

Ámbitos, vínculos y cuerpos. La campaña bonaerense de vieja colonización

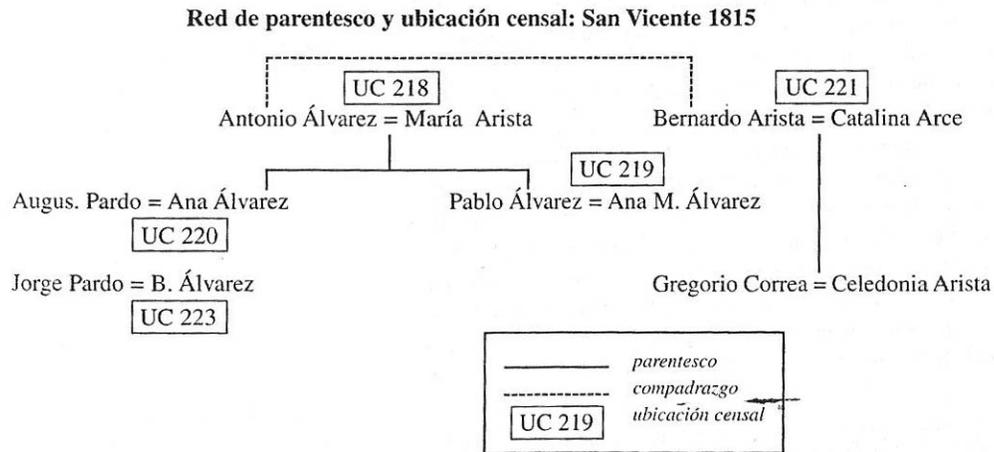
Juan Carlos Garavaglia

Hablar de la vida privada en este marco espacial —la llanura pampeana— durante este período, parece un desafío al sentido común, tal como nos ha sido transmitido por toda una tradición historiográfica y literaria. ¿Puede existir la vida privada en este contexto? Y hasta podríamos preguntarnos, tentados por el impacto duradero que nos ha legado la fuerte imagen literaria sarmientina: ¿puede haber sociedad en el "desierto"? El presente capítulo quisiera ser un esbozo de respuesta a estas preguntas.

Ante todo, esta llanura "inmensa", "sin límites", lo era sólo para los viajeros y para el forastero llegado del mundo de la ciudad. Los hombres y mujeres que allí vivían poseían un profundo conocimiento de ese medio ambiente: un monte de talas, un arroyito, la pulpería, una huella desdibujada en el pajonal, el "camino real", la tapera de don Tiburcio, dos ombúes, el viejo hornero del sauce. Todos eran signos que permitían a los paisanos navegar en forma segura por el mar de la pampa. Si bien no todos eran "baqueanos", la mayoría de estos hombres y mujeres conocía al dedillo el medio que los rodeaba y se guiaba en la llanura sin grandes dificultades; por supuesto, esto era así, en sus propios pagos y no en pagos ajenos, en donde había que aguzar el sentido e inquirir a los vecinos del lugar. La alta movilidad de los paisanos con frecuencia los obligaba, cuando estaban en pago ajeno, a detenerse en una casa. Allí, una vez solicitado, se apeaba del caballo y después de intercambiar algunas noticias y otras vaguedades, preguntaba por un vecino, lejano conocido de un conocido, que había oído decir que buscaba comprar un "overo" comedor.

Porque había vecinos. La densidad de población en las áreas de más vieja colonización —en este acápite nos hemos limitado casi exclusivamente a los territorios bonaerenses al interior del río Salado— era bastante variable, pero los habitantes no estaban ubicados en cualquier lado. La mayor parte de las poblaciones¹ se hallaban próximas a los cursos de agua y muchas veces, en forma independiente de los derechos de propiedad, bastante cercanas las unas de las otras. Los censos y padrones de la época muestran de qué modo la ubicación espacial de las familias campesinas seguía una lógica guiada por las exigencias de sociabilidad. Los migrantes² del Interior que, oleada tras oleada, llegaban a la campaña, cuando decidían formar familia (si no venían ya en un grupo familiar constituido), no construían su rancho en cualquier lado sino que lo hacían allí donde la existencia previa de parientes, aliados y compaisanos en las proximidades permitía acudir a extensas redes de ayuda recíproca.

El esquema que presentamos (realizado a partir del censo de San Vicente de 1815 y con información de las sucesiones y los libros parroquiales) muestra claramente una situación típica. María Arista y Bernardo Arista, probablemente hermanos, son, en el momento del censo, junto con sus consortes, los mayores de este grupo. Además, Bernardo Arista y Antonio Alvarez son propietarios de la tierra que ocupan.



Red de parentesco y ubicación censal: San Vicente 1815

Como vemos, hay aquí seis grupos domésticos que están censados en forma seguida y todos ellos tienen parentesco entre sí. Es probable que ese orden censal (dado en el texto por los números sucesivos) sea una réplica de la ubicación espacial de estas familias con sus "poblaciones" muy próximas las unas de las otras.

Si nos referimos a las casas de pastores o de los chacareros y labradores,³ vemos que estas "poblaciones" eran bastante simples: la cocina (con cierta frecuencia, una ranchito separado de la casa principal), la sala-comedor, una o dos piezas adyacentes y la "ramada".⁴ Allí se comía, se compartía el mate, se dormía, se charlaba y se anudaban todo tipo de relaciones y esto incluía a todos los miembros del grupo. Un ejemplo típico: Santiago Viera trabajaba a fines del XVIII con un chacarero de Luján y acusa al indio tucumano Luis Vallejos de ser el causante de la separación de su matrimonio. Un testigo cuenta cómo era la disposición de los acusados (Vallejos y la mujer de Viera) durante la noche:

"Dormía Santiago Viera con la mujer en la cocina, a un lado había la puerta y en otro rincón enfrente dormía la negra con su marido y en medio de las dos camas se solía acostar otro pequeño llamado Sebastián y otros peones se solían acostar hacia la cabecera del señor Santiago y otros hacia los pies de la cama de la negra y el que confiesa solía dormir adentro de la cocina, en otro rincón junto a otro negro..."⁵

¿Cuántas personas duermen aquí juntas? El responsable de la chacra y su mujer, los peones, los esclavos y esclavas...

Estas casas, hechas las más de las veces de adobe y con techo de paja, albergaban un muy pobre mobiliario: unas pocas sillas de baqueta o paja, una mesa, tres o cuatro catres y una caja baúl que hacía de guardarropa; la vajilla se reduce a unos pocos platos de madera, estaño o loza, unos candelabros de bronce, la caldera y el infaltable mate. Los restantes utensilios de cocina son el asador, dos o tres ollas, el mortero y el hacha de hueso. En algunas áreas más tocadas por las migraciones llegadas de Córdoba o Santiago del Estero (como era el caso de Areco) la dueña de

casa poseía su telar y su peine para tejer. También, ocasionalmente, hallamos alguna imagen sagrada –de bulto o pintada– y muy, pero muy excepcionalmente, algún libro, generalmente de oraciones. Había con cierta frecuencia unos pocos árboles rodeando la casa y, especialmente, si se trata de una chacra, hallamos alguna quinta con árboles y frutales bastante variados.

Por supuesto, los hacendados,⁶ cuando vivían en el campo (y no pocos de ellos lo hacían en forma más que ocasional), tenían casas mucho más confortables. Si para los pastores o labradores la presencia de árboles es variable, siempre hay durazneros, talas, acacias u ombúes en las casas de los hacendados (más tarde, hacia 1820, habrá también álamos y a fines del período aparecen los eucaliptos). Estas casas, también con su gran cocina –en las grandes estancias, la cocina era el espacio privilegiado donde peones y esclavos pasaban gran parte del día– tenían techo de teja y paredes de ladrillos cocidos o de adobe. Alguna reja de madera –pocas veces de hierro– adornaba dos o tres ventanas sin vidrios. Excepcionalmente hallamos una capilla. Un mobiliario y un menaje más nutrido, pero no excesivo, podía poseer, además de lo evocado arriba, unas piezas de plata o peltre (platos, cubiertos, candelabros), frascos de vidrio, chifles de guampa, tinajas, aceitera, la navaja y su piedra de amolar y algunas armas de fuego –carabina, escopeta, trabuco–, discretos signos del poder del dueño de casa que, muy probablemente, poseía un cargo en la milicias. Algunos libros religiosos –oraciones, vidas de santos– podían, en ocasiones, acompañar este menaje hogareño.

En este espacio rural había algunos lugares que, por sus funciones múltiples, ocupaban un papel primordial en la consolidación de las relaciones de vecindad. La capilla o la iglesia parroquial debe ser considerada en primer lugar. Ámbito de reunión semanal, espacio privilegiado para la lectura –desde el púlpito mismo– y afichaje de los bandos y decisiones gubernamentales (en esta sociedad enraizada en la monarquía católica ibérica, esto le otorgaba desde ya un peso de autoridad simbólica innegable).⁷ Casi invariablemente, los curas rurales son asociados a la mayor parte de las decisiones políticas relevantes, antes y después de la ruptura independentista.

Pero la asistencia a la capilla significaba también las charlas femeninas en el atrio (en realidad, un patio más o menos polvoriento con su piso de tierra recién regado) y los juegos masculinos en la cancha de bochas adyacente o la taba rápidamente improvisada. La importancia de la capilla queda señalada, si recordamos que no pocos de los pueblos de la campaña se originan en una de ellas: Luján (1682), San Isidro (1706), San Antonio de Areco (1730), Nuestra Señora del Camino de Merlo (1730), San Nicolás de los Arroyos (1749), Capilla del Señor (1750), Arrecifes (ca. 1750), Pilar (1772), Magdalena (1776), San Vicente (1780)...

Los hermanos Robertson evocan un caso típico al hablarnos del nacimiento de Goya, en Corrientes:

"La capilla en una comunidad católica, es el núcleo en torno del cual el hombre gregario puede estar seguro de hallar asociación; y así ocurrió en forma paulatina en el antiguo puerto de Goya. La capilla trajo la casa del cura; los concurrentes a la misa, dieron lugar a que se abriera la pulpería y así vinieron después el panadero y el zapatero y el alfayate. La capilla ascendió a comandancia o cuartel general del comandante con su pequeño cuerpo de tropas y esto a su vez trajo pobladores..."⁸

El otro espacio de sociabilidad era la pulpería (y más tarde, también la "esquina") a veces asociada a una capilla. Almacén de ramos generales, despacho de bebidas, ámbito de reunión y de juegos: naipes –el truco, la biscambra–, más raramente el billar. La guitarra "de la casa" estaba siempre a disposición de quien quisiera entonar alguna estrofa que le recordara su lejano pago de origen, allí en Santiago del Estero o en el valle de Calamuchita, y que le permitiera desafiar a otro paisano. Improvisar una carrera "de parejas" en sus entornos era algo habitual. Si bien la presencia masculina es dominante, las mujeres no desdeñan en acudir cuando la ocasión lo permite: bailes, fiestas cívicas.

El pulpero era –con cierta frecuencia– un personaje local de relevancia –ocasionalmente era también tahonero, es decir, molinero– y podía cumplir diversas funciones, como prestamista (muchas veces adelantando unos pesos a cambio de cueros, trigo y otros productos), como escribiente en alguna carta de amor desesperado y como puntero político. No había pago que no albergara su pulpería: hacia 1815 había más de cuatrocientos cincuenta en toda la campaña (esto quiere decir, una pulpería cada noventa habitantes) y eran especialmente abundantes en las áreas agrícolas, como Lobos, Morón, San José de Flores o San Isidro.

Por supuesto, podía ocurrir también que una casa de la vecindad, gracias al carácter especialmente festivo de sus dueños, cumpliera parte de esas funciones y fuese lugar de reunión obligado para los circunvecinos y transeúntes. Naipes, guitarras y bailes solían ser entonces la compañía indispensable en estas reuniones campesinas. Casamientos y "velorios del angelito" solían también ser la ocasión para reunir a los vecinos y hacer música, después de haber compartido la mazamorra, el locro o un puchero. Tampoco faltaría el paisano que relatase junto al fogón alguna de las innumerables aventuras de "Juan" el Zorro.

Pero, además, esta población campesina se relacionaba también con una red de pequeños pueblos en donde muchas de esas funciones de sociabilidad se hacían más intensas al darse en un espacio más limitado. La iglesia parroquial, las pulperías, la tienda, más raramente algún "café" o billar, la casa de los vecinos más prestigiosos, eran todos ámbitos de sociabilidad. En el pueblo vivían el alcalde de la Hermandad y desde 1821, el juez de Paz –la máxima autoridad civil, política y policial–, el cura párroco, el maestro de la escuela; allí se realizaban la mayor parte de las fiestas religiosas y cívicas de importancia. La elite lugareña de hacendados solía mantener una casa "urbana". Muchas veces, esta casa era ocupada siguiendo un patrón, casi inmutable hasta nuestros días, que está relacionado con el ciclo de vida del grupo doméstico: los jóvenes a trabajar al campo, ocupando la vieja casa familiar, o si los hermanos eran varios, levantando la propia al hacer pareja; y más tarde, con los años, regreso de algunas de esas parejas al pueblo, corridas por los fríos del último invierno, para dejar el paso a la nueva generación, que a su vez viviría en el campo.

Vínculos

Leyendo la documentación de los archivos criminales –papeles privilegiados para conocer muchos aspectos de lo cotidiano y de la privacidad en esta sociedad rural poco literaria– nos sorprende la seguridad con que todos parecen conocer la vida y milagros de sus vecinos. A un testigo se le pregunta si vio al acusado el día del crimen y puede contestar muy seguro de sí, "Que lo vio a lo

lejos cabalgando hacia lo de don Fulano"; el funcionario del juzgado repregunta "¿Y cómo sabe que era el acusado si él estaba tan lejos?". El paisano, con un dejo de asombro e ironía ante la pregunta de tamaño ignaro pueblerino, afirma "Que conoce muy bien el rosillo oscuro y el poncho balandrón del acusado" y hasta podría decir "Que conoce perfectamente la forma de cabalgar del acusado" y agregaría incluso "Que le llamó la atención que el acusado estuviese a deshoras por el campo".

De la misma forma en que la llanura estaba plagada de signos, la vida de los habitantes más cercanos (y aquí cercanía puede querer decir una legua o dos...) era fácilmente legible, pues obedecía a una cierta regularidad conocida, pauta en parte por las tareas rurales y, en parte, por los hábitos y costumbres de cada uno. Hábitos y costumbres que, buenos o malos, aceptados o reprensibles, eran el objeto del comadreo y de las habladurías de sus convecinos. La buena, y sobre todo la considerada mala fama, corría rápido como el propio pampero. Pocos de los que llegaban a una pulpería o a "las casas" eran totalmente desconocidos.

Trabajos

Cuando un gaucho buscaba trabajo era normal, entonces, que se acercara a preguntar en donde tenía conocidos. Con mucha frecuencia, este paisano, bien montado y arreando su pequeña tropilla amadrinada por su yegua,⁹ volvía año a año a engancharse en la misma estancia o en las vecinas, sea para la yerra como para la siega, las dos tareas máximas del ciclo agropecuario (se agregaría más tarde, desde los años 1830/1840, la esquila de las ovejas). Recién llegado de sus lejanos pagos en Córdoba o la Banda Oriental y habiendo hecho el viaje con un hermano o un primo, ambos entraban juntos a trabajar en la misma chacra o estancia.

Allí comenzaba para estos hombres, generalmente jóvenes solteros y de "sangre mezclada" —la mayor parte de los migrantes del Interior llegaban de áreas en donde la población rural estaba fuertemente mestizada con indios y, a veces, también con descendientes de africanos—, una nueva vida de relación. Las poblaciones y ranchos en donde se alojaban les obligaban, como ya se vio, a compartir con la familia de los dueños de casa los mismos espacios cotidianos. A menudo, el dueño o la dueña de casa, era un pariente lejano o era conocido de alguien llegado del mismo pueblo y a su vez vagamente conocido. La distancia social entre estos peones o estos "agregados"¹⁰ y sus patrones no era enorme y la historia podía terminar en una nueva pareja entre el recién llegado y una de las hijas de la casa. Incluso, el puñado de esclavos negros (tres o cuatro como promedio) que estancias y chacras poseían hasta más o menos 1830 compartían con el resto de los miembros del grupo doméstico trabajo y comida.

Si hablamos de los pequeños y medianos propietarios de ganado, los pastores y labradores (todos ellos y sus familias constituyen, y bien de lejos, la mayoría abrumadora de la población de la campaña hasta fines del período en el área de vieja colonización), constatamos que la subsistencia cotidiana los obligaba a una continua vicia de relación con sus vecinos.

Los pastores, en una época en la que sólo a fines del período y muy progresivamente comienza a haber alambrados, estaban obligados varias veces al año a pedir rodeo de sus vecinos, es decir, acudir con varios vecinos a apartar los animales que se hallaban pastoreando mezclados los unos

con los otros. Durante las grandes sequías que pautan con fatal regularidad la vida de la pradera pampeana, era indispensable asociarse con otros paisanos y recorrer decenas de leguas para llegar hasta los animales que habían huido hacia las lagunas, más allá del Salado. O también, salir en conjunto a hacer una batida para matar perros cimarrones¹¹ o alejar una bagualada. Además, los animales de trabajo, como bueyes y caballos, y las herramientas –arados, yugos, hoces– son objeto de préstamo y de intercambios entre los vecinos.

Pero hay algunos momentos del ciclo agropecuario que exigen el concurso de más gente que la del grupo doméstico de cada pastor o labrador aislado. La siembra y, sobre todo, la cosecha del trigo y la yerra o la señalada –es decir, castración y marcación de los jóvenes animales– y, después, la esquila de las ovejas. Para estos picos del ciclo agropecuario era indispensable tomar algunos jornaleros y/o acudir a los vecinos (las estrategias podían ser complementarias). Veamos cómo evoca un historiador del siglo pasado, Mariano Pelliza, las relaciones sociales anudadas por los labradores criollos alrededor de la siembra del trigo hacia mediados del siglo XIX: "Los agricultores, los que hacían germinar y cosechaban el trigo, no comían pan en la vida ordinaria. Únicamente el día de la tapa, es decir, el de la siembra, a la entrada del invierno, después de roturados los campos, tenía lugar una fiesta campestre de las más entretenidas, donde el pan y las viandas de harina se prodigaban como un homenaje a la naturaleza... Como esta faena de tapa debía, según costumbre, efectuarse en un solo acto para que la gestación del grano fuera igual... el labrador que no disponía de suficientes peones y arados... invitaba a los vecinos para que con sus propios aperos le ayudaran en aquel gran día. Así se juntaban... cuarenta o más paisanos y tomando un buen desayuno, al salir el sol emprendían la tarea..."

"Durante el día las familias de los convidados a la minga, que así se llamaba la fiesta, concurrían a la casa y ayudaban a la patrona en la preparación de la gran merienda... Concluido el festín, salían los guitarreros y empezaban así las danzas de la minga, prolongándose alegres hasta entrada la noche, para continuar al día siguiente en otra siembra no lejana. Este préstamo de peones y arados se retribuía en la misma forma.¹² De este modo, la siembra –como ocurría con la siega– sólo era posible para los labradores más pobres si acudían a la ayuda recíproca de otras familias campesinas (que se llamara minga, palabra quechua que significa "ayuda recíproca", difundida en el área andina y en todas las regiones del Interior, nos habla bien de la influencia cultural de los migrantes). Normalmente, la fiesta y los bailes señalaban, como en muchas otras culturas campesinas, el final de estas tareas colectivas. Para la siega, el mismo Pelliza nos recuerda que había una fiesta llamada corrida de la bandera y la describe de este modo: "Llamábase corrida de la bandera, juego muy semejante al pato si bien más desastroso, porque en la época de la siega los campos vecinos a la era se encontraban sembrados de maíz y los ginetes lo destruían todo... La corrida consistía en arrebatar, por un gaucho bien montado, la bandera colocada en la cúspide de la parva y salir con ella disparando..."

Pero, también las tareas pecuarias tenían sus grandes momentos en los cuales el concurso de varias personas era indispensable; de éstas, la yerra y la señalada ("yerra" para vacunos y yeguarizos y "señalado" para los ovinos, que son marcados en las orejas) eran las fundamentales y aquí también se acudía a la colaboración de los vecinos y se terminaba en fiesta; y esto era así aun cuando se tratase de hacendados poderosos que no dudaban en realizar "yerras de convite". Paolo Maritegazza, viajero italiano, las vio así hacia fines de nuestro período:

"Estamos en invierno... y un rico estanciero nos ha invitado a su tiesta. Desde los cuatro rumbos del horizonte herboso [...] avanzan grupos de gente a caballo o familias amontonadas en carros de dos ruedas: de todas partes llega un retintín de espuelas, un relinchar de caballos... Mientras los hombres atienden la hierra... las señoritas se atarean en los preparativos de la corrida, en la que jamás deben faltar los tradicionales pasteles (pastelitos de carne, pasa, tocino, etcétera). La fiesta termina con un baile, que casi siempre se realiza al cencerreo de dos o tres guitarras mal afinadas".

La razón por la cual el rico hacendado visitado por Mantegazza realiza una "yerra de convite" va más allá de las meras causas económicas —el ahorrarse el salario de dos o tres días de peones— y tiene que ver con las diversas formas simbólicas de consolidar su prestigio ante el vecindario ofreciendo un magnífico asado y una fiesta. Para los postores de pequeños y medianos rebaños, en cambio, es un mero cálculo económico el que los obligaba a hacerlo. Godofredo Daireaux, en una de sus viñetas evocativas, nos relata el caso típico referido a otra tarea del ciclo pecuario: "El domingo a la tarde, llovió gente al puesto de Gregorio. Vinieron los tres Ponce, el hijo de Aghero, el rubio Florentino y su hermano Máximo, otros más, todos con lazo y boleadoras; y era para ayudar a Gregorio a cerdear sus yeguas. Los pobres, amigos, se tienen que ayudar entre sí. ¿Donde iríamos a parar si para tuzar cuatro yeguas, hubiera que conchavar peones por día?...".

De este modo, comprobamos cómo la mayor parte de las tareas del ciclo agropecuario exigían el contacto bastante regular con vecinos y conocidos. Obviamente, he aquí la razón más profunda de un hecho ya evocado: la localización de las casas familiares en forma relativamente cercana y siguiendo patrones que expresan relaciones de parentesco, alianza o paisanaje. Así, los hombres y mujeres de la campaña tejían una compleja red de relaciones sociales.

Juegos

Vimos que no pocas de las tareas rurales, al exigir el concurso de varios vecinos y sus familias, se remataban en fiesta. Pero, además, había formas específicamente lúdicas en las relaciones sociales: los juegos y las fiestas religiosas y civiles. Juegos de naipes —generalmente, por un vaso o un frasco de aguardiente—, como el truco, el monte o la biscambra. Bochas en la cancha de la pulpería o en la cercana a la capilla, la taba y el sapo. Las riñas de gallos.

Y sobre todo, los grandes juegos y competencias que se relacionan con la destreza en el manejo de las cabalgaduras: carreras, sortija, pato y el "salir a los campos de afuera" para hacer una corrida de avestruces, de gamas o de baguales. Jugar significaba apostar —ya fuera a las cartas o en una carrera— y en estos casos, si le agregarnos además algún vaso de aguardiente, el resultado podía ser una gresca, seguida no pocas veces de una puñalada... De la mayor parte de los juegos de destreza con las cabalgaduras se ha escrito mucho y no tiene sentido abundar aquí. Sólo nos detendremos en las carreras y en la corrida de avestruces.

Las carreras "de parejas" o, más tarde, "cuadreras" —de cuadra, obviamente— eran corridas en una corta distancia y, generalmente, después de una apuesta. Ésta podía ser en dinero (y, en este caso, se trataba de juzgar la velocidad de los dos "parejeros" intervinientes) o podía ser meramente el resultado de una apuesta circunstancial. Un caso típico es el de Nicolás Montiel (a)

El Catalán, "peón de labranzas", quien en San Isidro, en 1755, atropella y da muerte, accidentalmente, a un vecino que se cruzó con su caballo: "...el día de San Miguel... yendo el que declara con Carlos Farías y Jph. Laure Luque a oír misa a la capilla de don Pasqual Ybáñez dilatándose la misa mientras salía se fueron los tres a tomar un poco de miel y pan en casa de Francisco López... y luego que hubieron almorzado determinaron correr parejas para que el que no pasase pagase el gasto de dicho almuerzo y habiendolo puesto en ejecución salieron a correr el que declara y Carlos Farías y biniendo por el camino dos, el uno llamado Miguel con su mujer en ancas... y traiedo el que declara un caballo fatigado y enduresida la boca sin poderlo sujetar se encontró con dicho Miguel sin haverse podido remediar..."¹⁶

En cambio, cuando se trata de verdaderos "parejeros" célebres en cada pago, la cosa se organizaba de forma diversa. En noviembre de 1812, don Manuel Albino Echavarrí, vecino del pago de San Vicente, se presenta al Cabildo porteño con el siguiente escrito de queja: "...que habiendo corrido una Pareja de caballos con Felipe Valerio, dependiente de la casa del Alcalde del Partido don Francisco Xavier Alegre y dándomela ganada la Apuesta don Antonio San Martín a quien nombramos por Juez Árbitro los dos interesados con anuencia del referido Alcalde; después de un gran intervalo de tiempo y después de haber recibido yo el dinero, reclamó Valerio a pretexto de estar mal corrida la pareja... a lo que me negué... En este estado ocurrió mi contrario o en su nombre el Cavallero Alegre al Juzgado de 2do. voto alegando infundadamente no estar ganada la carrera... [y el Alcalde de Segundo Voto] dio la comisión a don Domingo Sosa Alcalde de la Hermandad de la Matanza para que entendiese y feneciese la question. En efecto, tomados los informes... declaró perdida por Felipe Valerio la Carrera... A pesar de estas dos sentencias... don Francisco Alegre importunó de nuevo al mismo Juzgado y éste sin consideración a estas antecedentes extiende nueva providencia mandando al mismo comisionado me obligue a correr la misma Pareja o de lo contrario entregase yo el dinero..."¹⁷

Este escrito es interesante pues nos muestra sucintamente cómo se desarrollaban estas carreras (apuesta, nombramiento de juez árbitro por las partes, etcétera); pero asimismo, podemos comprobar cómo el dicho campesino acerca del "caballo del comisario" no ha surgido sólo de la fértil imaginación de los paisanos.

En cuanto a la corrida de avestruces, el médico Francisco Javier Muñiz, quien ejerció y vivió en Luján durante los años 1828/1848, realizó una de las descripciones más detalladas e ilustrativas de esta práctica en la vida de esa sociedad rural: ¹⁸ "Se convocan desde dos hasta diez, quince o más hombres para una entrada a campería en el desierto... Al primero que concibió el proyecto... cuando se reúnen muchos o que primero invitó a ello, se le presta cierta consideración de mera cortesía o de amistoso miramiento: Suélese condecorar con el rango de puntero en los cercos... El objetivo que se proponen... es bolear Avestruces, sacar la pluma, comer su carne y sus huevos, traer de éstos consigo cuantos más se puedan, de paso bolear potros o caballos alzados (baguayes), gamas, etc. Salir al campo llaman a esta festajosa excursión los mismos habitantes de los campos, que parecerían a un europeo recién llegado el non plus de los desiertos y a un morador de los Andes... un mar sin límites de tierra llana. Se les llama también campos de afuera y campos de tierra adentro: términos contradictorios para un extranjero; pero que los naturales entienden y descifran perfectamente...

"Sólo la fortuna o la mayor destreza establece alguna diferencia entre los asociados. Por lo demás todos gozan del mismo derecho y aun con más igualdad que en el antiguo juego ecuestre y americano llamado Pato... La facilidad con que se alcanza esta diversión es otro de los motivos [del] porqué ella es tan agradable al paisanaje de la provincia de Buenos Aires. Un par de caballos o más si se quiere, si no todos, alguno de ellos manso y ligero, no faltan al más infeliz campesino o cuando menos quien se lo facilite. Por manera, que éste es un entretenimiento popular por excelencia, pues no hay quien no pueda participar de él sabiendo manejar regularmente el caballo, y en nuestra campaña no hay quien lo ignore. El rico como el pobre son libres para penetrar en las Pampas...

"Los bastimentos o víveres... se reducían a sal, ají, maíz blanco tostado y como instrumento: una ollita, caldera, mate y bombilla. Ahora el lujo que cunde por todas partes ha añadido... alguna cebolla si la hay en el punto de partida, grasa que se usa mientras no se matan ñandúes gordos. Si van hacendados acomodados, agregan bizcochos, azúcar, alguna botella de aguardiente... Éstos son los bastimentos; ahora los vicios... consisten en yerba mate, tabaco y papel.

"La bondad y ligereza de los caballos que se llevan (a veces una corta tropilla con su yegua madrina) están ya reconocidos en anteriores correrías de gamas o de ñandúes. En estas pruebas... no les dan rienda sino poco a poco, o no les permiten de pronto todo su correr. Entonces dicen los campesinos en su lenguaje oriental: Es preciso sujetar el mancarrón pues no conviene que le demos tan de pronto golosina.

"Después de ellos, las bolas son el instrumento más importante de la Campería. Cada jinete lleva tres o cuatro pares envueltos en la cintura y uno o dos de potro; cuyas soguillas plegadas se aseguran a la cabezada anterior del lomillo o recado. Aunque de un uso general las bolas de tres, los indios y los cristianos más diestros en dispararlas, prefieren las de dos por creer más cierto el tiro con ellas... Se llevan varios pares, como ya dijimos –perdido un tiro se hacen sucesivamente aquellos que permite el número de pares a la cintura... Toda la maniobra se ejecuta sin dejar un instante de correr... Como hay que volver a recoger las bolas, se hace necesario señalar... el lugar dónde quedaron. A este fin se arroja en una parte el sombrero, en la otra el poncho, el chiripá, etcétera y no es extraño ver boleadores casi desnudos por esta causa.

"Reconocido está que entre los varios modos de persecución empleados contra el ñandú, ninguno es más severo, que un cerco. El cerco es proporcional al número de boleadores y lo forman: los punteros, los de los costados y los culateros. Los primeros marchan al frente y son como la llave o el eslabón más importante... Los culateros son como el punto de arranque de las alas, que parten más o menos abiertas, según el círculo que se intenta describir. Perseguido [el ñandú] ...no deja de huir hasta que muere de fatiga. Su cuerpo queda entonces rígido... lo que arranca de los gauchos... esta o semejante exclamación: Ah diancho, no te hagas el chancho rengo y de repente adiosito, si te vide no me acuerdo. Mire amigo no lo afloje... no lo largue por su madre; ¡bien aiga el animal ladino y de sentia! Le da lisiones y lo tira de lejos al mismo Zorro, que es Padre de todas las cábulas".

Lamentablemente, no podemos continuar con la cita, que, en su textualidad, no sólo nos remite al hablar campesino sino que evoca con sus ricas metáforas todo un mundo rural que está vivo frente a los ojos de este testigo privilegiado (sobre todo, porque él mismo formaba parte de ese mundo). Señalemos solamente algunas precisiones. A veces, los hombres que salían a las campeadas

eran bastante más que la quincena de la que habla Muñiz; en Magdalena en 1839, por ejemplo, el juez de Paz cuenta que: "...el domingo 11 han aparecido como cien hombres con caballo de diestro en campos de Dn. Mateo Caxaravilla haciendo cercos a los avestruces y que dicha gente venía armada, de consiguiente que no encuentra V. medios para estorbar estos desórdenes pues con sus auxilios no cree cordura aventurar el salir a contenerlos..."¹⁹

Cien hombres, dice el juez de Paz; y uno de los testigos llamados a comparecer, que había participado en la campeada, no duda en afirmar que: "...no tiene presente los días en que ha corrido avestruces, pero que es verdad que ha asistido a tres corridas en días festivos... calcula se habían reunido como sesenta personas..."

Cien o sesenta, el hecho es que un número considerable de paisanos podía llegar a reunirse en estas salidas campo afuera. Es muy probable que nuestros paisanos hayan tomado este juego de los indígenas pampeanos que lo practicaban en abundancia. Hay que señalar que estas correrías, como, por otra parte, el juego del pato, estaban prohibidas (en forma regular se reiteraba esa prohibición, prueba bastante evidente de su casi total ineficacia). Todavía el Código Rural de 1868, tiene un artículo consagrado a ellas. A decir verdad, estas correrías sólo se acabarían por otras razones: la progresiva extensión del alambrado y la inexorable disminución de la abundante fauna salvaje pampeana por efecto de la expansión de la ocupación humana.

Fiestas

Pero, amén de los juegos estaban las fiestas, el gran momento lúdico que incluía con frecuencia algunos de estos juegos de destreza, como el pato, la sortija, las carreras o "las cañas". No podemos extendernos aquí mucho acerca de las grandes fiestas religiosas y cívicas (éstas abundaban tanto durante la época colonial como, por supuesto, posteriormente), pues pensamos que escapan al ámbito de lo que podríamos considerar la "vida privada", aun cuando, como se verá más adelante, el concepto mismo de "esfera pública" y "esfera privada" está recién en este período esbozándose. De todos modos, esas fiestas dan lugar a juegos, música y bailes y así nos informan bastante detalladamente acerca de muchos aspectos de esta parcela tan peculiar de lo cotidiano en el mundo rural.

No hay fiesta sin música y sin baile. Dado el origen migrante de una parte sustancial de la población de la campaña, es obvio imaginar que el riquísimo acervo musical del Interior y del Litoral estuviese presente en estas fiestas (y así Emeric Essex Vidal hablaría en 1819 de los yaravís que ha escuchado en una pulpería). No es de extrañar, entonces, que algunos especialistas señalen el parentesco de gran parte de la producción literaria del "criollismo" de fines del siglo XIX, tal el caso de Gutiérrez, autor del Juan Moreira, con los más viejos motivos de las tradiciones políticas populares del norte argentino y de Cuyo.²⁰

La guitarra es, por supuesto —como en casi toda América de tradición ibérica—, el instrumento infaltable y no pocas veces aparece en los inventarios. Otro instrumento que solía a veces acompañar estas fiestas es el bombo, un típico instrumento resultado del mestizaje entre la tradición hispana y la indígena. Violines, chirimías o algún otro instrumenta de viento, en ciertos

casos de excepción, también pueden estar presentes. En los bailes "de negros" —la población de origen africano era importante en las áreas agrícolas— el uso de tamboriles y cajas era obligado. ¿Y cuáles son los bailes? Los más usuales en la campaña son el vals, el minué, la media caña y, sobre toda, el gato, el cielito y el pericón. Bailes estos últimos de complejas figuras, muchas veces se solían acompañar de requiebros entre el hombre y la mujer que componían una de las parejas y se decía entonces que era "un cielo con relación". Un juez de Paz de Areco informa al Restaurador que uno de los bailes realizado en el pueblo en 1840, en ocasión de unas fiestas cívicas, había sido "de puro Cielo", como correspondía en toda buena "fiesta federal".

Esos bailes relacionados con las fiestas "públicas" se realizaban casi siempre en el pueblo. Pero había bailes específicamente campesinos y que no estaban relacionados con el calendario "público". Más también en estos casos, especialmente en el período rosista, había que solicitar un permiso (lo que ya muestra uno de los claros límites en la conformación de una esfera "privada"). En Areco, en 1830, leemos una comunicación del juez de Paz que dice: "...se ha ordenado a este vecindario que quando quieran hacer diversiones de bailes en sus casas, tienen que sacar permiso del Alcalde o algún teniente para haser dicha diversión. Y se han fijado ejemplares en los parajes públicos como es de costumbre..."²¹

En una vivienda campesina próxima al pueblo de Lobos, en 1825, un padre de tres hijas jóvenes ve retirada la guarda de sus hijas por hacer "bailes y juegos" en su casa; él afirma que "... era cierto, porque autorizados estos hasta en casa del teniente alcalde, no lo había creído prohibidos...". La acusación principal contra Piloteo López, que así se llamaba nuestro hombre, era que sus fiestas distraían excesivamente a los jornaleros de los labradores. Uno de los testigos llamados a declarar afirma "...que tiene noticia de que de continuo admite en su casa juegos y bayles, particularmente los sábados a la noche y concurren toda clase de gentes, tanto asalariados como vecinos...". En realidad, la presencia de las tres hijas adolescentes de López (la menor tenía trece años, pero se sabe que en la campaña se llega pronto a la pubertad...) era con toda probabilidad uno de los puntos de atracción en estos sábados campesinos de baile.²²

Pero también había bailes acompañando la huella de la muerte. J. A. B. Beaumont, en su paso por San Pedro, tuvo la ocasión de asistir a un "velorio de angelito" en el pueblo: "Una noche fuimos invitados a un baile en casa del alcalde, dado para celebrar la muerte de un niño, su único hijo y heredero. El motivo de la fiesta nos pareció extraño y repudiable, pero, con todo, aceptamos la invitación. Al entrar a la sala, encontramos el recinto lleno de damas y caballeros bien vestidos, danzando bailes españoles y minuets... Una orquesta de cuatro músicos animaba la reunión. El mate circulaba... En un extremo de la sala y sobre un plano inclinado, estaba colocado el cadáver del pequeño, vestido de seda con adornos de plata y además decorado con cantidad de flores y velas de cera... la familia y todos los invitados se mostraban muy contentos por la forma en que había sido arreglado el cadáver y la danza continuó hasta la una de la mañana".²³

He aquí nuevamente otra costumbre campesina que ha llegado a la campaña bonaerense en las alforjas de los migrantes, y la alta mortalidad infantil de la época explica la reiteración de esta práctica.

Amores y pasiones

Lógicamente, muchos de estos bailes terminaban en amores. Amores frecuentemente violentos (las violaciones no eran raras y suelen ser, junto con las cuchilladas en riña, una de las causas de delitos violentos que alcaldes y jueces enfrentan con cierta regularidad); también el "robo" de la mujer –real o consentido por la querida– podía ser una de las consecuencias de esos amores. Entonces, el juez solía intervenir, como en San Nicolás, en 1832, cuando Damián Coria fue preso "por haver llevado de este partido una muchacha robada y tenerla largo tiempo consigo..."; pero, poco más tarde se casó "...con la Joven y en su virtud fue puesto en libertad".²⁴

En otras ocasiones, las cosas eran más plácidas, pero no por ello menos apasionadas. Entre 1828 y 1830, don Tomás Martínez, un pastor de "los Montes Grandes", intercambia una serie de encendidas cartas de amor con su amada, doña Jacinta Ferreyra, vecina de Buenos Aires:" "My Jacinta de mi alma, solo a ti pienso... para mi sos la prenda de mi corazón, sos la prenda que hadoro, por quien sacrificare hasta la vida, Mi alma estoi escribiendo a las doce de la noche, hoy Miércoles, no sé qué es lo que escribo porque estoi de alegría, de regocijo peor que privado, no descanso de tener a cada instante tu carta en mi mano, la leo, leo tu nombre y se me hace sueño [?] no sé cómo esplicarme o cómo escribirte...".

Más adelante, le explica las razones por las cuales no puede correr en ese mismo momento a verla: "Mi alma de mi vida, no me boi al momento de recibir la tuya porque estoi en la fuerza de arreglar esta tu casa, pues estoi por [...] salir a los apartes a recoger ganados y Aciendas cabayunas que tengo esparramadas en barias estancias de los becinos..."

Esta carta es de septiembre de 1828, pero tan alegre y confundido estaba el pobre don Tomás al redactarla durante esa noche interminable, que la fechó un siglo antes, en septiembre de ¡1728! Una carta posterior, de mediados 1830, dice: "...sos la prenda que idolatro en esta vida, por bos bibo y por bos muero y así mi Jacinta de mi vida tené pasensia que lo más pronto que pueda me de hir mi corazón hasta estrecharte en mis brazos, no soi más largo mi Palomita porque estoi con el pie en el Estrivo para caminar a haser una tropa para nuestro Jeneral pa mandar hal Ejército..."

Ésta es la anteúltima carta de nuestro enamorado que estaba ya muy enfermo y muere poco después –sin haber podido bajar a Buenos Aires a abrazar a su Jacinta–; la frase "nuestro Jeneral" obviamente alude a don Juan Manuel de Rosas. Nos hemos detenido un poco en estas cartas no sólo por su contenido, que muestra una cara generalmente desconocida del carácter de los paisanos, sino por que expresa también, en sus giros y en su estilo, el peculiar habla de los campesinos de la época.

Y justamente en este ámbito que puede ser considerado "privado" por excelencia es donde comprobamos cuán difusos eran aún en esa época los límites reales entre lo público y lo privado. En San Nicolás, en 1832, el juez de Paz informa que "Ana Posadas, natural de Santa Fe, soltera sin padre ni madre de edad de veinte y dos años, fue desterrada de esta ciudad el día 23 del presente mes por tener descompuesto un matrimonio cargado de familia, a quien la mande embarcar para Santa Fe... por las repetidas quejas de la mujer agraviada por la dicha Ana Posadas quien traía trastornado al marido de aquella".²⁶

Y en Areco en 1831, el juez de Paz Norberto Antonio Martínez escribe al comisario Isidro López acerca de la situación de un vecino que dio "caución suficiente ante este Juzgado de casarse con doña Rita López" y que por lo tanto se pide se lo ponga en libertad...²⁷ También en San Nicolás, el juez vuelve a intervenir en un caso similar:

"Jose Ignacio Constante, sargento de civicos de esta ciudad, fue preso por diferencias con su esposa y fue puesto en libertad luego que se reconcilio con ella..."²⁸

En todos estos ejemplos –y hay otros que no agregamos para no abusar de la paciencia del lector– es bastante claro que los límites entre los ámbitos privado y público se hallan todavía muy desdibujados (no se ve muy bien, si no, qué diablos tendría que hacer el juez de Paz frente a una mulata insinuante o un marido desamorado). La trágica historia de Camila O'Gorman es también un buen ejemplo de esta línea difusa. En 1848, doña Juana Ribero, vecina de Areco, denuncia un episodio que es ejemplar en este sentido; relata cómo el cura del pueblo, don Bernardo Meléndez: "...había hido a su casa a deshora de la noche... y le golpeó la puerta, contestándole la declarante que no habría su puerta a esas horas, a lo que le contestó hija que no le habrís la puerta al cura que viene a tomar un matecito, a lo que la declarante le contestó sí Señor, a lo que se levantó de la cama en camision enbuelta en una colcha y le abrió la puerta y lo conbidó a sentarse mientras se vestía... para ir a calentar el agua... entonces se allega el Cura y la abraza y le pregunta si esta sola, a lo que le contestó... que estaba una comadre con ella, a lo que entonces el Cura la agarró a los tirones y forcejeando con ella y ofreciéndole quinientos pesos si cedía a lo que solicitaba... [le quitó] la colcha con que estaba embozada... y luego que se la quitó entró a levantarle la camisa la que se rompió..."²⁹

Doña Juana, viendo que los ardores amorosos del sacerdote no parecían fáciles de detener, salió corriendo medio desnuda por las calles de pueblo, con su apasionado seguidor detrás, quien –pese a haber abusado de la bebida– alcanzó a perseguirla durante una cuadra... El cura termina en prisión y es enviado a Buenos Aires cargado de grilletes. La relación entre el Estado y la Iglesia católica estaba todavía, en ese otoño rosismo de 1848, demasiado próxima a lo que había sido una característica central del mundo hispano desde el siglo XVI y que un autor contemporáneo ha llamado "una monarquía dentro de la iglesia".³⁰

El baile lleva a los amores y éstos con mucha frecuencia a la formación de una familia y ello, aunque el paso por el altar pueda ser olvidado o retrasado unos cuantos años (los únicos estudios realizados sobre este tema para la campaña nos muestra tasas de ilegitimidad muy altas, incluso en comparación con el resto de Iberoamérica, en donde ya de por sí son bastante altas³¹). La abrumadora mayoría de las familias de la campaña son nucleares, es decir, están compuestas por los padres y los hijos, incluyéndose aquí a los "entendados", los hijos habidos en una pareja anterior de uno de los padres. A veces, algún "agregado" o un huérfano que tienen una lejana relación con la familia viven también en la casa.

Uno de los aspectos más interesantes de la vida familiar está relacionado con el parentesco ritual, es decir, con el compadrazgo. Esta vertiente del parentesco tan extendida en el resto de Latinoamérica (y cuya importancia ha decaído enormemente en la región pampeana en nuestros días), era en la época de una fuerza enorme. Todos, pobres y ricos, jornaleros y hacendados,

hombres y mujeres, hacían uso del parentesco ritual como una de las formas más usuales de acceder a protección y ayuda. Godofredo Daireaux nos lo recuerda en su viñeta "Compadres": "...don Anacleto... para ayudar a Dios a bendecir a su numerosa familia, sabía elegir con tino especial a los padrinos de sus hijos. Cada hijo, cada padrino y cada padrina es un compadre; y todos saben que, en la campaña, un compadre que se respeta y toma a lo serio su misión, es mucho más que un amigo, algo más que un hermano... A don Anacleto, astuto y pobre como era, no se le podían escapar las grandes ventajas que le podía atraer el tener para compadres, gente de mayor fortuna que él..."³²

Es así como don Anacleto elegía cuidadosamente a los padrinos de su numerosa prole –tenía doce hijos– y había entre ellos un vasco tambero, el juez, un vecino rico, un pulpero, etcétera. A cada uno le pedía cosas distintas, desde unas ovejitas hasta la protección, "para evitar ser llevado en caso de revolución", que solicitaba del juez. Y, justamente, el papel político del compadrazgo no debe ser pasado por alto en el mundo rural: el propio don Juan Manuel de Rosas lo sabía muy bien cuando se prestaba gustoso a salir de padrino de algún puntero o juez de Paz destacado en la campaña.

Cuerpos

En una sociedad estamental como era ésta en la época colonial (y no pensamos que en el ámbito rural ello haya cambiado radicalmente en el marco cronológico que nos hemos fijado), la vestimenta ocupaba un lugar clave como elemento de distinción social. El tipo de fuentes con que contamos –iconografía y relatos de viajeros, documentos judiciales, inventarios post mortem– nos presentan el cuadro que esbozaremos aquí.

Hombres y mujeres de las familias de pastores y labradores –y con mayor razón, peones y jornaleros– van muy sencillamente vestidos en sus trajines cotidianos. Los hombres van calzados de bota de potro (o descalzos si son realmente muy pobres); bota de potro cortada, dejando libres los dedos para estribar. Calzoncillo y chiripá, faja y tirador –algunas veces con adornos de plata– que sirven de sostén al infaltable cuchillo; camisa de lino o algodón, poncho cordobés liso para el uso diario, pañuelo o sombrero (a veces, ambos a la vez) de fieltro, "panza de burra" o "chileno" –en realidad, originario de Jipijapa en el actual Ecuador– que semiocultura un cabello largo, las más de las veces trenzado o con coleta. Veamos cómo describe una filiación del Juzgado de Areco a un campesino detenido en 1847: "Romualdo Lara... Natural de la Capilla de Merlo... Edad 60 años, Estado Casado, ejercicio trabajo de campo... Color trigueño, pelo negro crespo, es paisano de la clase de campo... pertenecía a la clase de propietario, pero en el día se encuentra en estado de pobreza.

"Viste de calsoncillo, chiripá, poncho a peine cordovés, chaleco paño oscuro en mangas de camisa, Poncho a pala de colores ordinario cordovés, Sombrero de paja chileno muy usado, calzado de bota de potro, trae el sintillo federal en el sombrero y una medalla de premio prendida en el chaleco, en el pecho al lado izquierdo...".

Las mujeres vestían aun más sencillamente, pues una camisa larga de algodón o lanilla, un rebozo y una falda eran generalmente la vestimenta diaria habitual; pelo largo trenzado, con cinta o peineta y

pies generalmente descalzos. Los inventarios post mortem de estas campesinas sólo cuentan muy pocas ropas (una parte de ellas es su única mortaja y por lo tanto no se halla inventariada).

Cuando subimos en la escala social, los hacendados y sus familias suelen vestir bastante más vistosamente y, en algunos casos, hasta con rebuscado lujo y distinción, sobresaliendo siempre, al lado de las enaguas, el vestido de seda o tafetón de la patrona, la chupa de paño, algún chaleco ricamente bordado, un poncho balandrán azul o colorado y la capa o la casaca militar, si el propietario ocupaba algún cargo más o menos honorífico en las milicias y hasta podía calzar bota entera de suela. Y por supuesto, el "emprendado" de plata: espuelas, el tirador y sus hebillas, los botones, como también el de la cabalgadura (lomillos con cabeza de plata, estribos, chapeado, pretal, freno –todos con algunas partes en plata–). Este papel diferencial de la ropa es lógico, pues, como decíamos, en una sociedad estamental, la vestimenta ocupa un lugar primordial como elemento de distinción social. Y, además, en este medio rural en donde el caballo es realmente la prolongación del cuerpo, el lujoso emprendado de la cabalgadura tiene un papel destacadísimo en esa función social.

Enrique Linch, joven de la elite rural, fue detenido en Areco en enero de 1845; su filiación nos muestra el guardarropa típico de un hombre de campo de su clase: "...Patria Buenos Aires, estado soltero, edad 23 años, color blanco, hijo de Francisco Linch y de Rita Pueyrredon, Ejercicio de campo y mayordomo del establecimiento en las Saladas, Partido de la Guardia de Luján...

"Este individuo se halla vestido de paisano, chiripá de paño azul fino, calzoncillo de bramante cribado, chaqueta de paño azul, chaleco de seda, tirador de gamuza con dos yuntas de botones de plata de pesetas de a dos reales, gorra de paño azul de pastel sin galón, poncho de paño azul forrado en bayeta... calzado de bota de potro, es hombre de a caballo".³³

¡Demasiado azul en la ropa de este joven para 1845! Los dos colores que más se destacan en los inventarios y las filiaciones son el azul y el rojo o colorado. Y estos dos colores, como es sabido, representaban simbólicamente los dos puntos opuestos en el tablero político rioplatense desde 1830. El problema es que el azul no podía fácilmente ser desterrado –eso sí ocurrió con el odiado celeste– porque estaba demasiado próximo al arraigado simbolismo patrio (sin ir más lejos, el poncho azul era llamado poncho "patrio").

Vimos ya que, casi invariablemente, hombres y mujeres llevaban el pelo largo. Uno de los peores insultos hechos a un hombre de campo era cortarle la trenza (y el célebre "motín de las trenzas" de 1811 debe tener mucho que ver con esta tradición). Los hombres solían hacérselo a las mujeres en señal de despecho amoroso –y se decía "tuzar" en general cuando se hablaba de esa práctica.

Pero esta imagen de castración se prolongaba también al caballo, y era muy grave tuzar la cabalgadura preferida de un paisano. Ello podía dar lugar a una venganza terrible y los jueces no dudaban en apresar a quien había cometido tamaño crimen. En San Nicolás en 1837 "...se aprendió al joben Bernardino Ramirez por queja de un vecino diciendo que... dicho joben le había pelado la cola del caballo que tenía de más estimación por que hera parejero...", y el gracioso es enviado como recluta a Buenos Aires.³⁴ En 1805, un pulpero de la Cañada de Escobar cuenta

cómo, en plena época de siega, cuando los jornaleros se arremolinaban los sábados en su pulpería, el indio Vicente le tuzó la cola al caballo de un parroquiano que había venido a comprar unos chifles de aguardiente: "...y al tiempo de salir Barbosa con los chifles viendo su caballo de aquel modo, dijo qué hijo de puta me a puesto así mi caballo, a que contestó el Yndio, yo fui, soltándole al mismo tiempo una bofetada y echando mano de la daga que trahia por lo que salió el declarante a separarlos...".

Barboza no olvidó la afrenta y días más tarde mató a Vicente de una cuchillada.³⁵ Lo dicho, el caballo era la prolongación del cuerpo en más de un sentido.

La alimentación campesina era también muy sencilla, pero iba bastante más allá del simple asado que la tradición suele atribuir al gaucho como única comida. Aquí, como en otros muchos aspectos, la influencia de las viejas culturas campesinas del Interior, Cuyo y el Litoral fue decisiva. La presencia de hornos de pan, bateas de amasar y morteros, instrumentos casi infaltables en la vivienda rural de las áreas de vieja colonización, son un primer indicador. Hornos de pan y bateas de amasar están destinados no sólo al pan, sino asimismo a las galletas y bizcochos, que se mantienen comestibles más tiempo. El mortero tiene muchísimas utilidades: pisar maíz para la mazamorra, pisar maíz o trigo para el locro –que se suele acompañar con charque o cordero–, machacar el charque destinado a varias comidas, como el locro o la chatasca, y, finalmente, pisar los ajíes que casi invariablemente acompañan todo tipo de comidas en las casas menos desprovistas. Agreguémosles, a estas comidas, el puchero, la carbonada, los choclos hervidos o asados y la humita. Para los días de lluvia, buñuelos y tortas fritas. ¿Por qué en los días de lluvia?: porque la gente no sale al campo a trabajar...

Los "vicios" ocupaban un lugar relevante: tabaco y mate eran cosas que no podían faltar. Hombres y mujeres solían fumar (los viajeros no dejan de señalar este hecho poco femenino a sus ojos y que viene directamente de la tradición indígena). El mate daba lugar a uno de los momentos de sociabilidad más fuertes de la jornada: en las madrugadas de la cocina, al salir al campo y bastante antes del "almuerzo" –merienda liviana, generalmente un churrasco, que se solía comer a media mañana–. Muchas veces, el resto de la jornada se pasaba en el campo y no se volvía ya hasta poco antes de la caída de la tarde.

El cuerpo, como el alma, tiene sus altibajos. ¿Cómo enfrentan la enfermedad estos hombres y mujeres campesinos? Curanderos y médicos no faltaban en ella; al contrario, diríamos que la campaña parece estar plagada de ellos. En un libro publicado en Buenos Aires en 1823, Reforma de la campaña, su autor nos habla en forma detallada de las dos categorías: "Hay unos adivinos profetas que curan males que Pedro, Juan o Diego de cincuenta leguas distantes les introdujo con el resuello o el pensamiento. Éstos son de mucho crédito y muy apreciables en la campaña, ya por su ciencia infusa, ya por la extravagancia de las medicinas que al humano cuerpo aplican. Médicos hay de otra clase más superior y éstos son tan indiferentes y tiranos con la humanidad que hay vecinos que solo en la agonía los llaman".³⁶

Los médicos rurales –entre los cuales se destacó justamente Francisco Javier Muñoz– no serían muchos y el Tribunal del Protomedicato (más tarde Tribunal de Medicina) intentaba poner un poco de orden en la aceptación de nuevos practicantes. Pero era obvio que no se podía hacer mucho

en este sentido. En realidad, la línea que separa a los "curanderos" de los "médicos", como es de imaginar, era muy tenue.

En 1816, en la Guardia de Luján ejercía un médico de nombre Juan Méndez; sus pacientes lo llamaban "curandero" y él se autotitula en sus escritos "Profesor de Medicina". El propio Cosme Argerich fue llamado a testimoniar y señala que éste había pasado brevemente por las aulas del Instituto Médico –se refiere al Instituto Médico Militar que Argerich fundó y dirigía–, pero que no estaba capacitado ni medianamente para ejercer esas funciones. Las dos petacas que se le embargan albergan las medicinas usuales de la época (quinua, vinagre, jalapa, cordiales, azufre, etcétera) y posee asimismo algunos volúmenes de medicina y un cuaderno de instrucciones para la vacuna.³⁷ Y si bien no se hallaba entre sus libros el célebre recetario de Mandouti, muy difundido en el Río de la Plata (conocemos una edición hecha en Montevideo en 1837),³⁸ este bagaje de medicinas y de libros parece el típico de un médico rural de la época.

Pero, obviamente, más usuales eran los curanderos, tanto hombres como mujeres. En 1843, el inglés que se oculta bajo el nombre de Frank Pedlington nos habla de una pulpera de Chascomús, doña Serafina, que era una célebre curandera "cuya fama de habilidosa alcanzaba muy lejos" y alaba abiertamente su honestidad, su filantropía y su "amor al género humano", como asimismo su habilidad y su perseverancia.³⁹ Aun para este inglés, que suspiraba por hallarse en Picadilly Circus, la actividad curativa de esta mujer resultaba completamente adaptada a las duras condiciones de la vida rurales de esos años. Evidentemente, ella también debería saber curar "el mal de ojo" y los hechizos hechos a "distancia" de los que habla el autor de Reforma de la campaña.

Por supuesto, con demasiada frecuencia, la habilidad de curanderos o médicos no podía impedir la muerte. A la mayor parte de los hombres y mujeres de la campaña, cuando ésta llegaba, se los velaba en "las casas", aprovechando la ocasión para invitar a la vecindad a una reunión: se los enterraba después en el campo, bajo un árbol (para los vecinos más destacados el velorio terminaba en el cementerio cercano al poblado) sin ningún ataúd y con sus pobres ropas de mortaja, dejando como único testigo una humilde cruz de palo...

Viejas tradiciones

¿Qué nos dejan estas rápidas pinceladas acerca de la vida privada de viejas tradiciones los campesinos bonaerenses? Ante todo, la reafirmación de un hecho banal: no hay hombres y mujeres sin vida social, y pese a la imagen de "desierto" y a las bien reales distancias, la sociabilidad campesina era fuerte y densa. Además, esa sociabilidad estaba intensamente teñida por las viejas culturas campesinas del Interior y del Litoral, vehiculizadas por las constantes corrientes migratorias. Si existió –como creemos– una cultura campesina pampeana, ésta no puede desligarse de sus hondas raíces surgidas de esas viejas tradiciones. Tradiciones que, a su vez, hallan mestizadas raíces castellanas, indígenas y también africanas. La singularidad de nuestra habla –partiendo del che que tanto nos distingue hasta algunos vocablos que son hoy tan ciudadanos como pucho, ropa, cancha o morocha–, una parte de nuestros hábitos alimentarios, nuestra música y muchos otros aspectos de nuestra cultura han sido fuertemente influidos por este proceso.

Y el lector advertirá que el cuadro aquí esbozado se asemeja entonces bastante al que podría pintarse para la campaña chilena o mexicana de la época, *mutatis mutandis*. En efecto, pese a los esfuerzos de la generación de Caseros –que hizo todo lo posible para borrar en sus escritos la existencia de ese sustrato cultural pensado como un atraso–, la vida social de la campaña bonaerense hasta fines del período se asemejaba bastante al de las restantes áreas rurales de la América ibérica.

Notas

1. Éste era el nombre genérico con que se conocían las casas de los habitantes de la pampa. Una "población" podía ser un rancho, una casa con techo de teja, una pulpería, una tahona, etc. También se les decía –como hoy en día– "las casas" cuando se hacía referencia a la propia habitación.

2. Hay ahora una extensa bibliografía sobre el problema de las migraciones del Interior, Chile y Litoral, la Banda Oriental y el Paraguay, en relación con la dinámica poblacional de la campaña bonaerense. Véase Judith Farberman, "Migrantes y soldados. Los pueblos indios santiagueños en 1786 y 1813", Cuadernos del Instituto, Ravignani 4 (1991). Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras; "Familia, ciclo de vida y economía doméstica. El caso de Salavina, Santiago del Estero, en 1819", Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani" 3ª serie, 12 (1995), pp. 33-54, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras; *Famiglia ed emigrazione: Santiago del Estero 1730-1820*, Repubblica di San Marino, Scuola Superiore di Studi Storici, Università degli Studi, 1995; José Mateo, "Migrar y volver a migrar. Los campesinos agricultores de la frontera bonaerense a principios del siglo XIX", en J.C. Garavaglia y J.L. Moreno (comp.). *Población, sociedad, familia y migraciones en el espacio rioplatense. Siglos XVIII y XIX*, Buenos Aires, Ed. Cántaro, 1993; J. C. Garavaglia, "Paz, orden y trabajo en la campaña: la justicia rural y los juzgados de paz en Buenos Aires, 1830-1852", *Desarrollo Económico*, vol. 37 (146, 1997). Hemos contado algunos itinerarios de migrantes en J. C. Garavaglia y R. Fradkin, *Hombres y mujeres de la colonia*, Buenos Aires. Sudamericana, 1992.

3. Para una definición de todas estas categorías, consúltese J. C. Garavaglia y J. Gelman, "Rural History of the Rio de la Plata 1600-1850: Results of a Historiographical Renaissance", *Latin American Research Review*, vol 30, 3 (1995).

4. Se llamaba "ramada" o "enramada" a un alero en donde generalmente, en las casas campesinas del Interior, estaba el telar de la dueña de casa.

5. Véase S. Mallo. "Justicia, divorcio y malos tratos a fines del siglo XVIII", mimeo, Buenos Aires, 1989.

6. Llamamos aquí hacendados a los grandes propietarios y no estancieros, pues hasta fines del período la palabra estancia se usa fundamentalmente para una explotación pecuaria sin referencia a su extensión ni a la propiedad de la tierra.

7. Sobre algunos aspectos de la vida religiosa en la campaña, consúltese M. E. Barral, "Una cofradía religiosa en la campaña bonaerense. Pilar, fines del siglo XVIII y principios del XIX", mimeo, 1995 y "La iglesia en la sociedad de la campaña rioplatense a partir de una práctica poco conocida: limosna, limosneros y cuestores", mimeo.

8. J. P. y G. P. Robertson, *Cartas de Sud-América. Andanzas por el Litoral Argentino, (1815-1816)*. Buenos Aires, Emecé, 1950, tomo I, p. 170.

9. Señalemos que el hecho de que el aspirante a peón tuviera tropilla era tan habitual que, cuando ocurría lo contrario, se solía señalar "peón de a pie" (cf. Archivo General de la Nación [en adelante AGN] X-21-7-1, 1838).
10. "Agregado": se trata generalmente de un varón —también puede ser una mujer y sus hijos— que son albergados en la casa a cambio de cierta colaboración. Los matices y las situaciones concretas son muy variables, desde una relación cuasi contractual, hasta el parentesco.
11. A veces, una multitud se reunía en estas expediciones, que tenían mucho de jolgorio. El alcalde de Arrecifes en 1809 nos dice que después de "reunir a todas las gentes de todo este vezindario", acabó exactamente con 2614 perros. AGN-IX-19-6-1, fjs. 651.
12. M. Pelliza. Historia argentina, Lajouane Editorics, Buenos Aires, 1888.
13. P. Mantegazza, Viajes por el Río de la Plata y el interior de la Confederación Argentina, (1859-1861), Universidad de Tucumán, 1916.
14. G. Daireaux, Tipos y paisajes criollos, Buenos Aires, Agro, 1945.
15. La antigüedad de este nombre para las carreras de caballos se remonta a la Reconquista de Castilla.
16. AGN-Criminales B-1, expediente I [la bastardilla es nuestra].
17. AGN-IX-19-6-4, fjs. 823-823 vta.
18. F. J. Muñiz, Escritos científicos, Jackson. Bs. As., s/f. Muñiz había nacido en 1795 en San Isidro, donde su padre poseía una chacra; estudió medicina con Cosme Argerich y fue periodista en los años veinte, llegó a ser cirujano mayor del Ejército antes de trasladarse a vivir y ejercer en Luján. Muere en Buenos Aires en 1871, durante de la epidemia de fiebre amarilla. En la cita hemos hecho una selección de ciertos pasajes, pues el texto completo tiene más de cincuenta páginas; los subrayados son de Muñiz.
19. V ase AGN-X21-7-2.
20. Adolfo Prieto, El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna, Buenos Aires, Sudamericana, 1988. pp. 109-111, señala la proximidad...
21. Archivo Municipal de San Antonio de Areco [en adelante AMSA] Juzgado de Paz, caja 22.
22. Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires. La Plata, 34-4-65-38.
23. J. A. B. Beaumont, Viajes por Buenos Aires. Entre Ríos y la Banda Oriental (1826-1827), Buenos Aires, Hachette, 1957.
24. AGN-X-21-7-1.
25. AGN-Sucesiones 6789.

26. AGN-X-21-7-1.

27. AMSA, Juzgado de Paz, caja 22.

28. AGN-X-21-7-1.

29. AGN-X-21-6-1.

30. Clavero, Institución histórica del derecho, Madrid. Marcial Pons, 1992.

31. J. Mateo. "Bastardos y concubinas. La legalidad conyugal y filial en la frontera pampeana bonaerense. Lobos. 1810-1869", Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", 3ª época, 13 (1996) y J. L. Moreno y J. Mateo, "El redescubrimiento de la demografía en la historia económica y social". Anuario del IHES, 12 (1997), Tandil.

32. G. Daireaux. op. cit

33. Las últimas dos citas están tomadas de AGN-X-21-6-4.

34. AGN-X-21-7-7.

35. AGN-Criminales B-1, exp. 14.

36. El libro fue escrito por un misterioso "Joven P. Ramírez"; sólo hemos podido descubrir que se llamaba Pablo Ramírez y que publicó además un panfleto satírico, Los locos son los mejores racionadores.

37. AGN-Criminales; L-M-1.

38. Recetario Medicinal del célebre Dr: Mandouti, médico del siglo pasado en la República Argentina, Imprenta del Universal, Montevideo, 1837.

39. Correa Morales de Aparicio, "Los escritos de Frank Pedlington", Anuario de la Sociedad de Historia Argentina I (1940), Buenos Aires.

Una revolución en las costumbres: las nuevas formas de sociabilidad de la elite porteña, 1800-1860

Jorge Myers

Un hecho central plasmó el carácter de la vida social y cultural del Río de la Plata en la primera mitad del siglo XIX: la Revolución. La vida privada tanto como la pública se vieron conmovidas hasta sus cimientos por el proceso de transformación social y política que ella impulsó. Las esferas de lo público y de lo privado, que en las últimas etapas del Antiguo Régimen habían comenzado a cobrar mayor autonomía entre sí, experimentaron entonces una interrupción en la tendencia que parecía conducir ineluctablemente hacia una mutua y más nítida segregación. Más aún, como consecuencia de la presión permanente que la Revolución ejercía sobre la sociedad y que se traducían en una incesante movilización de sectores muy amplios tanto como en una progresiva politización de todos los ámbitos de la vida común, lo público tendió entonces a devorarse lo privado, no sólo reduciéndolo a un espacio mínimo de la experiencia individual y colectiva sino resignificándolo en todas sus características propias. En un movimiento progresivo que hallaría dos instancias de plenitud alternativas –aquella propuesta por los seguidores del régimen rosista, y aquella otra impulsada por los jóvenes miembros de la Generación del '37 en su fase "socialista" y facciosa–, los valores que sustentaban los comportamientos pertenecientes al ámbito de lo privado tendieron a fundirse–en una relación de clara subordinación– con los valores republicanos y partidistas que entonces comenzaban a cimentar el espacio de lo público en los nuevos estados del Río de la Plata. El espacio de lo privado, fortalecido en los países europeos más desarrollados como consecuencia de las transformaciones inauguradas por la progresiva instauración de la sociedad de mercado, y que hallaría una expresión paradigmática en el nuevo culto al "yo" propuesto por los movimientos románticos surgidos en las primeras décadas del siglo, experimentó en el Río de la Plata en aquella misma época una suerte de eclipse parcial. No resultaría quizás del todo osado suponer que esa divergencia haya constituido uno de los turning-points más significativos en la historia cultural de la región.

Otra de las consecuencias directas de la Revolución había sido el desmantelamiento del sistema comercial español, que dio inicio a una progresiva integración de la región en la economía atlántica hegemonizada entonces por Gran Bretaña y a una consecuente profundización del desarrollo local de la estructuración social típica de la sociedad comercial moderna. Las dinámicas económicas y sociales tendientes a reforzar la cristalización y autonomización de una esfera privada –de los lazos domésticos, los afectos, del despliegue de las zonas "transparentables" de la intimidad– no sólo estuvieron presentes en el Río de la Plata después de la Revolución, sino que su profundización fue motorizada por las consecuencias que esa apertura del mercado trajo aparejadas.

En este doble movimiento inaugurado por la Revolución reside su paradoja. Por un lado, la movilización política –que pronto desembocaría en una lucha facciosa de características cada vez más holistas–, propendiendo a restringir y a socavar los espacios estrictamente "privados" de la existencia, conmovió, incluso, a aquellos santuarios sagrados de la intimidad burguesa, los hogares privados presididos por sus respectivas matronas –madres, esposas, hijas y hermanas–,

que en lugar de ofrecer un refugio ante la tormenta se convirtieron ellos mismos en volcanes pasionales de la política local. Contemporáneos como el indudablemente algo "estirado" general Soler se quejarían una y otra vez de la movilización política de las mujeres y de la transformación de las "casas de familia" en vivaques militantes de la política de facciones. Todos los ámbitos de la vida privada –desde perspectivas de las elites– parecían sucumbir ante la movilización política permanente que había desencadenado la Revolución, transformándose así en objetos de la acción explícita de un Estado que se sentía impelido a moldear costumbres y prácticas que una sociedad civil imperfecta y parcialmente pulverizada no estaba en condiciones de hacer.

Por otro Lado, en cambio, la experiencia social y cultural de la elite estuvo progresivamente marcada por la expansión de la sociedad de mercado, que tendió a consolidar ámbitos de la vida social que se suponían claramente demarcados de aquellos que conformaban el espacio de lo público: ámbitos cuya legitimidad derivaba al menos tanto de la nueva concepción más radical de "propiedad privada", como de la noción moderna de "individuo" que comenzaba a emerger del confuso entramado ideológico vehiculizado por la Revolución. En la etapa rivadaviana se registraría el comienzo de la articulación de un denso entramado de asociaciones "privadas", cuya acción debía definir un espacio intermedio entre el Estado y la sociedad. Los publicistas rivadavianos suponían que en esas asociaciones debería desenvolverse con más vigor la actividad autónoma de los individuos –cuya pertenencia a la elite constituía un supuesto implícito–, quienes, al hacerse cargo de funciones hasta entonces reservadas al Estado, contribuirían a cimentar la esfera privada. Aquellos ámbitos –monopolizados por miembros de la elite– ofrecerían en la década del 20 un conjunto de recintos idóneos en los que se pudiera ensayar la creación de nuevas formas de sociabilidad que fueran simultáneamente compatibles con el ideal moderno del individuo autónomo o privado y con el nuevo espíritu republicano. El carácter efímero de la mayoría de ellos trasluce, sin embargo, la fuerza con que aquellas dinámicas contrapuestas que la Revolución había iniciado seguían obstaculizando tanto la elaboración de lo público como la construcción de una esfera de lo privado. No obstante ese fracaso inicial, sucesivas nuevas formas de sociabilidad representarían el medio predilecto por el cual la elite rioplatense buscaría, insistentemente, hallar alguna solución a ese conundrum revolucionario que, derivando en una combinatoria de dinámicas incompatibles, había producido aquel Leviatán enigmático, aquella esfinge que tres lustros y medio más tarde estaría aún convocado a interrogar Sarmiento.¹

De la vieja a la nueva elite

Rotos los lazos que vinculaban el Virreinato del Río de la Plata con España, la reconfiguración de las relaciones de poder que la creación de un nuevo Estado imponía necesariamente modificó también el carácter y las funciones de la elite local. En el Antiguo Régimen el orden se había asentado sobre la noción de jerarquías estables que se relacionaban más con la sociedad en su conjunto que con los individuos, presentando de esa manera cierto cariz corporativista y estamental. La pertenencia a identidades socialmente constituidas, como la casta, el linaje, o la corporación, definía los privilegios y las obligaciones, los prestigios y el poder de los individuos. La Revolución, en cambio, había instaurado un proyecto político apoyado en un conjunto de ideologemas radicalmente opuestos a los de la sociedad colonial. Entre los más significativos se hallaban la postulación de un conjunto de derechos básicos que pertenecían naturalmente a los individuos; el reemplazo de las teorías

corporativistas que definían el cuerpo social de la Monarquía por diversas interpretaciones contractualistas o jusnaturalistas de la soberanía, y –en relación estrecha con estos dos núcleos ideológicos– la adopción de una concepción republicana de ciudadanía (aun por aquellos revolucionarios que deseaban preservar la forma monárquica de gobierno).

En este contexto intelectual y cultural transformado, la noción misma de "elite" no podía sino experimentar algún cambio. En la creencia de la mayoría de la población, la pertenencia a ella dependía ahora fundamentalmente de la posesión de algún mérito individual reconocido por los demás miembros de la sociedad, como la acumulación de riquezas, de capital social y/o de poder. Pero el mérito al que se aludía con mayor frecuencia –al menos durante la primera mitad del siglo– tendió a ser fundamentalmente político, como aquel otorgado por los "servicios prestados a la causa de la Revolución" (servicios que en los años de lucha facciosa más intensa serían asimilados demasiadas veces a aquellos prestados a la causa unitaria, federal o rosista). La nueva elite que paulatinamente emergía de la convulsión revolucionaria –en Buenos Aires, pero también en diversas provincias del interior se legitimaría en su condición, sin importar cuáles podían ser los factores materiales que le permitían ocupar un espacio encumbrado en la sociedad, por su compromiso con la causa revolucionaria y con los valores promovidos por ella.² Si para los historiadores de hoy el cambio social más evidente fue el que tuvo lugar entre los integrantes concretos de la elite rioplatense durante el pasaje del Virreinato a la República –recambio de personas pero también de grupos sociales–, aquel que se imponía con mayor fuerza entre los contemporáneos de la Revolución era el de las transformaciones ideológicas y culturales que cuestionaban su propia legitimidad en el nuevo orden republicano.³

Así como la característica predominante en la década revolucionaria había sido la inestabilidad y las transformaciones repentinas y efímeras, aquello que se perfilaría cada vez con mayor nitidez en los lustros siguientes a la "anarquía del año '20" sería la progresiva estabilización de esa elite, su sedimentación paulatina dentro del nuevo surco que el torrente revolucionario había abierto en el suelo cultural argentino. Esa creciente consolidación no se produjo, sin embargo, sin despertar recelos y resistencias entre la masa de la población, y en especial entre aquellos sectores que se percibían a M. mismos como los más perjudicados por el ordenamiento social vigente –los pobladores menos pudientes de la campaña, los orilleros de la ciudad de Buenos Aires, los mulatos, los libertos, los antiguos "castas"–. Estos mostrarían en los tiempos sucesivos una predisposición demasiado rápida a responder a los discursos que en un lenguaje republicano y populista retrataban la ilegitimidad de esa elite y de sus privilegios. En un campo político-cultural permeado de diatribas contra "los aristócratas", "los círculos", "los privilegiados" o simplemente "los ricos", en cuyo interior resonaban aún las demandas populares desencadenadas por la Revolución, la nueva elite surgida de su triunfo se hallaría obligada a asumir una doble tarea: la de su propia constitución, y la de legitimar esa constitución en un ámbito que no le era necesariamente propicio. Por ende, en ella se afirmarían los discursos y las prácticas que enfatizaban la ilustración y el mérito como "distingos" legítimos en una sociedad republicana, mientras se recusaban simultáneamente los mecanismos de reconocimiento preferidos por las elites del Antiguo Régimen.

Nueva sociabilidad

En estrecha relación con esta problemática acuciante, las prácticas de sociabilidad (hábitos de reunión y esparcimiento, modalidades de asociación para fines públicos o semipúblicos) y los principios sobre los que se asentaban, adquirieron una importancia creciente para la nueva elite porteña en los años 20 y 30 (como también lo hicieron en las provincias interiores de mayor complejidad sociocultural). Dos tópicos recurrentes dominarían esta situación: uno de ellos relativo a las condiciones constitutivas de la propia elite y de su lugar en la sociedad recién "emancipada"; el otro anclado más bien en el imaginario social protoliberal de la época y que refería a la sociedad en su conjunto. Uno y otro corresponden, respectivamente, a la "problemática ilustrada" y a la "problemática contractualista".

Por un lado, serían sometidas a crítica las prácticas de sociabilidad juzgadas anacrónicas o que se suponían de algún modo reñidas con el nuevo ideario ilustrado y revolucionario. Por otro lado –y este tópico ejercería mayor fuerza en la constitución de un discurso referido a la "sociabilidad"–, se exigiría la promoción de formas de asociación por parte del propio Estado que sirvieran para morigerar los efectos más perniciosos de una Revolución cuyo resultado más evidente en las décadas del 20 y del 30 era el de haber disuelto el antiguo vínculo social sin generar nuevas formas de unión colectiva que moderaran el ímpetu disolvente del nuevo individualismo doctrinario.⁴ Para publicistas como Ignacio Núñez, por ejemplo, la tarea que reclamaba la hora presente no era simplemente la de reformar las costumbres y prácticas de sociabilidad, sino la de crear formas de sociabilidad en un mundo desprovisto de ellas. En el caso de Núñez, esa ausencia remitía ante todo a las condiciones sociales propias del orbe hispano, dominado a su juicio por principios de exclusividad familiar y recogimiento individual, que contrastaban flagrantemente con aquellas que en los dos estados de origen inglés habrían permitido un desenlace exitoso a sus distintas experiencias revolucionarias. Para otros publicistas, en cambio, el individualismo exacerbado que habría alimentado la "carrera de la revolución" no era tanto español en su origen cuanto revolucionario. En ambos casos, se le pedía al Estado que interviniera sobre la sociedad creando por ley aquellos espacios que la sociedad –que la elite, más bien, ya que era en ella en la que pensaban casi exclusivamente estos publicistas– mostraba ser incapaz de crear por sí sola. La conclusión más radical a que tendería ese tipo de diagnóstico era que la vida argentina habría sido retrotraída a una situación enteramente asocial. Tanto para los publicistas ilustrados de la etapa rivadaviana como para los escritores románticos una década y media más tarde (y también para más de un publicista rosista, aunque procesaran esta visión dentro de una matriz interpretativa muy distinta), la promoción de la sociabilidad de los sectores de elite se presentaba como una de las tareas más urgentes que debería resolver el Estado, y de cuya resolución dependiera la supervivencia misma de una sociedad independiente en el Río de la Plata.

Aquellas manifestaciones de sociabilidad en las cuales los miembros de la elite se reconocían mutuamente como tales siguieron correspondiendo en líneas generales a cinco grandes zonas de la experiencia social y cultural rioplatense: 1) la sociabilidad doméstica y semiprivada, 2) los espectáculos públicos y el uso de los espacios de esparcimiento urbanos, 3) la interacción semipública de los cafés, 4) la actividad "corporativa", y 5) el nuevo marco de las asociaciones políticas o semipolíticas surgidas como parte del proceso inaugurado por la Revolución. Las dos primeras corresponden al universo de la experiencia "privada"; a un tipo de experiencia cuya

dinámica de desarrollo no debió variar demasiado en el pasaje del Antiguo Régimen a la República. Tanto las formas de sociabilidad que hallaban su escenario predilecto en las casas de las familias como aquellas otras, que aunque se desarrollaban en espacios públicos, abiertos al cruce y a la mezcla social, tenían como principales protagonistas a las unidades familiares –recogidas sobre sí mismas, cuya actividad se dirigía más hacia su interior que hacia el entorno social más vasto que las circundaba– han sido incluidas dentro de la categoría de la "experiencia privada", para distinguirlas de aquellas otras actividades y prácticas que privilegiaban las relaciones hacia fuera de la unidad socio-doméstica. Los tres últimos ítems, en cambio, pertenecen a una esfera de la experiencia marcada visiblemente por las transformaciones sociopolíticas inauguradas por la Revolución: el tipo de cambio producido en ellas respondería más a la implementación progresiva de nuevos procesos sociales y políticos que a un patrón de desarrollo que podría denominarse "inercial" o "sedimentario". Ello se debió a que fueron –en un principio– las modalidades de "lo público" las más inmediatamente alcanzadas por los procesos de transformación puestos en marcha por el movimiento contra las autoridades tradicionales del Virreinato y –eventualmente– contra España y su monarquía.

Sociabilidades domésticas y círculos privados

El ámbito de sociabilidad por excelencia de la elite rioplatense fue el espacio interior del propio hogar, antes y después de la Revolución. En primer lugar, los miembros de aquella elite –comerciantes, hombres públicos, hacendados, o meros publicistas– participaban de los placeres cuestionables de la vida doméstica. Inmersos en una red de relaciones familiares que los ponía en relación con una multitud de otros individuos, los hombres y mujeres de la elite raras veces pudieron llegar a conocer la experiencia moderna de la soledad. En los principales hogares de Buenos Aires aún se conservaba la costumbre clientelística de mantener parientes pobres y agregados bajo un mismo techo con los miembros –por lo general también muy numerosos– de la familia nuclear. Algunos hogares porteños contaban con más de cincuenta personas –incluyendo esclavos, empleados y huéspedes permanentes–, y si bien la tendencia secular impondría una progresiva disminución de aquellos números abultados, la primera experiencia social de los integrantes de las "familias decentes" seguiría siendo la de su inserción, desde la cuna, en una amplia red de parientes, conocidos y subordinados, que rodearía y acompañaría al individuo durante todo su periplo vital. El cambio de actitud acerca de esta institución social, en los primeros años del siglo XIX, aparece registrado con precisión en la correspondencia privada de Felipe Arana. Al escribirle a su suegro y socio comercial Francisco Antonio de Beláustegui, Arana no podía evitar descargarse con vehemencia: "Nada más impropio y coercitivo del orden doméstico que la franca hospitalidad a los extraños, y comúnmente al paso, que distrae de las primeras atenciones, produce excesos que no puede prevenir la más sutil prudencia: ya se cuentan en nuestra familia dieciocho huéspedes entre amos y esclavos, y en ocasiones se aumenta este número con tal insolencia que llega a noticia de mi señora Da. Melchora cuando nos sentamos a la mesa porque mi primo Juan Antonio en sus viajes de Montevideo se arroga la licencia de hospedar a cuántos quiere y entre ellos algunos muy poco dignos de hacerse con nosotros ya por su poca educación, ya por su demasiada liviandad sin distinguir las gentes con que tratan, ni la casa en que viven, tanto más notable cuanto que la localidad de la casa hace público cualquiera irregular manejo y proceder, y aunque yo con modos indirectos se los he increpado a ellos mismos, su ningún pudor los ha hecho indiferentes a mis

insinuaciones [...]. Yo le protesto a Ud. que estoy ruborizado de presenciar la incomodidad en que viven las niñas, y aún excité a la apreciable Ignacia a que se pasase a mi cuarto por ser el de ésta alojamiento de Don Juan Cea quien como un maricón, tuvo la ninguna delicadeza de admitirlo personando así en lo interior muchas cosas de que tal vez Ud. que es el padre huiría, y en el ínterin su propia hija en el aposento de mi señora Da. Melchora sujeta al registro de los criados que pasan al servicio de lo interior; ni tiene un cuarto en que vestirse si no apela al de sus hermanas [...]. Mientras tanto los niños, incluso Pancho, viviendo con la criada Luisa en una pieza reducida hasta el número de siete, están expuestos a peligrosas enfermedades por el aire infestado que precisamente respiran cuando están en sus camas".⁵

En el interior del hogar de elite se articulaban redes sociales muy, complejas que incidirían luego sobre la vida comercial o política de la ciudad: sin embargo, como se desprende de las quejas del futuro ministro de Rosas, ese hogar era considerado un ámbito eminentemente privado, un espacio "sagrado" que debía estar al resguardo de los peligros que presentaba el mundo exterior, un mundo -como también señala la abundante correspondencia comercial de Arana- golpeado por la guerra y la revolución.

Si en las casas de elite se formaban los vínculos sociales primarios -aquellos determinados por el parentesco o por el matrimonio-, en ellas también discurriría una porción importante de la "vida social" de la época. Desde la última etapa del Virreinato se había comenzado a difundir la moda francesa de los "salones", que en el pequeño universo porteño tendió a resumirse en la figura más modesta de las "tertulias".⁶ Éstas -según el testimonio de más de un viajero- manifestaban un estilo llano, sin mayor formalidad. Mientras que en países como Inglaterra o Francia la progresiva complejización de los modales y de las formas sociales había llevado a reforzar el carácter exclusivo de los círculos aristocráticos -nobleza, alta burguesía, gentry- de principios del siglo XIX, la costumbre rioplatense era más simple y menos cuidadosa en cuanto a los requisitos que se exigían para ser admitido en el círculo de los contertulios que amenizaban las noches en más de una casa de elite. Entre los muchos testimonios que podrían citarse, puede destacarse el de Samuel Haigh -referido a los años en que Pueyrredón era Director Supremo de las Provincias Unidas- por el detalle y la precisión de su retrato:

"La sociedad en general de Buenos Aires es agradable: después de ser presentado en forma a una familia, se considera completamente dentro de la etiqueta visitar a la hora que uno crea más conveniente, siendo siempre bien recibido; la noche u hora de tertulia, sin embargo, es la más acostumbrada. Estas tertulias son muy deliciosas y desprovistas de toda ceremonia, lo que constituye parte de su encanto. A la noche la familia se congrega en la sala llena de visitantes, especialmente si la casa es de tono. Las diversiones consisten en conversación, valsar, contradanza española, música (piano y guitarra) y algunas veces canto. Al entrar, se saluda a la dueña de casa y ésta es la única ceremonia; puede uno retirarse sin formalidad alguna; y de esta manera, si se desea, se asiste a media docena de tertulias en la misma noche".

Aquellas tertulias que se aproximaran al ideal del "salón" al estilo francés fueron aparentemente escasas, hasta el punto de que, en la memoria colectiva de la elite porteña, aquellas animadas por la muy desenvuelta Mariquita Sánchez de Mendeville aparecieran destacadas por encima de las demás.⁷ Hay, sin embargo, también testimonios acerca del "salón brillante" animado por

Bernardino Rivadavia y su esposa cuando él era ministro, y si bien el carácter literario e intelectual del original francés no fue demasiado común en Buenos Aires, en una época tan tardía como la década del 70, habrían existido, no obstante, algunas otras tertulias con estas características –por ejemplo, aquella del acaudalado Miguel Olaguer Feliú (descendiente del Virrey) en cuya casa el atractivo principal era la figura volteriana de Juan María Gutiérrez.⁸

La estación social porteña estuvo puntuada por una larga serie de bailes, de fiestas, y de reuniones privadas en las casas de las principales familias. En esas reuniones los concurrentes revalidaban sus títulos de pertenencia a la elite, y tejían lazos de sociabilidad que por su mismo carácter informal tendían a ejercer un influjo poderoso en la vida pública del nuevo Estado. Conviene subrayar que en una sociedad en la que los roles sociales estaban fuertemente escindidos por género, tales reuniones constituían el ámbito por excelencia de las mujeres, el único espacio en el que ellas podían participar abiertamente y de un modo que pareciera acercarse a cierta "igualdad". Las "dueñas de casa" imponían el "tono", el estilo social que debía regir; y esa tendencia que había venido insinuándose desde comienzos de siglo llevaría a que el hogar rígidamente patriarcal en sus formas tanto cuanto en su fondo pareciera a los escritores de la generación romántica de 1837 un incomprensible anacronismo. Más aún, allí también podían ejercer aquellas damas su influencia no siempre demasiado sutil sobre los protagonistas de aquel espacio público del que estaban formalmente excluidas, el de la política. Para las mujeres de elite, las reuniones privadas ofrecían una oportunidad y un medio por el cual hacerse oír –respecto del destino de los hijos y maridos en primera instancia, pero también respecto de la marcha de los asuntos generales del Estado–. Ese ámbito iría ampliándose progresivamente en el transcurso de la primera mitad del siglo hasta incluir como una suerte de natural prolongación un recinto del cual también estaban por regla general excluidas las mujeres, pero que se iría convirtiendo –por razones materiales bastante evidentes– en espacio para la celebración en mayor escala de las reuniones sociales de la elite. Ese recinto era el de los clubes, que, a partir de la fundación del Club del Progreso en 1852, proliferarían en las décadas siguientes. El ámbito de recogimiento formado por la "casa de familia" comenzaría entonces a ceder su predominio, como ámbito de sociabilidad, a otros de carácter más "público", en tanto que su núcleo correspondía menos a la unidad familiar "exclusiva" que a la "clase".

Todo tipo de reunión y evento se desenvolvería en esos clubes, pero en la imaginación social de la época ellos se distinguieron sobre todo por los bailes suntuosos que allí se organizaban. La descripción consignada por T. Woodbine Hinchliff en su viaje al Plata en 1861 es representativa, a pesar de las declaraciones en sentido contrario formuladas por este autor:

"Yo estuve en el baile dado por el Club del Progreso en sus propios y hermosos salones, pero, aunque no se ahorraron trabajos para que el baile tuviera el más completo de los éxitos, con todo pareció advertirse la falta de la animación y el entusiasmo que suele darse en tales ocasiones [debido a la situación de preguerra que se vivía en vísperas de Pavón]. [...] La moda en Buenos Aires exige que nadie vaya a un baile público de esta naturaleza antes de la media noche; y como llegáramos una media hora después de la indicada, nos hallamos con que éramos casi los únicos en el salón. Esto es muy de notar porque la hora del té (las cinco) es la hora acostumbrada para cenar, y las señoras que deben ir a un baile se ven obligadas a dormir dos o tres horas antes de vestirse. Los salones estaban hermosamente decorados y adornados con flores; la orquesta,

perfecta y numerosa, y todo hermosamente presentado. Las mujeres son justamente celebradas por su belleza y elegancia [...]. El pasearse, sin embargo, en los salones parece más preferible que bailar a la manera encantadora de Europa, y aunque el salón de baile se encontraba casi lleno, no era raro encontrar solamente dos o tres parejas bailando, mientras la orquesta ejecutaba con toda su fuerza un vals muy popular”.⁹

Sociabilidades privadas a los espacios de uso público

Esa extensión de las prácticas de sociabilidad "domésticas" hacia otros ámbitos más públicos representaba una prolongación de comportamientos muy arraigados desde la Colonia, que si bien habían experimentado cierta merma como consecuencia de la agitación popular inducida por la Revolución, nunca habían desaparecido del todo. La elite porteña, al igual que sus émulas provinciales, utilizaba todos aquellos espacios públicos que ofrecía el entorno urbano para su esparcimiento. El principal de ellos fue siempre el teatro –dramático y musical– que debió competir por la preferencia de los porteños con los espectáculos deportivos –las corridas de toros, luego reemplazadas en el gusto de elite por las carreras de caballo–. Finalmente, en un plano de mayor informalidad, los paseos públicos, las plazas, la orilla del río y otros lugares amenos de la ciudad atraían la concurrencia asidua de la elite local.

El teatro constituyó una de las manifestaciones más significativas en la construcción de un imaginario social durante la primera mitad del siglo XIX. Su historia es la de una progresiva diferenciación entre un público "culto" y refinado y otro "rústico", iletrado, popular. En el teatro construido en Buenos Aires en 1792 se mezclaban promiscuamente todos los sectores sociales, aunque es de suponer que aquellos representantes del "bajo pueblo" que concurrían a las representaciones escénicas provinieran de los sectores más altos, de aquellos que podrían quizá denominarse "aristocracia orillera".¹⁰ Algunos de los viajeros anglosajones refieren el disgusto que les provocaba la contigüidad de personas de color en una misma sala, mientras otros acotaban que un disgusto aun mayor era el que les provocaba aquella otra práctica "extraña" de segregar a las mujeres de los hombres en el interior del teatro durante las funciones.¹¹ Esa mezcla social en los teatros, como también en otros ámbitos, servía, sin embargo, para escenificar la existencia concreta de la elite. En su vestimenta, en sus modales, en sus actitudes ante el espectáculo que observaban, ésta se exhibía como tal ante la masa de la población,¹² y rozándose corporalmente –como denunciara un testigo inglés– con esclavos y marineros y reconociéndose unos a otros en su diferencia.¹³

Ese ámbito fue convertido durante la primera década revolucionaria en objeto explícito del celo reformista que acompañaría la reformulación del pacto entre la elite gobernante y la masa de la población, entre quienes detentaban evidentemente ciertos "privilegios" y una ciudadanía que por definición no podía admitir la existencia de ninguno. Tres tendencias modularían ese ímpetu reformista. Una de ellas, que provenía de la etapa prerrevolucionaria, defendía la influencia moral que el teatro –sobre todo con relación al contenido de las obras representadas– ejercía sobre las costumbres. Aunque algunos testimonios revelan que la mezcla de públicos de distinta extracción social se debía en parte al carácter a veces grosero de la sátira representada, o a la tematización de cuestiones juzgadas demasiado risquées para los cánones de la época, el pedido de alguna forma de "moralización" del teatro tendía a enfatizar su carácter primordial de diversión exclusiva

de "las familias" de la elite.¹⁴ En estas expresiones reformistas aparecía –difuso y poco coherente, es cierto– un importante componente identitario de clase. En respuesta a estos reclamos, diversas medidas legales –que continuaban una tradición del Antiguo Régimen– serían implementadas por el Estado para someter las obras de teatro a cierta censura gubernamental en la década del 10, y a pesar de que esa presión permanente desde el Estado tendió a relajarse en el decenio siguiente –como contrapartida de las normas más tolerantes adoptadas por el elenco rivadaviano–, ello sería sólo para preparar el terreno a una reacción más decidida que hallaría su pleno cauce durante el segundo gobierno de Rosas.

Emparentada con esta tendencia hubo otra que privilegiaba la cuestión del "gusto". Elemento de diferenciación social por excelencia, el "buen gusto", cuya promoción constituía el principal objeto de la asociación teatral fundada en 1817, articularía desde un primer momento los valores más específicamente "de clase" –aquellos que definían la pertenencia a la elite– con otros que expresaban el ímpetu reformista de la Ilustración, basados en una concepción moderna del saber científico. Entre otras consideraciones, esa "Sociedad del Buen Gusto" enfatizaría la condición del teatro como "escuela de costumbres" y "vehículo de ilustración" para justificar la tarea de censura que proponía emprender.¹⁵ Precursora de otras asociaciones similares, la búsqueda de mejorar el "gusto" de las obras representadas traslucía la creencia implícita de que era la elite la que debía movilizar ese proyecto transformador, y no el público en general. Tanto la tendencia a imponer una censura "moralizadora" al teatro, como aquella que apuntaba sobre todo a transformar el "gusto", confluirían en una nueva concepción, que percibía en el teatro menos una mera diversión que un instrumento didáctico frente a una población mayoritariamente analfabeta. Esta nueva concepción, aludida en 1817, reiterada en los proyectos para el teatro de la era rivadaviana, y nuevamente invocada por Rosas en su ley de 1837 y por los miembros de la oposición romántica a principios de los años 1840, desembocaría, de un modo por así decirlo "natural", en la fragua de la politización que sometía sucesivamente todos los registros de la vida privada a su imperio.

En efecto, uno de los argumentos movilizados en 1817 para favorecer la creación de la "Sociedad del Buen Gusto" fue la necesidad de hacer del teatro un "órgano político". Esta concepción incidiría de manera creciente en la selección de las obras y también en la interpretación del rol general que debía asignársele a esa actividad pública. Entendido como instrumento primordial de propaganda –y empleado como tal en la lucha de facciones exacerbada entre los 20 y los 40– el teatro dejaría de ser desde todo punto de vista (salvo quizás el de la mera contigüidad física) un ámbito de sociabilidad compartida. En cambio, bajo la presión de esta nueva concepción, se convertiría en un lugar donde la "puesta en escena" de la elite abandonaba el mecanismo pasivo del espectáculo visual por el papel activo de la función docente.

El proceso recorrido por el teatro desde la Revolución hasta mediados del siglo XIX dibujaría así un periplo cuyo elemento determinante fue la transformación de un ámbito de sociabilidad que correspondía originalmente a la esfera de lo privado en otro integrado en forma superlativa a la esfera de lo público. Al mismo tiempo, ese magma igualitario que traslucía la mezcla de condiciones sociales en la platea del teatro porteño comenzaría a desglosarse, hacia la segunda mitad del siglo, en un público jerárquicamente heterogéneo. Para esa nueva imaginación sociocultural, el teatro, aunque siguiera soportando la concurrencia de personajes rústicos que ignoraban las convenciones que definían aquella actividad, constituía, sobre todo, un espacio

reservado a la fruición de una elite ampliamente adiestrada en el desciframiento de códigos culturales indudablemente complejos y no asequibles a la masa. Desde una perspectiva semejante, la presencia de elementos populares en el público representaba una intrusión, no la condición intrínseca de una configuración social republicana.

Como quiera que sea, ese público mixto también se encontraba en otros espacios de esparcimiento urbano, como la plaza de toros, que hasta su prohibición definitiva, en 1819, constituyó el principal espectáculo deportivo de que disfrutaba la población de Buenos Aires; o como los paseos y plazas de la ciudad. A ver "los toros" concurrían –al menos en las fiestas más importantes– muchas de las principales familias porteñas encabezadas por las autoridades locales. Ignacio Núñez cuenta haber visto en una de aquellas celebraciones taurinas al virrey Subremonte en compañía de su mujer; y poco antes de que decidiera su abolición definitiva, el Director Supremo Pueyrredón –según testimonio de Samuel Haigh– también solía ser visto asistiendo a "la fiesta de los toros". Patrocinada por la elite más encumbrada del Virreinato –española en su parte más visible–, no es del todo improbable que la decisión de proceder a su completa supresión haya estado motivada tanto por un sentimiento antiespañol cuanto por el deseo de realizar los ideales humanitarios de la Ilustración.¹⁶ De hecho, Núñez denostaba la tauromaquia en sus memorias como deporte de españoles –"los únicos en el mundo que conservaban esta costumbre"–, a la que contraponía el teatro, diversión que juzgaba más sana para las familias. Si aquella prohibición –acompañada, según Núñez, de la demolición de la Plaza de Toros– tuvo en el Río de la Plata más éxito que en la España borbónica, ello fue consecuencia de la mayor permeabilidad que, en el nuevo contexto social y cultural posrevolucionario, ofrecía el espacio de lo privado a los imperativos de lo público.

Esa prohibición también testimonia la mutación progresiva que afectaba la propia elite, ya que en aquella situación de fragilidad o de riesgo –en que, según muchos de sus miembros, se encontraba– ella propendería a elevar aquellos de sus títulos a una posición jerárquica que aún poseía legitimidad en el nuevo espacio de poder republicano. Desde esta perspectiva, la prohibición de "los toros" manifiesta, además del nuevo espíritu "patriótico", la identificación de la elite con los valores de la Ilustración. Más aún, comprueba su voluntad de aceptar, para reforzar su propia constitución, la necesidad de someterse a un proceso de autodisciplinamiento, que coartara su propio espacio cultural tradicional tanto cuanto el de los otros sectores sociales. Los procesos de disciplinamiento social –estudiados por José Barran para el caso uruguayo– representaron indudablemente un elemento decisivo en la articulación de una relación social jerárquica entre los sectores de elite y los sectores populares. La relación de jerarquía que implicaba suprimir, sobre la base de argumentos ilustrados, deportes populares como las corridas o las riñas de gallos, avala esta línea de interpretación. Pero así como la lucha ilustrada contra las instancias de "barbarie" pudo inscribirse claramente en este proceso más general, también lo hizo en otro igualmente importante desde la perspectiva de los mecanismos de constitución de la elite: aplicar a su propio cuerpo el rigor disciplinario y reprimir los impulsos compartidos con aquellos sectores de los cuales se deseaba diferenciar –movimiento que Juan Manuel de Rosas en sus reconstrucciones autobiográficas emblemataría tajantemente en su propia persona al postular la necesidad que sentía de someterse él mismo a los castigos impuestos en sus estancias, no para "igualarse" con sus peones, sino para conquistar un respeto que creara la distancia necesaria para poder gobernarlos.

También en las fiestas religiosas y civiles, o en sus paseos cotidianos por los espacios públicos de la ciudad, los miembros de la elite alternaban con otros sectores sociales. La Alameda –paseo público cuya construcción fue comenzada en tiempos del Virreinato y en el que seguían haciéndose obras de prolongación en tiempos de Rosas– constituyó uno de los espacios colonizados por la elite y transformado en su significación topográfica por esa asociación tan íntima. De día, la Alameda era el escenario de intercambios cordiales de saludos entre las principales familias "decentes" al cruzarse en sus paseos, como también entre éstas y familias e individuos extranjeros residentes en la ciudad. Al atardecer, según numerosos testimonios, se transformaba en un lugar de cortejo en el cual se encontraban grupos de hombres jóvenes con otros grupos –separados– de jóvenes mujeres. Al igual que en las veladas del teatro, había cierto elemento muy marcado de exhibición en aquel desfile cotidiano de hombres y mujeres vestidos à la mode que se paseaban en sus elegantes –aunque escasos– carruajes.¹⁷ El paseo público permitía enfatizar la distancia cultural –expresada en la vestimenta, en los modales, en la gestualidad– que separaba la elite de los sectores populares.

Esa mezcla social que afectaba a casi todos los ámbitos de sociabilidad de la Ciudad de Buenos Aires provocaba, sin embargo, actitudes ambiguas. Existen numerosos testimonios que refuerzan la hipótesis del "repliegue" de los sectores de elite hacia una intimidad exclusivamente doméstica que la marea revolucionaria habría inducido. Aquellas representaciones de los sectores populares que señalaban en ellas ante todo unas clases peligrosas, de torva mirada y rostro amenazante, expresan sin duda un aspecto de la compleja relación que mantenía la elite con los amplios sectores de población que la rodeaban. Las metáforas de animalidad referidas en más de un testimonio del terror jacobino durante la gran Revolución Francesa –por ejemplo, en aquel relato notable de Madame de Stäel en que cuenta cómo ya no podía reconocer en los rostros desencajados de la turba que rodeaba su carroza las mismas caras del amable pueblo parisino que ella había conocido antes de la Revolución– hallarían múltiples ecos en la literatura porteña de la primera mitad del siglo XIX, sobre todo en aquella que buscaba –como Echeverría en *El matadero* o Mármol en *Amalia*– condenar la violencia plebeya instigada por Rosas y encauzada en provecho de su propio régimen. Sin embargo, si bien tales temores pudieron efectivamente obrar para vaciar de personas "decentes" las plazas y paseos públicos antes considerados lugares privilegiados para su propio esparcimiento y sociabilidad (operando de ese modo una resignificación sociocultural de la topografía urbana en sentido inverso a la arriba mencionada), la tendencia a la mezcla física de personas de distinta condición social en los lugares públicos no por ello desapareció enteramente, manteniéndose, en cambio, como una "constante" en la experiencia social argentina.

Ello aparece constatado en relación con otra práctica que se desarrollaba en la Alameda: la costumbre porteña de bañarse de noche en el río. Hombres y mujeres acudían allí en grupos –en general familias– para disfrutar de los placeres que ofrecía el agua. Como en el teatro, pero sin el atenuante que para el pensamiento de la época implicaba la segregación de los sexos, en la orilla fluvial se rozaban, unos contra otros, comerciantes y empleados, familias "decentes" y aquellas que no lo eran tanto. Los observadores extranjeros reaccionaban ante esta costumbre por lo general con sorpresa o escandalizados. Un testimonio más tolerante fue en cambio el del escocés William Mac Cann, referido a la década del 40 cuando aún gobernaba Rosas:

"Una tarde que me paseaba por la Alameda, al anochecer, advertí que la playa tomaba un aspecto fantástico. Era debido a las luces distintas emitidas por inúmeros faroles de que se sirven los

bañistas. El cuadro resultaba muy característico: aquí un grupo familiar se desvestía para ponerse las ropas de baño; más allá otro grupo, que salía del agua, se ocupaba en buscar sus prendas de vestir entre las rocas o sobre la playa de arena. Cientos de personas de todas clases y edades se bañaban: hombres, mujeres y niños aparecían mezclados en gran regocijo y la superficie se agitaba con aquella multitud de bañistas que ponían una nota de alegría. En todos, se observaba, sin embargo, el mayor decoro".¹⁸

En los teatros, en los paseos públicos y en las orillas del río, la elite desarrollaba una sociabilidad cuya característica más evidente era su naturaleza pública, su exposición sin mediaciones a la mirada de personas que no pertenecían a su reducido círculo. Estas actividades debieron desarrollarse en aquellos sitios de mezcla en parte porque no existía otra alternativa si las "personas decentes" querían disfrutar también de los beneficios que ofrecía el entorno urbano de Buenos Aires, y en parte porque ellas aceptaban la mezcla social. No es, sin embargo, irrazonable la hipótesis de que aquella mezcla fuera sólo tolerada, y que, ante la sensación de creciente amenaza que suscitaban unos sectores populares intensamente movilizados por la Revolución y por los ideales niveladores que ella había difundido, la insatisfactoria solución que eventualmente hallara una porción numerosa de esa elite fuera el "repliegue", el abandono progresivo de los espacios antes considerados propios y ahora compartidos con "intrusos". Que ésta pudo no haber sido la única actitud de la elite parecería demostrarlo, en cambio, el continuado ímpetu reformista dirigido a mejorar el teatro, que parecería traslucir cierta voluntad de "reconquista" o de reapropiación cultural de aquellos espacios promiscuos, como también parecer a hacerlo la matriz ideológica ambigua que gobernaría la interacción entre esa elite y el pueblo en actividades públicas como las fiestas cívicas y religiosas. Las formas de sociabilidad protagonizadas por la "gente decente" en esas fiestas sugieren una interpretación más ambivalente, ya que en ellas aparecía puesto de relieve el papel "aglutinante" que las jerarquías formales condensadas en individuos de la elite podían aún articular, remitiendo a patrones de comportamiento que, en algunos casos, ya comenzaban a traslucir cierto arcaísmo, cierta incongruencia respecto de la nueva sociabilidad revolucionaria, y que en otros, en cambio, parecían representar la plena realización del nuevo ideal republicano.

Las fiestas en Buenos Aires durante el Antiguo Régimen expresaban una escenificación altamente formalizada del orden social tradicional, cuyas jerarquías eran exhibidas tangiblemente en los órdenes de precedencia de los distintos funcionarios y de las distintas corporaciones en las procesiones religiosas y en los actos civiles.¹⁹ Las frecuentes luchas que se suscitaban entre miembros del Cabildo, o entre éste y otras corporaciones del Estado (como el Consulado o la Real Audiencia),²⁰ cobraban extraordinaria virulencia precisamente porque aquello que se discutía no era simplemente un mero formalismo ritual, sino la escenificación gráfica de las jerarquías que realmente organizaban la sociedad. Como en los estados teatrales de Bali estudiados por Clifford Geertz, la puesta en escena del microcosmos social durante las fiestas públicas en las sociedades del Antiguo Régimen constituía un elemento central de la administración del poder social en su interior. La escenificación del orden que articulaba los distintos estamentos y corporaciones entre sí se producía en un universo cultural para el cual la diferenciación tajante entre un ámbito de lo puramente simbólico y otro de la realidad concreta o material del poder carecía de sentido. Mostrar el orden social equivalía a realizar su plenitud, a cimentar en el acto de su corporización ritual el conjunto de estaciones y funciones que componían la Monarquía.²¹ Así como la Misa para la doctrina católica no era simplemente un recordatorio ritual, una simbolización del sacrificio mesiánico, sino ese

sacrificio "actualizado" en la celebración de la eucaristía, reproducido, vuelto a producir en la transubstanciación que hacía del pan carne y del vino sangre de Cristo, las fiestas públicas, tanto religiosas como cívicas, actualizaban la transubstanciación sociopolítica, por cuya intervención el orden simbólico se transformaba en un orden real, y la palabra o la representación, en la cosa representada, durante el breve lapso que duraba la fiesta. Si aquella noción de la centralidad de las fiestas en la vida de la ciudad había comenzado ya a decaer durante los principados ilustrados de los últimos borbones, la celebración de fiestas públicas en el período posrevolucionario tendió a revincular el sentido de la fiesta a aquella antigua concepción, aunque invirtiéndola: ahora las fiestas públicas debían servir para mostrar o "transparentar" la ausencia de jerarquías en una sociedad republicana, poniendo de manifiesto, en cambio, la igualdad que mancomunaba a todos los ciudadanos entre sí. En este nuevo clima cultural, el papel que le cupo desempeñar a la elite era complejo y ambivalente.

Por un lado, las antiguas fiestas religiosas seguirían celebrándose, quizás con menos aparato en Buenos Aires que en las ciudades del interior²² (hasta el punto de que Juan Bautista Alberdi y Juan María Gutiérrez declararían su sorpresa al ver las frecuentes fiestas religiosas que puntuaban el año civil genovés, cuya celebración ellos contrastarían con la ritualidad cívica y secular del calendario porteño). Sin embargo, ellas, como los demás signos externos del culto católico, se convertirían progresivamente en un ámbito dominado por la presencia de las mujeres. En aquellas fiestas, en las procesiones, en las misas, el rol de las mujeres de elite era visible y significativo, ya que se operaba en el interior de una matriz cultural que tendía a reforzar una imagen de la sociedad más próxima a los holotipos del Antiguo Régimen que a aquellos que representaban la nueva sociedad. Allí, como en aquellas otras actividades gregarias desarrolladas por la elite en los espacios públicos de la ciudad, la exhibición fastuosa de riquezas contribuía a graficar la pertenencia de aquellas damas aun sector social encumbrado.²³ Henry Brackenridge, por su parte, ha dejado una descripción relativamente detallada de la fiesta de Corpus Christi –coloreada es cierto por sus prejuicios protestantes– en la que resalta la centralidad de la participación femenina:

"Por una semana entera los habitantes se abstuvieron de todo trabajo, las tiendas se cerraron, las iglesias estaban constantemente llenas de gente, mientras se veía un gran número de damas yendo y viniendo de las diferentes iglesias; y como tienen un número prescripto de avemarías que decir, las refunfuñan cuando pasan de largo. Algunas van a nueve o diez iglesias, y nunca acompañadas por un caballero, sino que se trasladan en grupos de familia con los chicos adelante precedidos por una negra que lleva una alfombrita para arrodillarse, la madre cerrando la marcha. Me sorprendió la poco común elegancia de sus vestidos, generalmente negros, con medias de seda a que son apasionadamente aficionadas".²⁴

Aquel despliegue público de los emblemas de la posición social contribuía a reforzar –dentro de un esquema invariante desde el Antiguo Régimen– la condición de elite de aquellas damas frente a la generalidad de la población. En las funciones que propendían a realizar la "administración de lo sagrado" en la sociedad rioplatense, esa presencia ostentosa de las señoras de las principales familias tendía a fortalecer un arquetipo social del Antiguo Régimen por el cual los poseedores de los mayores capitales sociales –en el sentido de poder y bienes materiales concretos– eran también los beneficiarios de capitales espirituales acumulados en sus familias durante generaciones. El orden espiritual que transparentaba la escenificación ritual de las fiestas

religiosas se suponía debía coincidir con el orden temporal de la sociedad, trascendiéndolo. Esas costumbres, cuyo sentido original tendía a desvanecerse en el nuevo clima cultural del siglo XIX, comenzaban a ser reemplazadas por otras que reconfigurarían aquella representación escénica de la elite en un sentido más moderno. Aunque la devoción religiosa femenina nunca dejará de constituir un elemento visible en la cultura rioplatense –incluso en la Buenos Aires más “liberal”–, la acción secularizadora de los gobiernos posrevolucionarios tenderá por su parte, a encauzar ese afán exhibicionista hacia otras actividades de significación más compleja.

En los rituales nuevos que conformaron las fiestas cívicas, con los cuales el nuevo Estado buscaba sustituir el calendario del Antiguo Régimen por otro republicano y patriota, el papel reservado a la elite sería a la vez claro y ambiguo. Claro, porque en su participación un poco retraída de los festejos centrales, la diferencia social aparecía puesta de manifiesto sin ninguna duda; ambiguo, porque la relación entre las celebraciones más privadas de la elite y aquellas ofrecidas al pueblo suponía el carácter necesario del vínculo entre elite y pueblo en la sociedad revolucionaria, y simultáneamente implicaba borrar la diferencia entre una y otra sección como realización plena de la sociedad republicana. El contraste, sin embargo, entre el decoro y elegancia de la celebración del 25 de Mayo por la elite porteña en los salones del Club del Progreso y el desarrollo de los festejos “populares” –en los que participaban los hombres de la elite en su condición de dirigentes políticos–no podía ser más explícito. Esa fiesta del pueblo, protagonizada por titiriteros, payasos y globos aerostáticos, rezuma en la descripción del viajero Woodbine Hinchliff un fuerte olor carnavalesco: “Los vendedores de naranjas hicieron buen negocio y la atención de todos se concentró en un tablado, donde algunos volatines, titiriteros, y prestidigitadores iban a desempeñarse al aire libre para regocijo del pueblo. [...] Nada sin embargo pareció divertir más al populacho que la prueba de un hombre aquejado aparentemente de una fuerte hinchazón en la cara y de dolor de muelas. El payaso lo tomó en sus manos con una palanca de hierro y después, según la moda de nuestras pantomimas, le extrajo una muela de madera de unas seis pulgadas de largo y de un ancho proporcionado... Los globos de artificio, de formas extrañas, son muy populares en Buenos Aires [...] el más divertido de todos fue uno que representaba una enorme figura de mujer vestida de ceremonia, con un gran miriñaque y unos calzones largos que dejaban caer paracaídas de sus bolsillos”.²⁵

Como sugiere la última escena de este relato, el humor popular solía escoger como blanco las costumbres de la elite que se le antojaban ridículas o extranjerizantes. Evidentemente, no era la fiesta popular un ámbito adecuado para el esparcimiento de las “familias decentes”, y si bien los hombres debían participar en su carácter de políticos, no por ello dejaban de celebrar reuniones alternativas en las cuales sus fueros de clase superior pudieran renovarse con mayor eficacia.

Desde la década del 20 se había generalizado también la costumbre de celebrar reuniones privadas, generalmente cenas o banquetes, en ocasión de tales efemérides. Durante la hegemonía rosista, la porción “aristocrática” de la Sociedad Popular Restauradora –la única reconocida públicamente como tal por Rosas– desarrolló la costumbre de celebrar banquetes, no sólo en las fechas patrias, sino también en aquellas que recordaban los principales hitos del ascenso al poder de Rosas. Tales reuniones solían consistir de una cena seguida de numerosos “brindis”, que eran realmente discursos formales, cuyo propósito era defender la marcha del gobierno. Esa práctica –que demarcaba un espacio de sociabilidad exclusivamente masculino– se

generalizó entre todas las facciones y grupos políticos en que se repartía entonces la elite. Incluso asociaciones que pretendían instaurar algún tipo de ruptura con las modalidades de asociación política desarrolladas hasta entonces en el Río de la Plata por ejemplo, la Asociación de la Joven Generación Argentina– acostumbraron celebrar aquellas fiestas cívicas con banquetes y brindis. Una de esas reuniones, celebrada entre los miembros de esa Asociación residentes en la provincia de San Juan, muestra hasta qué punto aun ceremonias sociales deliberadamente retraídas del escenario más popular de los festejos generales debían responder ante las demandas que unos sectores populares movilizados por la retórica y por la politización revolucionarias se sentían autorizados a dirigir contra la elite: "...llegó el día 25 de Mayo. Con tal motivo, quiso dar un banquete la juventud sanjuanina. Todos o gran parte de los concurrentes, asistieron a él llevando en el ojal del frac o levita la escarapela azul y blanca. Hubo brindis, exaltación patriótica [...]. Un hombre humilde que con otros servía la mesa, mezclaba su voz de vez en cuando a la nuestra. [...] Algunos manifestaron descontento por ello, otros reían de su candor intempestivo. A este propósito Sarmiento tomó la palabra y dijo más o menos lo que sigue: 'Dejadlo hacer y decir, señores, es menester no ver en la animación de este hombre sino una ingenua aspiración al principio de igualdad consagrado por la revolución de este día. Dejadlo hacer y aplaudamos en el uno de nuestros dogmas, el más santo de nuestros dogmas"²⁶.

Ante la "marca plebeya", la tendencia más natural de las "familias decentes" era la de retirarse de los escenarios públicos más expuestos a aquella presión para refugiarse en la intimidad de las reuniones privadas o del hogar. Como lo demuestra esta anécdota, semejante solución debió haber sido menos eficaz de lo deseado; más aún, si una de las funciones sociológicas que cumplían aquellas prácticas volcadas hacia el interior de los círculos y de las familias –hacia "lo privado"– fue la de reforzar la propia conciencia grupal, el desconocimiento deliberado de la distancia social que habría autorizado la Revolución tendería, sistemáticamente, a entorpecer aquella función, obstaculizando la cristalización plena de una conciencia de clase dominante. Efectivamente, la ideología republicana traicionaba las pretensiones sociales de los miembros de la nueva elite criolla en Buenos Aires y en las provincias, aun en aquellos espacios en teoría más resguardados del contagio externo. En esta anécdota la situación vivida por los jóvenes patriotas mostró su costado benévolo; en los relatos que contemporáneamente circularon a media voz respecto del espionaje rosista en Buenos Aires, protagonizado en las propias casas de las "familias de elevado tono" por sus criados y esclavos, aparecía en cambio un aspecto de esta actitud de "desconocimiento" –de deferencia negada– bastante más preñado de amenazas.

De lo privado a lo público: la sociabilidad de los cafés

Las diferencias que separaban a estas reuniones privadas o semiprivadas de "la sociabilidad de los cafés" eran pequeñas hasta el punto de tornarse en algunos casos casi insensibles, pero no por ello dejaban de ser decisivas. Todas las formas de sociabilidad discutidas hasta aquí han sido aquellas cuyo elemento común era su orientación hacia el "interior" del espacio social de elite, aun cuando hayan debido desarrollarse en escenarios que perdían rápidamente su exclusividad social. Tanto las salidas al teatro o los paseos por la Alameda, como las reuniones en las casas o los esparcimientos semiabiertos que acompañaban las fiestas públicas, compartían un anclaje en el imaginario social de la intimidad: todas eran actividades que se desarrollaban en compañía de

parientes o amigos, en círculos cuya pertenencia estaba claramente pautada por sus propios miembros y en cuyo interior podía suponerse que todos se conocieran en mayor o menor grado. En cambio, si en las acciones concretas que sus partícipes desarrollaban muchas veces no había mayores diferencias entre las prácticas sociables de los banquetes patrios y aquellas que tenían por escenario los cafés, la imaginación social que informaba cada una de esas actividades, imprimiéndole un sentido propio, difería sustancialmente.

Los cafés, según todos los testimonios, se convirtieron en la primera mitad del siglo XIX en el lugar de encuentro público por excelencia, representando desde este punto de vista una forma que pudo ser imaginada por muchos como "transición" entre una sociabilidad privada o tradicional y otra pública –o incluso política– y moderna. Al contrario de otros espacios urbanos, ellos se definieron muy pronto como zonas reservadas exclusivamente a la elite (o al menos a un público que no era visiblemente popular), adquiriendo en algunos casos un decorado fastuoso que subrayara aquella identidad social.²⁷ En su interior, lazos de sociabilidad más efímeros y menos formales que los que pautaban las reuniones "privadas" pudieron desarrollarse, como también pudieron hallar un ámbito idóneo para su expansión aquellas redes de sociabilidad previamente consolidadas en el espacio privado.

A semejanza de los modelos europeos que imitaban, los cafés porteños patrocinaron un conjunto de actividades bastante más variadas que la consumición de infusiones o comestibles: en ellos se leían y discutían libros y periódicos, se jugaba a las cartas, se comentaban los chismes públicos y privados, y se incurría, según algunos testigos, en actividades menos toleradas por la moral contemporánea. Ignacio Nuñez, uno de los principales testigos de aquella sociabilidad de café, y partícipe en la transformación que la revolución operaría en su sentido político-cultural, describía en términos quizás excesivamente negativos los rasgos de aquella sociabilidad en el período colonial: "El desapego al trabajo era uno de los mayores defectos que entonces se notaba, tanto en los hombres como en las mujeres de este país; la ociosidad de tal manera se mostraba en el café, que si se ocupaban en jugar al menos, cuatro o seis de los concurrentes, veinticinco pasaban en él todo el día sin hacer más que mirar. La crítica o la murmuración era propiamente un prurito en los estrados, fuesen éstos compuestos de jóvenes que se confesaban cada mes, o de viejas que rezaban el rosario cada día. En nuestro café no había reputación que no se redujera cenizas, con mucha más claridad, o con mucha menos hipocresía que en los estrados. [...] En nuestra concurrencia del café se sucedían una tras otra las disputas y las peleas sin motivo o sin razón. Pocas eran las familias entre las que se llamaban principales, y las que no merecían esta categoría, que no conociesen y ejercitaran el juego de los naipes, especialmente en la banca y la primera. También eran muy comunes entonces los robos o las raterías; en el café se aprendía y jugaba todo juego, sostenido, como es de suponer, con los descuidos de las cómodas, o de los mostradores de los padres".²⁸

Resaltando el contraste que separaba la sociedad del Antiguo Régimen de la republicana emergida durante la Revolución, Nuñez representaba la "sociabilidad de café" de tiempos coloniales como una suerte de bajo fondo –de elite, sin duda, pero de una elite desprovista de los valores morales enérgicos y viriles que engendraba la dignidad de un Estado propio y de un ejercicio republicano de la ciudadanía–. Éste parecería ser el sentido de la anécdota más truculenta que incorporó a su relato: "Los españoles, aun en sus vicios, eran hombres por lo regular recatados; pero entonces los portugueses, únicos extranjeros cuya entrada en el país era permitida, importaron los vicios más torpes y escandalosos. En nuestro café no sólo se

practicaban estos vicios, se hacía alarde de ellos como de una gala. [...] en una de las noches del año 1805, hallándose llena de jóvenes la sala del billar, y de otros jugadores las salas de naipes y loterías, como a las siete de la noche sucedió en él uno de los hechos más atroces de aquella época. En el patio principal del café existían seis grandes tinajones de barro, destinados a recoger aguas pluviales. Una mujer viéndose perseguida por la calle por un hombre con quien estaba en relaciones ilícitas, se entró al patio del café y se escondió dentro de uno de los tinajones. Su perseguidor, que era don Juan Antonio García, conocido por la vida más extraviada, aunque de una de las familias decentes, siguió los pasos de la mujer en un profundo silencio, recorrió con disimulo todas las salas, salió al patio, registró los tinajones, y en el que encontró a su víctima, allí mismo la ultimó a puñaladas. El espectáculo fue atroz".²⁹

El contraste con la sociabilidad de café que comenzaría a desarrollarse durante la primera década revolucionaria no podía ser al parecer mayor, ya que si bien la propensión al "desorden" –al menos desde la perspectiva de los gobernantes– siguió manifestándose, ella ya no se dirigía hacia objetos bajos o insignificantes, sino hacia la realización del bien público. Ésta es al menos la interpretación que Núñez parece imprimir a los sucesos que en la primera época de la Revolución tendieron insensiblemente a politizar aquella sociabilidad ociosa, y a modificar el significado sociocultural que poseía este ámbito.

En efecto, siguiendo un patrón de desarrollo común en otras situaciones revolucionarias contemporáneas –la experiencia francesa y la de Cádiz constituían importantes antecedentes, y el Trienio Liberal español representaría un significativo caso posterior–, los cafés, por su propia naturaleza de espacios públicos que ofrecían un dispositivo eficaz para la creación de redes de sociabilidad informales, fluidas y al mismo tiempo sólidas, se convertirían en lugares privilegiados para la emergencia de nuevas formas de asociación, intermedias entre la sociedad civil y el Estado. La primera y más significativa de estas asociaciones fue por supuesto aquella nacida en el Café de Marcos, la Sociedad Patriótica, de cuya creación participó Núñez. Formada en un principio –según su relato– en reacción a los manejos de la facción saavedrista en la Junta de Gobierno, aquella "Sociedad" evolucionaría en un par de días, de un grupo informe de concurrentes al Café de Marcos, en una asociación con un estatuto propio y al menos tácitamente reconocida por la autoridad gobernante. En un contexto político dominado por lo que los revolucionarios más impacientes consideraban la "traición" de Saavedra, en quien se veía un defensor del pacto colonial, el propósito con que originalmente se pensó crear la Sociedad Patriótica fue el de "reanimar el espíritu amortiguado de la revolución". La decisión de convocar a una reunión organizadora en un café constituía una consecuencia natural de la progresiva politización de éstos –centros naturales para la discusión y agitación de cuestiones públicas–. En sus Noticias históricas, Núñez explica cómo, luego de la torpe detención de quienes se suponía eran los organizadores de la nueva Sociedad, los presos recién liberados se reunieron en el Café de Marcos: "...gritaron como por instinto ¡al café, al café! para donde se dirigieron a paso largo, como los demócratas de Roma al Monte Sagrado para oponerse a las aspiraciones del Senado".³⁰ En el relato de Núñez es de notar que la sociedad del café y la Sociedad Patriótica parecen por momentos fundirse en una sola.³¹ Ello expresa el nuevo rol que una elite en pleno proceso de transformación imaginaba para estas instituciones en un medio social que contaba con pocos instrumentos institucionales para procesar públicamente los asuntos políticos que lo dividían o para unificar voluntades en pos de un objetivo común. En la historia de las formas más orgánicas

de sociabilidad en el Río de la Plata, la concurrencia de los cafés ocuparía de este modo el lugar de un eslabón necesario entre las modalidades de encuentro e interacción social más "privadas" y aquellas explícitamente orientadas hacia algún tipo de intervención en el espacio de lo público.

Aunque la relación entre el Café de Marcos y la Sociedad Patriótica pudo parecer en la década del 20 lo suficientemente original como para ser resaltada en el libro que entonces preparaba Núñez, esa transformación en el tipo de actividad que podía legítimamente albergar proseguiría su curso, si bien con menor estruendo. La sociedad de café siguió representando en la imaginación pública de los años 20 y 30, un dispositivo político por excelencia. En los cafés se reunían los líderes de las distintas facciones, se recibían y leían periódicos, se discutía en voz alta, se "militaba" en épocas electorales. En ellos se daban cita aquellas asociaciones informales –literarias, filosóficas, burlescas– que, con cierta regularidad, surgían en el ambiente local para marcar la entrada en "el mundo" de jóvenes estudiantes, o para proponer reformas trascendentes que la juventud rioplatense destinaría a la sociedad en su conjunto. Aun cuando paulatinamente entre los últimos años de la década del 20 y mediados de la del 30, la moda europea de los gabinetes literarios iría desplazando los cafés de su monopolio de la sociabilidad pública informal, de todas formas ellos seguirían ocupando un lugar central en la sociabilidad de la elite porteña hasta fines del siglo XIX (aunque la identidad social de los cafés se haya ido diversificando también en ese transcurso).³² De cualquier manera, los cafés –ámbitos de un esparcimiento en teoría circunscripto al espacio de la vida privada– experimentaron en la primera mitad del siglo XIX una creciente politización que sólo lentamente iría disminuyendo al compás del fortalecimiento de la sociedad civil porteña durante las décadas posteriores a 1862, y sobre todo al amparo de la "paz política" del roquismo. En el primer medio siglo de vida independiente, en cambio, ellos manifestaron la misma permeabilidad a las demandas de "lo público" que tantas otras instituciones que, en sociedades de mercado más consolidadas, aparecían enteramente al margen de cualquier dinámica política demasiado evidente.

Sociabilidades "corporativas" de viejo y nuevo cuño

Esta presión constante de lo público sobre lo privado también se haría sentir sobremedida en el origen y desarrollo de otros dos tipos de sociabilidad en que pudo participar la elite porteña. Por un lado, aquellas formas que en términos muy latos pueden denominarse "corporativas" experimentarían una transformación progresiva como consecuencia del avance de la Revolución y de la consolidación de un sistema de gobierno republicano. Ofreciendo un ámbito de sociabilidad más estructurado, con mayores reglas y exigencias de admisión que las otras formas de sociabilidad hasta aquí examinadas, instituciones originadas en el Antiguo Régimen como el Cabildo, el Consulado, las fuerzas armadas o las órdenes religiosas³³ proveían un espacio importante en el que distintos sectores de la elite debían desarrollar sus relaciones de sociabilidad, consolidando o abandonando viejas, estableciendo nuevas, interactuando en el interior de un denso entramado de roles y jerarquías sociales. Estas formas de sociabilidad no eran, por definición, privadas. Representaban la única esfera de "lo público" que los Estados absolutistas del Antiguo Régimen pudieron admitir. Sin embargo, a medida que fueron cambiando a instancias de la Revolución las concepciones generales sobre las que se apoyaba el continuo social, aquellas formas claramente corporativas tendieron a ceder su lugar a otras, que guardaban de las antiguas sus formas detalladamente precisas, pero que pertenecían de pleno derecho al espacio de la actividad privada,

es decir, al hemisferio que englobaba todas aquellas prácticas y formas sociales desarrolladas al margen del Estado. Aun cuando la nueva Sala de Representantes –pieza central del ordenamiento político rivadaviano– representó en la provincia de Buenos Aires, después de 1820, el ámbito público por excelencia, en cuyo interior los lazos de sociabilidad elaborados dificultosamente en el espacio de la vida privada adquirirían una inmediata traducción en redes facciosas complejas y entrecruzadas, ella ofreció, no obstante, un modelo de asociación que los publicistas y hombres de Estado que acompañaron al primer "Washington del Sur" en su gestión ministerial, hallarían sumamente atractivo para la sociabilidad de la vida privada. Partían del supuesto de que uno de los elementos que más contribuía a explicar el destino infausto de la Revolución –incapaz de desembocar en la creación de un Estado central moderno, y productora de sucesivas y aparentemente infinitas subdivisiones facciosas– era la ausencia de redes de sociabilidad que vincularan entre sí a los individuos en su vida privada, para formar de ese modo un entramado social civil autónomo y fuerte. Diagnósticos como aquel formulado por Ignacio Núñez, en el cual se señalaba la ausencia de una vigorosa tradición de "clubes", como los de las sociedades anglosajonas, que aparecían ponderados como verdaderas escuelas de acción colectiva –de ciudadanía–, conducirían al gobierno de Rivadavia a ensayar su creación desde el propio Estado.

De esta forma, el espacio social de la elite –cuya tendencia al recogimiento familiar y al individualismo exacerbado era condenada por criollos y extranjeros– se vería de pronto invadido por un conjunto numeroso de asociaciones formadas para distintas finalidades y cuya duración correspondería al bajo nivel de arraigo social que semejante origen pudo hacer temer. Los distintos fines de tales asociaciones o "sociedades" aparecían minimizados en el discurso explícito de los publicistas rivadavianos: aunque no cupo ninguna duda de que el motivo principal que promovió la creación de la Bolsa de Comercio perteneció al orden de lo económico, en los considerandos que acompañaron la creación de esa nueva institución no se omitió recordar la importancia que revestía, en una República, el hecho de que también los capitalistas incorporaran el hábito de asociarse, de desarrollar vínculos de sociabilidad permanentes en persecución de un objeto común. Es así como la creación sucesiva de la Junta de comerciantes y hacendados (1821), del Banco de Descuentos (1822), de la Bolsa de Comercio (1822), de la Caja de Ahorros (1823), del Banco Nacional (1826), de la Sociedad Literaria (1822), de la Sociedad Valeper (1822), de la Academia de Medicina (1822), de la Sociedad Filarmónica (1822), o de la Sociedad de Beneficencia (1823) aparecería inscrita en un amplio movimiento asociacionista promovido por el propio Estado. El propósito rivadaviano era "inventar" una sociedad civil en una sociedad política que parecía "girar en el vacío". Al amparo de este movimiento comenzarían a modificarse, paulatinamente, los comportamientos que definían el lado más público de aquellas prácticas de sociabilidad por las que la elite se reconocía y legitimaba. El universo de notables que constituiría el apoyo de aquel régimen, que Marcela Ternavasio ha denominado "internotabiliar", aparecería generado desde el interior de aquella elite porteña precisamente a través del dispositivo institucional que aquellas asociaciones articularían –y principalmente a través de la Legislatura, que en la economía ideológica de los rivadavianos constituía el centro inmóvil que daba vida y movimiento a todas las demás asociaciones que lo rodeaban–

Muchas de aquellas asociaciones de índole "corporativa" no sobrevivieron o, si lo hicieron, simplemente enfatizaron los propósitos específicos de su función, en desmedro de aquella creencia "asociacionista" de la etapa rivadaviana. Una de ellas, sin embargo, jugaría un rol crucial

en el desarrollo de una institucionalidad intermedia entre el ámbito de lo privado y aquel de lo público, impactando en las prácticas de un sector de la elite que quizás haya sido –en un contexto de guerra casi permanente– el más numeroso. La Sociedad de Beneficencia, concebida como institución que asumiera algunas de las tareas de bienestar social antes reservadas al clero –y en especial al regular–, representó un marco juzgado apto por los hombres del régimen rivadaviano para hacer la "experiencia" de una participación más activa de las mujeres en los asuntos públicos, aunque siempre mantenidas formalmente al margen de la vida política ciudadana. Esa Sociedad, de la que sólo pudieron participar las señoras decentes de la más elevada condición social, y cuyo radio de influencia directa fuera por esa razón relativamente limitado, representaría, sin embargo, en la primera mitad del siglo XIX, y aun en la segunda –aunque ya entonces el movimiento asociacionista más vigoroso de la etapa posrosista comenzara a proveer ámbitos alternativos–, un espacio social cualitativamente importante, y que pudo ser vislumbrado por muchas de aquellas mujeres como un primer paso hacia la conquista plena de la ciudadanía.

La sociabilidad pública y los privilegios de la sociabilidad política

Aun más orientadas hacia el hemisferio de la vida pública, en estos mismos años, lentamente, comenzarían a ensayarse aquellas diversas formas de asociación política, o prepolítica, que Pilar González ha analizado en su importante estudio *Civilité et politique*.³⁴ Las diversas logias fundadas en el periodo revolucionario, y luego con mayor ímpetu en el período posrosista, ofrecerían uno de los ámbitos privilegiados en cuyo interior las relaciones de sociabilidad elaboradas entre distintos miembros de la elite servirían para sostener asociaciones más formalmente políticas en las contiendas facciosas de entonces. Las sociedades secretas –no necesariamente masónicas, aunque como las sociedades carbonarias de Europa, todas calcadas sobre aquel modelo– que esporádicamente cristalizarían en el período previo a la caída de Rosas, al igual que los clubes electorales en el período posterior, se definirían por su papel explícitamente volcado hacia "lo político", hacia una injerencia en los asuntos públicos. Todas estas formas de sociabilidad incidirían sobre la vida privada de los miembros de la elite porteña por la instigación a una politización creciente que ellas operarían, y por su papel en la reproducción de las líneas de división facciosa, pero no lo harían como formas de sociabilidad. En forma más indirecta, estas modalidades de organización de la sociabilidad "asociativa" tenderían a reforzar las líneas de tensión que recomían la sociedad porteña como una falla geológica, impidiendo la creación de otros dispositivos de sociabilidad más "autonomizados" del ámbito de lo público, como aquellas sociedades literarias y científicas de las décadas del 50 y del 60, muchas de las cuales naufragarían por aquella permanente presión.

La sociabilidad privada de la elite, aquel universo de vínculos afectivos y domésticos que articulaban el entorno social de su vida privada, no dejarían de desarrollarse, expandirse y transformarse durante la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, lo harían en un contexto permanentemente sometido a las acechanzas de una situación política que todo lo absorbía, y que todo lo resignificaba. Prácticas tan íntimas como aquella generalizada entre los hombres de la elite, entre los años 40 y 70, de formar colecciones de los retratos de sus amigos y conocidos, para montar con ellos pequeños altares privados dedicados a la diosa Amicitia, expresaban en los rostros que adornaban aquellos recintos las huellas de la política combativa: raro sería encontrar en los gabinetes de retratos de Mitre o de Sarmiento algún antiguo amigo enrolado luego en filas

opositoras, mucho menos un enemigo político. Es cierto que los juicios sobre los que se basa la amistad siempre están teñidos por las convicciones más firmes de un individuo, y, en la tradición occidental moderna, aquellas expresivas de una opinión política han estado siempre colocadas entre las más decisivas. Sin embargo, no deja de llamar la atención el grado en que en el siglo XIX rioplatense aquellas convicciones políticas llegaron a arrollar todo espacio que aspirara a su autonomía, quebrando todo intento por resguardar de los vientos temibles de la pasión facciosa zonas de participación colectiva, como la literaria o la científica, cuya condición de posibilidad residía precisamente en ese resguardo. También en aquellos ámbitos, como en los más íntimos aun de la amistad privada, los ímpetus de la política determinaban que la sociabilidad estuviera pautaada sobre el ritmo de los acuerdos y de las rupturas que jalonaron con su mudo estruendo el mundo de la elite porteña.

Notas

1. Dos trabajos son fundamentales para analizar la temática de la sociabilidad privada y pública en este período. Ellos son: Mark Szuchnan, *Order, Family and Community in Buenos Aires 1810-1860*, Stanford. USA, Stanford University Press, 1988; y Pilar González Bernaldo de Quirós, *Civilité et politique cace origines de la nation argentine: les sociabilités à Buenos Aires 1829-1862*, París, Publications de la Sorbonne, 1997.

2. En efecto, la instauración de aquello que contemporáneos como el general Tomás de Iriarte dieron en llamar la "carrera de la revolución", imprimió un carácter más abierto y móvil a la elite rioplatense sobre todo a la porteña, aunque ejemplos como los de Salta o la Banda Oriental revelan hasta qué punto sociedades con un patrón de jerarquización más rígido que el porteño también acusaban el impacto de la movilización revolucionaria. Como llegó a postular un periódico rosista un par de años después: el republicano es el único noble sobre la tierra.

3. La composición de esa elite había cambiado notablemente en el transcurso de la Revolución. En 1820, ocupaban su cúspide los "notables" agrupados en torno de la Legislatura -nuevo centro de poder estatal legítimo en la provincia- mientras que alrededor de ella figuraban los "capitalistas" más importantes -los comerciantes ingleses y criollos de mayor poder económico, los inversores en los proyectos bancarios rivadavianos, los hacendados, los funcionarios estatales de más alto rango, y unos pocos militares y eclesiásticos de jerarquía-. En muchos casos los individuos eran los mismos de un sector a otro; si bien resultaba evidente que el sector ligado con la producción ganadera estaba en ascenso, el de aquél, cuya riqueza derivaba principalmente del comercio, decaía. En un espacio social más alejado del centro, aparecían los comerciantes y funcionarios de menor rango; la mayoría restante de los oficiales del ejército: los "sabios" convocados a Buenos Aires para que colaborasen en la difusión de "gas luces" escritores públicos, ingenieros, médicos, naturalistas; y el clero de jerarquía intermedia.

4. Estas discusiones remitían al antecedente de las reformas borbónicas. Ya Jovellanos, en su "Memoria sobre los espectáculos y diversiones públicas" (1790), había enunciado muchos de los argumentos empleados por los rivadavianos para justificar la supresión de la tauromaquia. También repercutieron los considerandos que acompañaron la creación de las Sociedades de Amigos del País en el reinado de Carlos III, en los razonamientos empleados para justificar una intervención activa del Estado tendiente a crear foyers propicios al desarrollo de una sociabilidad autóctona.

5. "Felipe Arana a Francisco Antonio de Bcláustegui, Buenos Aires, 2/11/1816", en: *El Doctor Rufino de Elizalde y su época vista el través de su archivo*, Tomo 1, Universidad de Buenos Aires / Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Historia

Argentina "Dr. Emilio Ravignani", 1969, Buenos Aires, pp. 359-360.

6 Estos "salones" no deben confundirse con aquella otra moda, más formalizada y menos elegante a la vez, que se difundiera en Buenos Aires en los años posteriores a 1852. Para una discusión detallarla de ese fenómeno de la "salonmanía", véase: Pilar Gonzalez Bernaldo de Quirós, op. cit., pp. 195-198.

7. "Es famosa la cultísima sociedad de doña María Sánchez de Mendeville, de los Lezicas, los Sáenz Valientes, los Castros, los Balbastros. Si no daban fiestas, reuníanse patriarcalmente los miembros que formaban numerosa prole, como la familia de Beláustegui, haciendo difícil que el comedor recibiese a nietos y biznietos. Dentro de estos núcleos sociales había cultura en todo lo que era entonces posible, y es un error suponer que las damas fuesen ignorantes y no supiesen escribir y leer: había muy distinguidas señoras." Víctor Gálvez, Memorias de un viejo, Buenos Aires, Solar, 1942, p. 170.

8. De esta tertulia literaria Víctor Gálvez ha dejado una descripción detallada, en que aparecen "fotografiados" sus principales miembros: éstos eran el propio Miguel Olaguer Feliú, Juan María Gutiérrez ("era [...] el patriarca de aquella sociedad), Adolfo Peralta -médico-, Jaime Arrufó -agrimensor-, Prilidiano Pueyrredón -el retratista-, Miguel J. Azcuénaga -hombre político-, Miguel Cuyar, -empleado directivo y luego gerente del Banco de la Provincia-, Carlos Guido y Spano -poeta- (según las malas lenguas el hermanastro de José Mármol, hijo natural del general), Antonio Zinny -bibliógrafo-, Ángel J. Carranza -coleccionista y cronista histórico-, Vicente Quesada, y algunos otros. Víctor Gálvez, op. cit., pp. 153-164.

9. T. Woodbine Hinchliff, Viaje al Plata en 1861, Buenos Aires, Hachette. 1955, pp. 63-64.

10. "El teatro, como edificio, no tiene nada notable. Por afuera semeja un establo; pero el interior no es tan malo como podría esperarse. Ha sido muy mejorado desde mi llegada. El pueblo desea ansiosamente un nuevo teatro, hay un terreno cerca de la Plaza muy apropiado a este objeto, pero me temo que si el gobierno no decide realizar la obra, ninguna iniciativa privada tendrá lugar. [...] El primer deseo de los extranjeros al visitar la ciudad es ver el teatro: por el momento su insignificancia les hace sonreír." "Un inglés", Cinco años en Buenos Aires 1820-1825 (1825), Buenos Aires, Hyspamérica, 1986, p. 32.

11. "[...] it is cheerless to see all the ladies sitting together in the boxes, while all the men are in the pit slaves, common sailors, soldiers, and merchants, all members of the same republica" Sir Francis Bond Heard, Journeys across the Pampas and among the Andes (1827/1846), Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1967, p. 20. "Un inglés" relata a su vez: "No se admiten mujeres en la platea. [...] La cazuela o galería es semejante a la del 'Astley', aunque no tan amplia. Van allí únicamente mujeres. Juntar en esta forma a mujeres y separarlas de sus protectores naturales me parece abominable. Un extranjero suele formarse juicios erróneos sobre las bellas cazueleras, y apenas puede creer que las niñas más respetables se encuentren en ese lugar. Así es, sin embargo, y esposos, hermanos y amigos esperan en la puerta de la galería. Se dice que esta costumbre ha sido transmitida por los moros: "Un inglés", op. cit., p. 33.

12. "Las damas van bellamente ataviadas a los palcos, combinando la pulcritud con la elegancia. Por lo general, visten de blanco. El cuello y el seno están bastante descubiertos para despertar admiración sin escandalizar a los mojigatos. Una cadena de oro u otra alhaja suele pender del cuello. El vestido lleva mangas cortas y el cabello es arreglado con mucho gusto: una peineta, algunas flores, naturales o artificiales, por todo adorno." "Un inglés", op. cit., p. 41.

13. "La presencia de un marinero en el teatro no es deseable. Una noche, dos marineros hacían observaciones en voz bastante alta: el público reía, pero no así la policía, que puso a los pobres diablos en la calle. Uno de los hombres juraba

tener costumbre de armar trifulcas en los teatros de Portsmouth y Liverpool sin que nadie se lo estorbase, y maldecía la falta de libertad existente en Buenos Aires." "Un Inglés". op. cit., p. 39.

14. "El programa habitual consiste en la representación de un drama y una farsa. A veces hay canto en los intervalos. [...] No faltan fuegos de artificio, cohetes y una banda de música en la puerta. Un periódico ha ridiculizado esta costumbre sin que se le prestara atención." "Un Inglés", op. cit., pp. 34, 40.

15. "Su objeto es promover la mejora de nuestras exhibiciones teatrales, procurando se den obras originales: se traduzcan las mejores extranjeras, y se reformen algunas antiguas, para que el teatro sea escuela de las costumbres, vehículo de ilustración y órgano de política". El Censor N° 98, 31/7/1817, Buenos Aires. (Citado de Biblioteca de Mayo, tomo VIII, "Periodismo", Buenos Aires, 1960, Senado de la Nación. p. 7139.)

16. "El espíritu de la revolución contra los españoles, no podía combinarse con la conservación de esta escuela de crueldad." Ignacio Núñez, Autobiografía, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1996, p. 55.

17. Refiriéndose a 1817 o 1818, Samuel Haigh declaraba: "Los vestidos de recepción de las damas son de muchísimo buen gusto, y creo que las modas francesas son las preferidas. En los bailes y reuniones públicas, se adornan con los artículos más finos que Inglaterra, Francia o el 'oriente fastuoso' produzcan". (Samuel Haigh, Bosquejos de Buenos Aires, Chile y Perú (1829), Hyspamérica, 1986. Buenos Aires, p. 26. "Hay en Buenos Aires sastres ingleses y franceses, modistas y tiendas que siguen de cerca las mejores modas europeas; y no hay duda que es ciudad mucho más adelantada que la vieja España en lo tocante a moda y progreso moderno [...]". (Ibid.) En la prensa local, periódicos como La Moda de Alberdi (que si bien cumplía con lo prometido en su título, lo hacía más a semejanza de un profesor Teufelsdrökh que al de los comentaristas del fashion que también ya comenzaban a tener un lugar en la prensa local) señalaban hasta qué punto ella era objeto expícito de reflexión entre la elite tanto masculina como femenina de aquella época. En la lucha entre Rosas y sus opositores, la moda como expresión de pertenencia social tendería a politizarse.

18. William MacCann, Viaje a caballo por las provincias argentinas (1853), Hyspamérica. 1936, Buenos Aires, p. 133. Mayor asombro causaría a los viajeros la costumbre similar, aunque más rústica, observada en las provincias de Cuyo –y en especial en la ciudad de Mendoza donde por su aparente incongruencia mayor sorpresa suscitaría– de bañarse también mezclados todas las clases y todos los sexos juntos, pero a diferencia de Buenos Aires, enteramente desnudos y de día. Véase p. ej.: Francis Bond Head, Journeys across the Pampas and among the Andes (1827/1846), Southern Illinois University Press, 1967, Carbondale and Edwardsville, p. 41.

19. El breve esbozo de Víctor Gálvez, redactado más de medio siglo más tarde, merece sin embargo citarse por su concisión: "Si no abundaban entonces las fiestas, ni los bailes, había sus ceremonias oficiales, los besamanos en el Fuerte, morada del Virrey, las funciones de tabla, donde los empleados vestían sus uniformes azules o rojos bordados de oro o plata, calzón corto y sombrero de tres picos, y los concejales, casaca, chupetín, calzón, inedia de seda negra, espadín, y sombrero clásico. Entonces los hombres usaban coleta y pelucas empolvadas antiguamente, y eran cuidadosos en el traje. Los miembros del Cabildo jamás entraban a la sesión de capa, sin previa resolución del Ayuntamiento, y así constaba en el acta, permiso otorgado o por la edad o enfermedad de los capitulares, y en atención al frío del día en que así se resolvía." Víctor Gálvez, Memorias de un viejo, Solar, 1942, Buenos Aires. p. 275.

20. Basta con abrir casi cualquier tomo de los Acuerdos del Muy Honorable Cabildo de Buenos Aires para comprobar este aserto.

21. Un texto muy sugerente al respecto es el ensayo de Robert Darnton. "A Bourgeois puts his World in Order: the City as a Text", incluido en: Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, Vintage Books, 1985, pp. 107-143.

22. Henry Brackenridge, miembro de la ineficaz Misión Rodney enviada por los Estados Unidos, relataba que ya en su visita efectuada entre 1817 y 1818 a Buenos Aires "dicen que los habitantes de Córdoba son los más devotos de las Provincias Unidas, y los de Buenos Aires los más liberales". Henry M. Brackenridge, *Viaje a América del Sur*, Tomo II, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988, p. 194.

23. "En los festivales religiosos, el despliegue de platería y piedras preciosas sobrepasa, a veces, el esplendor observado en las ciudades católicas de Europa." J. A. B. Beaumont, *Viajes por Buenos Aires, Entre Ríos y la Banda Oriental (1826-1827)*, Buenos Aires, Hachette. 1957, p. 107.

24. Henry M. Brackenridge, *Viaje a América del Sur (1819)*, Hyspamérica, 1988, Buenos Aires, p. 195.

25. Hinchliff, op. cit., p. 65.

26. Benjamín Villafañe, *Reminiscencias históricas de un patriota*, Tucumán, Ediciones Fundación Banco Comercial del Norte, 1972. p. 44.

27. "El 'Café de la Victoria', en Buenos Aires, es espléndido y no tenemos en Londres nada parecido: aunque quizá sea inferior al Mille 'Colonnes' y otros cafés parisinos. Dignos de mención son el 'San Marcos', el 'Catalán' y el 'Café de Martín'. Todos ellos tienen patios tan amplios como no podría darse en Londres, donde el terreno es tan caro. En verano están estos patios cubiertos de toldos, ofreciendo un placentero refugio contra el calor del sol y tienen aljibes con agua potable. Nunca falta en estos cafés una mesa de billar siempre concurrida –juego muy apreciado por los criollos– y las mesas están siempre rodeadas de gente. Las paredes de los salones están cubiertas de vistoso papel francés con escenas de la India o Tahití, y también episodios de Don Quijote y de la historia greco-romana." "Un inglés", op. cit., p. 21.

28. Ignacio Núñez, *Autobiografía*, Academia Nacional de la Historia, 1996, Buenos Aires. pp. 57-58.

29. Ignacio Núñez, op. cit., p. 58.

30. Ignacio Núñez, *Noticias históricas*, tomo II, Buenos Aires, Orientación Cultural Argentina, 1952, p. 142.

31. Esta misma noción la retoma, haciéndola explícita, Víctor Gálvez en sus *Memorias de un viejo*, cuando dice: "La sociedad había entrado en un período de ebullición, los cafés eran los clubs, pues la Logia Lautaro era reservada para la oligarquía directiva", op. cit., p. 280.

32. Víctor Gálvez cuenta de una sociedad literaria –la Sociedad de los Vampiros– creada por jóvenes de su propia generación, durante la época rosista, que acostumbraba reunirse en los cafés; y en las décadas del 50 y 60, si los cafés volvían paulatinamente a su carácter original de lugares de ocio, reemplazados en su papel político y cultural por clubes y asociaciones específicas, no escasean referencias a su utilización para fines de esa naturaleza.

33. La mayoría de cuyos miembros eran de origen humilde. Sin embargo, si por su origen los frailes pertenecían a los sectores populares, por sus funciones en la sociedad rioplatense, por su educación, y por su identidad corporativa, ellos

integraban los rangos más bajos de la elite gobernante. Como Pierre Bourdieu ha postulado acerca de los intelectuales en el mundo contemporáneo, los frailes eran los dominantes dominados del Antiguo Régimen.

34. En prensa.