

Cambio en los conceptos de tiempo y espacio de los pueblos eslovenos a causa de la nueva frontera estatal

Borut Brumen

(Traducción: Francisco Cruces)

En tanto intervención política sobre el espacio, el establecimiento de un nuevo límite fronterizo entre Eslovenia y Croacia no sólo ha cambiado el entorno físico de los pueblos de la frontera; también ha forzado a los habitantes de ésta a redefinir su espacio social. En el pueblo de Sv. Peter ¹, la frontera ha roto numerosas comunicaciones interculturales, relaciones de parentesco y amistad y vínculos económicos por medio de los cuales se había venido definiendo el entorno social más amplio de sus habitantes.

Desde la publicación del libro de Barth *Los grupos sociales y sus fronteras* (1969), los antropólogos se han concentrado preferentemente en límites de tipo cultural y simbólico. Las fronteras de los Estados y los procesos socioculturales que se dan en ellos y por ellos han atraído su atención sólo recientemente (Donnan y Wilson, 1994). Yo mismo no tomé este asunto demasiado en consideración al comenzar, hace dos años, mi trabajo de campo en Sv. Peter. Sin embargo, a mi llegada pronto me topé con la significación, papel y consecuencias de la nueva frontera internacional para la vida cotidiana del pueblo. Una de las consecuencias más obvias de la nueva división del espacio y de las personas fue la aceleración del proceso de creación de un «nosotros» y de un «forasteros», o, por así decirlo, de un proceso de cambio de las identidades y los conceptos de tiempo y espacio a ellas asociados. Este será el tema de la presente discusión.

La importancia del tiempo y el espacio sociales para la identidad

Aunque la imagen y estructura de un espacio no nos den la apariencia inmediata de relaciones y estructuras sociales, en realidad forman parte del orden social del momento y representan en cada entorno dado uno de los elementos básicos de la imagen que tenemos de nosotros mismos. Maurice Halbwachs escribió que un grupo, por el hecho de vivir en un cierto medio, forma este

espacio; y que la relación entre el grupo y su imagen del medio exterior dirige, de hecho, el desarrollo del grupo (Halbwachs 1991: 129). Pero ¿cómo restablece un grupo la imagen de un espacio determinado? Y ¿qué aparatos conceptuales moviliza en esa «dirección»?

La estructura de la memoria social² en Sv. Peter está representada por las genealogías familiares, la geografía local y sus experiencias históricas. Estos elementos constituyen aspectos esenciales «de la imagen colectiva del mundo, del comportamiento colectivo y de la memoria colectiva de un cierto grupo o sociedad» (Giordano, 1989: 19). El medio ambiente que engloba tales experiencias es socializado a través del contacto diario, por oposición al espacio anónimo remoto. De esa manera, el espacio conectado a la memoria construye una suerte de puente entre el pasado y el presente. Los vínculos entre el espacio social y la memoria poseen un carácter temporal, lo cual significa que cada individuo o grupo está incluido temporalmente en un espacio y un tiempo sociales. Si bien Barbara Adam dice que «todo tiempo es tiempo social» (1990: 42), debido a su multiplicidad³ debemos definir en qué consiste ese tiempo social que conecta espacio y memoria.

El tiempo social es un constructo social. Su base la constituyen los sucesos transmitidos a través de la memoria, las experiencias, las relaciones sociales y los procesos sociales en un espacio dado. Un cierto grupo social puede ubicar todos estos elementos en el pasado, el presente o el futuro. Los términos «antes» y «después» bastan para que exista memoria social, de tal manera que los miembros de un grupo pueden imaginar conjuntamente cosas que no les han ocurrido estando juntos (Elías, 1989: 45). Y es que está en la naturaleza de las imágenes colectivas de tiempo el hallarse condicionadas por las prácticas cotidianas y por la lógica local de organización de la cotidianeidad de cada grupo. El tiempo social se origina en las interacciones, y su tarea primaria es actuar como un medio para la coordinación y sincronización de la vida social (Nowotny, 1995: 81). Esta es la razón de que cada grupo tenga su propio tiempo social. Pese a su abstracción, éste es experimentado y estructurado de forma simultánea, hallándose atado a los acontecimientos concretos.

Toda (re)definición de las identidades depende de una (re)conceptualización del

tiempo y el espacio sociales. La identidad no consiste sólo en ciertas relaciones o estados, sino que se manifiesta como un fenómeno formalmente dotado de múltiples niveles, entre los cuales normalmente se tienen en cuenta los significados siguientes: pertenencia, auto-contemplación, auto-evaluación/atribución de prestigio (Elwert, 1996: 110-111). Toda mediación sobre la identidad depende pues del entorno social y político en un tiempo y espacio dados, así como de las categorías por medio de las cuales creamos diferencias entre nosotros y los otros.

En la Istria del presente siglo, el restablecimiento continuo de tales diferencias y las identidades correspondientes se ha debido, entre otras cosas, a la abundancia de fronteras estatales. Las variadas experiencias vitales conectadas a ellas, junto con un desarrollo económico y político especial, fueron las causas principales de que en Sv. Peter (y muy probablemente en una buena parte de la Istria eslovena) las diferencias entre «nosotros» y «los otros» tendieran a establecerse en forma de diferencias étnicas.

La «etnicidad» —en el sentido de pertenencia a cierto grupo étnico—, tiene un papel especialmente importante en el sentimiento identitario de un individuo. En ciertas situaciones, la etnicidad puede ser una estrategia mudable, resultando de condiciones históricas y medioambientales particulares (MacClancy, 1993: 85). Tomando como caso el pueblo de Sv. Peter, presentaré uno de tales medios, en el cual la identidad fue definida, siempre que hizo falta, como una forma muy flexible de autoidentificación dotada de una variedad de contenidos culturales. La hipótesis que trataré de probar es que, a causa de la nueva frontera —o, por así decirlo, al espacio políticamente creado—, los habitantes de Sv. Peter han (re)definido su identidad adaptándola a las experiencias cambiantes de su vida cotidiana bajo nuevas circunstancias.

Los Šupetrci y sus vecinos



inmediatamente después de la II Guerra Mundial, la región de Istria⁴ fue partida en dos por la línea Mor-

gan: la zona A era gobernada por los aliados, mientras la zona B quedó bajo jurisdicción de la Yugoslavia de Tito. En 1947, el tratado de paz de París estipuló la formación del territorio libre de Trieste, pero debido a motivos ideológicos éste no vio nunca la luz. En 1954, el memorandum de Londres dividió el territorio entre Yugoslavia, a quien se concedió la zona B, e Italia, que tomó la zona A (Marin, 1992). En la Yugoslavia socialista, el río Dragonja marcaba el límite entre las partes eslovena y croata de Istria, si bien esta línea era más administrativa que otra cosa. Con la independencia de Eslovenia y el desmembramiento de Yugoslavia en 1991, Istria fue partida de nuevo por una frontera, esta vez internacional, la cual corre actualmente a lo largo del río Dragonja separando las repúblicas independientes de Eslovenia y Croacia.

Los habitantes de Sv. Peter⁵ se refieren a sí mismos como «*Šupetrci*». La mayoría de los informantes me dijo que son «*Šupetrci*» por el hecho de hablar un dialecto local. Los límites culturales y simbólicos de la comunidad de Sv. Peter están determinados por su habla, que funciona como un elemento identificable de la identidad colectiva⁶. Dado que el área cubierta por el dialecto local se extiende solamente al pueblo de Sv. Peter, sus aldeas circundantes y, en parte, al pueblo de Dragonja, el espacio tradicional de vida y de trabajo de Sv. Peter estaba (y está) marcado hasta el detalle mediante topónimos dialectales. En el proceso de socialización, especialmente el de los niños del pueblo, pero también en parte el de los inmigrantes, dichos topónimos ayudan a socializar los límites del territorio «*Šupetr*». Así, lo que los miembros de la comunidad local reconocen como *Šupetrci*, no es sólo un espacio vacío—naturaleza más allá de la casa, la aldea o el pueblo—, sino un espacio netamente definido y acotado que pertenece a la comunidad. Todo lo que venga de fuera es marcado como forastero y denominado «*forešti*»⁷ por los locales.

Quién y cuándo sea catalogado como «*forešti*» depende de su origen y del contexto. El ejemplo de Sv. Peter proporciona dos tipos de forasteros.

1. Dentro del pueblo, en casos en los que nadie «de fuera» está presente, son considerados «*forešti*» todos los hombres y mujeres casados en el pueblo, los habitantes de pueblos

vecinos residentes en Sv. Peter, los que están allí por algún negocio y todos los conocidos y visitantes incidentales de las poblaciones costeras⁸. Se diferencia entre aquellos que se casaron dentro del pueblo y quienes se trasladaron a él comprando o construyendo allí su casa. Para ambos, no obstante, es muy importante su autopresentación ante el pueblo, con quién se comunican, cómo y cuándo hablan, pues como dijo un informante, «si vienes a vivir aquí, todo el mundo te mira, a ver qué tal te comportas». Normalmente se espera que él o ella actúen de acuerdo con el código moral no escrito denominado «*krjanca*»⁹. La comunidad observará cuidadosamente su conducta y todo error será sancionado verbalmente en forma de rumor.

2. El otro tipo de «*forešti*» está representado por los forasteros que llegan al pueblo de forma oficial, por negocios o turismo. Cuando están presentes esta clase de extraños, los anteriores «*forešti*» del pueblo no son considerados ya como tales, sino que se les concede el estatus de «*Šupetrci*». La creencia generalizada es que la mayor parte de los «*forešti*» de este segundo tipo viene al pueblo en cumplimiento de tareas oficiales (excepción hecha de los turistas y los amigos), y que usualmente proceden de la ciudad. En la medida que desconozcan con quién vienen a tratar, los *Šupetrci* se cuidan mucho, tratando primero de obtener tanta información como puedan sobre el forastero. Se interesan especialmente en saber de dónde viene—si es de la ciudad, es decir, el centro; o del campo, es decir, la periferia— y su nacionalidad. Pues el hecho de que sea esloveno, italiano, croata, bosnio o alemán no resulta en absoluto indiferente. Tampoco da igual que venga del campo o de la ciudad.

La ciudad es vista como un organismo tan atractivo como extraño. En Sv. Peter es sinónimo de poder, explotación y Estado. Según uno de mis informantes, «el Estado nunca le ha hecho ningún bien a nadie». O también: «el Estado y la ciudadanía son cosas que van y vienen». Ésta es la razón por la que la identidad nacional era «algo sobre lo que nunca se discutía». En casa jamás discutíamos si eras italiano o yugoslavo. En Istria siempre hemos pertenecido a quienes estuvieran en el poder». El Estado está asociado a la identidad nacional. La mayor parte de los *Šupetrci* dice que siempre se han considerado a sí mismos Eslo-

venos. Varios hombres del pueblo me contaron que, en realidad, su primera experiencia positiva con la identidad nacional la habían tenido en el ejército yugoslavo tras la II Guerra Mundial, pues en él los eslovenos tenían la reputación de soldados fiables y trabajadores. Pero, en casa, los *Šupetrci* preferían referirse a sí mismos en público en términos regionales, como Istrios, especialmente debido a unas experiencias históricas muy negativas con la identificación nacional ¹⁰.

Además, en el plano del lenguaje, la identidad común istria estaba fundada en su pertenencia étnica minoritaria, aún en el caso de similares experiencias históricas. Esto ganó en importancia tras la II Guerra Mundial, cuando Istria fue administrativamente dividida entre las repúblicas yugoslavas de Eslovenia y Croacia. Los *Šupetrci* se autodescribían como «istrios», de forma especial en el Trieste italiano, donde tenían amigos y parientes desplazados después de 1954, ya fuera como migrantes políticos o económicos ¹¹. La misma autodescripción era aplicada en otras partes no istrianas de Eslovenia. La mayoría de los habitantes de Sv. Peter son bilingües. Por ejemplo, son capaces de hablar al menos dos idiomas: el dialecto istrio de Eslovenia y el dialecto triestino de Italia. Por eso en Trieste no tenían problemas para comunicarse. Y, precisamente por ser istrios, los triestinos los distinguían de la gran masa estigmatizada de compradores de productos de consumo que llegó del conjunto de la ex-yugoslavia, convirtiendo Trieste en los años setenta en «el bazar más septentrional de Europa», en palabras de uno de mis informantes.

Los habitantes de los pueblos y aldeas vecinos de la otra orilla del Dragonja (Kaštel, Škodlini, Mlini, Kaldanija), quienes hasta 1991 vivían en el mismo país, formaban parte de la primera categoría de *forešti*. Las comunicaciones interculturales entre ellos y los *Šupetrci* estaban basadas en lazos económicos, así como en vínculos de parentesco y amistad.

Así, la misa dominical en Kaštel era un lugar de continuo intercambio de información sobre el mercado de trabajo y las cosechas. «Los istrios tenían muy mala tierra, nunca sabían cuánto iban a cosechar. Así que era mejor para ellos acudir a nosotros para hacer «zernada» ¹², o llevar la tierra a medias. De esa forma, se aseguraban al menos la mitad de la

cosecha», me relató un informante de Sv. Peter. Debido a las diferencias en cuanto a propiedad de la tierra y condiciones naturales de la misma, muchos trabajadores de la parroquia de Kaštel venían a trabajar a jornal a Sv. Peter. Al mismo tiempo, los *Šupetrci*, especialmente las mujeres, acudían a las ciudades y pueblos istriños vecinos para vender productos de su cosecha y comprar otras mercancías rurales. A causa de estos beneficios económicos mutuos nunca se dió rivalidad entre ellos. Esta sí existía en las relaciones entre los *Šupetrci* y los pueblos colindantes de la misma parroquia, pues ésta acotaba el área primaria para la búsqueda de pareja matrimonial.

Los pueblos del otro lado del Dragonja no se hallaban dentro de esta zona, si bien los casamientos con *Šupetrci* no eran excepcionales. También he oído que los habitantes de Kaštel a menudo pedían a los *Šupetrci* apadrinar a sus hijos. Los *Šupetrci* visitaban a sus parientes de estos pueblos especialmente con motivo de las fiestas religiosas más importantes. También venían a Kaštel y Monjam para los bailes, los cuales hasta los años sesenta tuvieron el papel ritual de proporcionar un lugar de encuentro para potenciales cónyuges. Muchas amistades, especialmente entre hombres, se establecían aquí, donde las diferencias en propiedad y tenencia de tierra no tenían tanta significación. En la mayor parte de los casos, estas amistades masculinas estaban basadas en alguna relación lejana de parentesco o de intercambio ceremonial.

«A lo largo del año, asistía a las principales misas y ferias. En lo que alcanzo a recordar, jamás me perdí un 'Martinje' ¹⁴ en Monjam», rememora un informante. Y añade: «Estábamos en mejores términos con ellos que con los vecinos de nuestra propia parroquia. Sabíamos que eran istrios croatas, más pobres que nosotros. Pero nos respetábamos y reconocíamos mutuamente». A mi pregunta sobre si los habitantes del otro lado del Dragonja eran llamados «istrios croatas», contestaron negativamente. «Eran istrios, como nosotros. Hablábamos la misma lengua, con la única diferencia de que ellos usaban más palabras croatas, y nosotros, más palabras eslovenas. Es ahora cuando les hemos empezado a llamar istrios croatas. Antes, eran solamente istrios». En consecuencia, ambos lados eran conscientes de las diferencias lingüísticas, y con ellas,

de las diferencias étnicas. Pero éstas últimas no jugaban ningún papel en ese contexto. Los Šupetrci se referían tanto a sí mismos como a los habitantes del otro lado como «istrijs», mientras que eran denominados «Šavrini» por éstos últimos.

Los primeros cambios en las relaciones sociales de interacción y comunicación intercultural se originaron con el éxodo a las ciudades costeras y su posterior proceso de industrialización. A fines de los años cincuenta, muchos hombres y mujeres de Sv. Peter consiguieron trabajo en Portoroz, Izola y Koper, con lo que se introdujo la primera línea de tráfico con las ciudades de la costa. Los años sesenta, y especialmente los setenta, constituyeron el periodo de la modernización del campo. Fue una época de edificación intensiva y de tecnificación de la agricultura. Los cursos superiores de la educación primaria fueron trasladados al pueblo de Secovlje, con lo que, tras terminar ésta, cada vez un mayor número de jóvenes continuaba estudiando en las ciudades costeras.

En los años cincuenta y sesenta mucha gente, procedente sobre todo de los pueblos fronterizos de la actual Istria croata, se fue a esas ciudades para establecerse. A causa de ello, y de la reforma agraria estatal de la post-guerra, en la cual se desposeyó de la tierra especialmente a los grandes terratenientes, los campesinos de los pueblos croatas dejaron de acudir a Sv. Peter a trabajar a jornal. Aún así, sus relaciones económicas no se rompieron; sólo tomaron otras formas. Los Šupetrci siguieron acudiendo a estos pueblos istrijs en busca de albañiles y peones baratos para la edificación de sus viviendas. Además solían comprar allí diferentes accesorios domésticos, fertilizantes y tractores. A su vez, los istrijs cruzaban el Dragonja para moler su maíz y comprar vino. Los contactos económicos, pues, sobrevivieron, si bien ya no basados en beneficios tan mutuos y directos. Hasta los años ochenta, muchos habitantes de Sv. Peter todavía acudían a Kaštel para visitar a sus parientes y asistir a la misa dominical o los bailes. Pero entre ellos ya no había jóvenes. Fue la época en que éstos comenzaron a comprar sus primeros automóviles; allí donde fueran, acudían siempre en varios coches, mezclándose sólo entre ellos mismos. Su primer destino eran los restaurantes con música en

vivo de la ciudad turística de Portoroz, y luego, las discotecas de la costa. A los pueblos istrijs no iban más que para comprar más barato materiales de construcción; para hacer efectivos cheques —una provechosa malversación, a causa de la hiperinflación yugoslava de entonces—; y con motivo de los bailes más importantes. Para los años ochenta, las relaciones de amistad entre los Šupetrci y los istrijs del otro lado del Dragonja se habían vuelto una rareza. Pero, dados los vínculos y relaciones económicas entre ambos, cabría esperar que los contactos continuaran, pese a la nueva frontera.

Sin embargo, el año de 1991 trajo cambios concretos en las fronteras de los Estados y el desencadenamiento de la guerra en Yugoslavia. Aunque la gran mayoría de los vecinos de Sv. Peter estaba de acuerdo con la secesión, ninguno de ellos pensó realmente sobre las consecuencias que acarrearía una frontera. Con la obtención de la independencia por parte de Eslovenia, la televisión se convirtió (como medio y como herramienta ideológica) en instrumento de una nueva (e ideológica) codificación del tiempo, un nuevo marcador del tiempo social para la vida cotidiana de los habitantes. En los telediarios, los Šupetrci eran confrontados con noticias sobre atrocidades bélicas cometidas a poco más de cien kilómetros. En su opinión, todo lo que estaba sucediendo era debido a algunas fronteras nuevas y a problemas multiétnicos irresueltos. La región fronteriza a lo largo del río se pobló de agentes de aduana y policías. Justo en la vecindad inmediata de Sv. Peter, las relaciones interestatales entre Eslovenia y Croacia comenzaron a complicarse por una cuestión pendiente de tres pequeñas aldeas en el Dragonja. Para resolver este litigio, ambos países se refugiaron en la técnica de la demora. Pero las maniobras de tiempo con las que se buscó obtener posiciones de ventaja en la negociación sólo sirvieron para despertar dudas y temores entre los locales. Y éstas son las principales razones por las que todo contacto con los habitantes del lado croata de la frontera se ha roto. Desde 1991 y salvo cuando van a cultivar sus propias parcelas al otro lado del río, los Šupetrci realmente no han vuelto a cruzar la frontera. Ni tampoco a presentarse a sí mismos como «istrijs».

El proceso de formación de la identidad Šavrine

Existen varias teorías sobre el origen de las palabras *Šavrin* (masculino), *Šavrinke* (femenino) y *Šavrinija* (el territorio). Geográficamente, las colinas del interior de la Istria eslovena debían de ser denominadas *Šavriška brda*, si bien el mismo autor que menciona tal denominación duda de su corrección, pues el nombre *Šavriška brda* nunca fue aceptado por el habla local (Melik, 1960: 145). Uno de los primeros en denotar este área en términos étnicos fue Czoernig, al mencionar el nombre «*Šavriini*» para referirse a los eslovenos que viven entre Trieste y Savudrija, quienes representarían a los antiguos pobladores de Istria (Czoernig, 1886). En las descripciones de Trieste y su área circundante por parte de Rutar (1896: 65), el término *Šavriini* refiere a la población esloveno-hablante de las vecindades de Koper y Pomjan.

En Istria, la mujer que iba de forma regular de la parte eslovena de Istria al interior de la península para comprar huevos y revenderlos en Trieste —al menos hasta los primeros años de la postguerra—, era llamada *Šavrinke*. Aunque al principio solamente se denotaba con este nombre a las vendedoras de huevos, tal denotación ocupacional acabó eventualmente pasando a los hombres. Es importante subrayar que en el pasado ellos nunca se identificaron a sí mismos como *Šavriini*. Sólo habían sido llamados así por los habitantes de la parte actualmente croata de Istria.

«Somos *Šavriini*», me contó un informante, «desde que no pasamos ya al otro lado, a Croacia». Los *Šupetrci* han comenzado a identificarse a sí mismos como *Šavriini*, tanto en casa como en Croacia, a partir del establecimiento de la nueva frontera.

Con anterioridad a la II Guerra Mundial había algunas mujeres de Sv. Peter que eran tratantes en huevos, y a menudo iban a los pueblos más allá de Umag a comprarlos. Pero nunca lo consideraron su ocupación principal. Además, el término «*Šavriška brda*» es desconocido en el pueblo. Por lo tanto, ni la denotación ocupacional ni la geográfica han estado asociadas a Sv. Peter. Mas, desde los años ochenta, asistimos al proceso de surgimiento y

establecimiento de una identidad étnica savrina en la Istria eslovena y en Sv. Peter. En ese momento el coro de la iglesia fue llamado *Šavrinke*, mientras que el equipo de fútbol del pueblo comenzó a jugar bajo el nombre de *Šavriini*¹⁵.

Al decir de la gente, los *Šupetrci* no se han identificado personalmente como *Šavriini* hasta 1991. Es más, nadie en el pueblo podría identificar el área en la cual se supone que vivían y realizaban su actividad las *Šavrinke*. Con este problema se han confrontado hasta los investigadores profesionales de Istria. En una conversación sobre *Šavrinke*, un geógrafo que ha estudiado Istria y reside en Koper, exponía: «Cuando pregunté en un pueblo si allí había habido *Šavrinke*, me dijeron que habían estado viniendo del pueblo vecino. Cuando pregunté lo mismo en el pueblo vecino, me remitieron al anterior». Yo también he encontrado que existen dos imágenes de las *Šavrinke* en Sv. Peter. Por una parte, eran mujeres valientes que contribuyeron en forma inestimable a la supervivencia de sus familias, siendo una suerte de mediadoras entre el mundo rural tradicional y las poblaciones urbanas de la costa. Ellas fueron, por ejemplo, quienes introdujeron más de una innovación en las casas. Pero, por otra parte, en Sv. Peter *Šavrinke* solía ser usado de forma peyorativa, puesto que, por la naturaleza de su trabajo, estas mujeres pasaban grandes cantidades de tiempo alejadas de su casa y su familia, con quien, de acuerdo con la moralidad agropatriarcal, deberían estar, atendiendo su papel de madres y esposas.

En mi opinión, el que la imagen pública de las *Šavrinke* haya cambiado se debe en gran medida al escritor Marjan Tomšič. Aunque se pueden encontrar algunos intentos previos de apología literaria de las *Šavrinke* (cf. Rogelja y Ledinek, 1996), el libro de Tomšič *Šavrinke* (1986) supone el comienzo de una extendida popularización de su imagen literaria. Tras la publicación de su libro, Tomšič, que en realidad es un inmigrante de la Eslovenia interior, sostuvo veladas literarias sobre las *Šavrinke* en la mayoría de los pueblos de la Istria eslovena. Además de esto, fue editor de las memorias de una de las hueveras *Šavrinke* (Franca, 1990; 1992; 1995). Sobre la base de sus trabajos, en los años noventa se fue formando una imagen idealizada de las *Šavrinke* eslovenas como madres sufrientes que se sacrificaron por sus hijos.

Con tales valores morales, los *Šupetrci* pudieron identificarse como *Savrini* y explicar su idealizado pasado. Lo que supuestamente ha permanecido de este pasado como tradición unificada no eran ni son más que meros folclorismos. Desde el momento en que la nueva frontera estatal cortó en dos el espacio vital de los *Šupetrci*, asistimos a un proceso de aceptación de algunos elementos de manifestación externa de una herencia cultural. El dialecto Istrio de los *Šupetrci* viene convirtiéndose en «šavrinsko», y, con esto, también en «esloveno». Y lo mismo ocurre con la vestimenta o los bailes locales. Un informante me llegó a decir que «las canciones que cantábamos antaño son ahora *šavrinskas*, cuando yo solía decir a mis hijos que esas mismas canciones eran Istrias».

Con ayuda de esta redefinición del pasado sobre la base de experiencias del presente, los *Šupetrci* aceptaron la identidad de *Šavrini* como su propia respuesta a los cambios recientes. Los *Šupetrci* nunca habían hecho énfasis en el hecho de que los istrios vecinos fueran eslovenos o croatas. Pero, con la nueva identidad *savrini*, éstos últimos se convirtieron repentinamente en Croatas –del mismo modo que los *šavrini* se convirtieron en eslovenos. Con la transición de una caracterización étnica a una caracterización nacional de sus vecinos, éstos se han convertido en «los otros», y con ello en una suerte de «forasteros». Y –lo que a veces se pasa por alto en antropología–, los forasteros tradicionalmente no sólo son considerados como diferentes, sino también como peores e inferiores ¹⁶.

Observaciones finales

Todos los cambios de Estado a lo largo del siglo, con sus intervenciones políticas y administrativas, han influenciado en mayor o menor medida la composición nacional, demográfica, cultural, económica y social de los pueblos y ciudades de Istria. Así, no es extraño que cuando hoy día los istrios discuten sobre fronteras, sobre lo que realmente están discutiendo es sobre sí mismos, su identidad, sus estrategias cotidianas y las prácticas mediante las cuales han interpretado simbólicamente y físicamente la exis-

tencia de límites en un territorio multicultural y multiétnico. En Istria, hablar hoy de fronteras –incluyendo la última entre Eslovenia y Croacia–, es hablar ante todo del pasado y de los Estados que formaron parte de él; hablar de migraciones, separaciones, desengaños y derrotas. También significa hablar de la relación dialéctica mantenida entre varios grupos sociales a ambos lados de esos límites. Son ellos quienes permanentemente están creando (entre otras cosas a través de un proceso de comunicación intercultural entre individuos) lo que Donnan y Wilson han denominado una «cultura fronteriza» (1994: 10).

Esta discusión, en la que hemos tratado del pasado experimentado por los habitantes de Sv. Peter, toma como punto de partida el tiempo de las identidades «tradicionales», cuando éstas eran «firmemente delineadas, estables en el tiempo y firmemente localizadas en el espacio» (Löfgren, 1996: 53). En este siglo, y especialmente tras la II Guerra Mundial, los cambios económicos y políticos condicionaron numerosos cambios socioculturales. De hecho, en este contexto, la nueva frontera sobre Sv. Peter ha cerrado un proceso de cambio en la identidad de los habitantes, abriendo otro nuevo. La frontera interestatal entre Eslovenia y Croacia ha recortado físicamente el espacio de los *Šupetrci*, en el cual hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX cada actividad tenía su tiempo propio. Con ello asistimos a un cambio de contenido cultural. Esta es la razón por la que podemos decir, de acuerdo con la tesis de Fabian de que «la geopolítica tiene sus fundamentos ideológicos en la cronopolítica» (1983: 114), que el tiempo político en el cual se ha basado la reconstrucción del pasado de los *Šupetrci* es un instrumento ideológicamente construido de poder y control. La redefinición de su pasado corre paralela al proceso de redefinición de su identidad. Y en un medio en el cual la identidad nacional nunca fue un momento primario para la construcción de la identidad individual, el Estado –en este caso, Eslovenia–, no podría buscar nada mejor. ¿Por qué?

Porque con la ayuda de la redefinición del pasado y de su propia identidad, los *Šupetrci* han inventado unos «otros» que ya no son «istrijs», sino «croatas» del otro lado de la frontera. A este proceso les ayudó su experiencia histórica con fronteras y Estados; una

memoria social colectiva estructurada en torno a ciertas dicotomías que, de acuerdo con Christian Giordano, determinan «la confrontación y la ambivalencia entre legalidad y legitimidad» propia de las sociedades mediterráneas (Giordano, 1996: 64-65). A causa de la intervención política sobre el espacio, los *Šupetrci* han servido para construir una imagen idealizada del pasado, y con ello han redefinido su identidad local istria, convirtiéndose en savrinos y, así, en eslovenos —aunque, en buena parte debido a sus propias experiencias históricas, no les acaba de gustar definirse a sí mismos en público en términos nacionales¹⁷.

La reconstrucción cultural del pasado en función de experiencias del presente es lo que Norbert Elias ha denominado la quinta dimensión del tiempo y el espacio (1989: 52). La nueva identidad local de los *Savrini* y una nueva comprensión del espacio (que abarca desde el nivel local hasta el espacio ocupado por el Estado esloveno) confronta hoy a los habitantes con un (falso) sentimiento de seguridad y estabilidad social, política y económica. Y tales momentos representan, precisamente, las precondiciones para una «creencia» en el Estado y su identidad nacional, si consideramos —parafraseando a Sharon MacDonald (1993: 9)—, que los criterios estructurales y culturales para una identificación étnica (en este caso, la de los *Šupetrci*) pueden ser significativamente diferentes de aquéllos presentes en el grupo representativo (en este caso, los eslovenos). Para los habitantes de Sv. Peter, la reciente partición de Istria supone un cambio en la estructura y cualidad de su comunicación intercultural. Tristemente, se trata de una comunicación intercultural entre dos sociedades (separadas) que pertenecen a una misma tradición: los istrios eslovenos y los istrios croatas. Este hecho prueba una vez más el hallazgo de Dunja Rihtman-Auguštin de que las culturas no sólo difieren en «cómo trabaja y vive la gente, sino también en cómo piensan sobre sí mismos, cómo se comportan, y de qué forma discrepan su pensamiento y su conducta» (1984: 13).

En conclusión, el caso de Sv. Peter ¿no contradice algunas tesis bien conocidas sobre naciones y nacionalismos? En Sv. Peter asistimos a las consecuencias de la creación de un nuevo Estado-nación que produce —y esto es lo crucial— una nueva identidad étnica, mientras

que al mismo tiempo tiene éxito en establecer lo «imposible»: en la parte eslovena de Istria, los límites sociales y culturales se han vuelto idénticos a las fronteras políticas.

NOTAS

¹ Sv. Peter (San Pedro) es un pueblo istrio situado a unos 10 kilómetros de la costa adriática de Eslovenia. Se encuentra en lo alto de una colina sobre el valle del río Dragonja y la población del mismo nombre, la cual se ha desarrollado en los últimos cincuenta años a partir de la emigración llegada de Sv. Peter. El río constituye, desde 1991, la frontera que separa Eslovenia de Croacia.

En dicho pueblo estoy concluyendo una investigación sobre memoria social y percepción del tiempo, la cual es parte de un proyecto más amplio titulado «Entre la tradición y la modernidad» llevado a cabo por el Institutum Studiorum Humanitatis en Ljubljana, Eslovenia.

² Halbwachs habla de una memoria colectiva por medio de la cual a determinado grupo le es posible crearse una imagen del mundo. Dicha imagen se halla asociada a la interpretación aceptable del pasado; y ésta no resulta de la memoria personal, sino de actos de comunicación (Halbwachs, 1991). Así, la memoria colectiva tiene un papel social imprescindible. Es por esta razón por lo que hago uso del término «memoria social», el cual nos dice «quienes somos, encastrando nuestro actual yo en nuestro pasado, y de este modo sirviendo de sostén a cada aspecto de lo que los historiadores actuales suelen llamar *mentalités*» (Fentres y Wickham, 1992: 201).

³ Entre los que también han escrito sobre la multiplicidad del tiempo se encuentran Elias, 1989; Halbwachs, 1991; Dux, 1992; Nassehi, 1993; Makarovič, 1995; Weis, 1995.

⁴ Istria, cuyo nombre se halla asociado a la leyenda griega de los Argonautas, es la mayor península del Adriático norte. Por su tamaño y su posición estratégica, constituyó desde tiempos antiguos una zona administrativa y comercial importante. Como tal, ha sido escenario de numerosos cambios de gobierno a lo largo de la historia, con las soberanías, administraciones (y destrucciones) a ellos conectados. Entre los siglos XIII y XVII la población fue diezmada por las guerras, las plagas y epidemias como la malaria. A causa de ello, Istria ha sido también objeto de colonizaciones constantes. Bajo administración veneciana, por ejemplo, no sólo se asentaron eslavos del sur; también morlacos, arumanios, chipriotas, lombardos, friulanos, venecianos, franceses, alemanes y hasta españoles, holandeses y norteafricanos (Darovec, 1993). Pese a todas esas colonizaciones, se cree que a más tardar a fines del siglo XVI ya se había conformado una imagen étnica básica en Istria, la cual se puede describir en trazos gruesos como una zona de costa romanizada y un interior habitado por gentes de origen eslavo (Bertosa, 1986).

⁵ En el censo de 1991, el pueblo de Sv. Peter tenía 306 habitantes. De éstos el 85,6% era esloveno; el 2,6%, italiano; el 1,3%, croata; y el 0,9% de alguna otra nacionalidad. Una persona se declaró yugoslava; 10

individuos (3,2%) lo hicieron en términos regionales; un 6,2% fue indefinido. 132 hombres y 45 mujeres tenían una ocupación definida (aparte de ello, muchas mujeres mantenían actividades en el sector informal). El cultivo intensivo de hortalizas, vides y olivos representaba una importante fuente de ingresos adicionales para los que tenían empleo. Sv. Peter es un pueblo predominantemente católico. La iglesia parroquial está situada en el pueblo vecino de Krkavce, si bien tiene también un despacho en el propio pueblo. Hay también un edificio que sirve de sede al ayuntamiento, la sociedad artístico-cultural KUD Sloga, una tienda cooperativa y un pub.

⁶ El dialecto local es una variante istria de Esloveno. Se caracteriza por su sintaxis específica, por una pronunciación especial, más suave, de la letra æ y por el uso de un amplio bagaje de palabras italianas. En la variante dialectal de Sv. Peter se da una serie de términos y acentos arcaicos que sólo se emplean allí, y que los locales están siempre prontos a enumerar.

⁷ La palabra «forešt» deriva del italiano *foresti*.

⁸ Es interesante el hecho de que para referirse a sus familiares residentes en las ciudades de la costa o en el Trieste italiano no utilicen el término «forešti». Esto confirma la tesis de que uno se hace *Šupetrci* por nacimiento, conservándolo para siempre.

⁹ Se asume que la *krjanca* (la palabra viene del italiano *creanza*) se adquiere. En Sv. Peter es comprendida como el comportamiento correcto y las buenas maneras que se asocian a la buena reputación de una persona. De forma similar a la *fama* en Sicilia (Giordano, 1992: 357-358) es confirmada o redefinida a diario por la opinión pública. La generación de más edad del pueblo aún considera la *krjanca* como una especie de capital «simbólico» en forma de prestigio individual (cf. Bourdieu, 1976).

¹⁰ Los vecinos aún recuerdan los tiempos de la Italia fascista en que no les estaba permitido hablar esloveno (en público), así como los primeros años después de la II Guerra Mundial, cuando algunas familias tuvieron que abandonar Sv. Peter por razones políticas (habían sido miembros del partido fascista bajo gobierno de Mussolini) o nacionales (por ser italianos).

¹¹ Entre 1945 y 1956 emigró de Istria más de la mitad de sus habitantes (Titl, 1965: 113; Ballinger, 1996). Aproximadamente, el 20% de los habitantes de la zona interior de la Istria eslovena se marchó a Italia en dicho periodo (Titl, 1965: 119).

¹² La palabra procede del italiano *giornata* y significa un día de trabajo.

¹³ Algunos antropólogos del «Mediterráneo» creen que esos dos rasgos determinan la forma tradicional de las amistades rurales masculinas (cf. Papataxiarchis, 1991; Vale de Almeida, 1996).

¹⁴ «Martinje» —el día de San Martín, el 11 de Noviembre—, es una fiesta folclórica tradicional para celebrar el vino nuevo.

¹⁵ La denominación del coro y el equipo de fútbol pueden entenderse como parte de un fenómeno folclórico bastante extendido en los años ochenta en Eslovenia y Yugoslavia, el cual, asociado a la crisis económica, generó nacionalismos que se manifestaron también en la forma de localismos y de redefinición de las identidades y sus límites (cf. Bowman, 1994; Pusič, 1995).

¹⁶ Con ello, también podemos explicar la formación y significado de una tradición oral asociada a la frontera. Por ejemplo, una de tales historias evoca a un istriano de Trieste cuyo coche fue detenido por unos policías croatas, quienes al inspeccionarlo le metieron un cadáver en el maletero. Tales historias se cuentan a diario en el pub del pueblo. Quienes las cuentan se remiten a la validez de distintos testigos y fuentes imposibles de encontrar, y mucho menos, de contrastar —algo que, por otra parte, estaría fuera de sitio. A historias como ésta las he etiquetado «la mitología de las fronteras y el presente», pues están basadas en una distinción entre orden y caos.

¹⁷ Aunque no conozco bien la información exacta, parece que no hace mucho un buen número de *Šupetrci* había solicitado la nacionalidad italiana adicional. No obstante, la mayoría de esas solicitudes fueron retiradas. Cuando pregunté por qué las habían formulado, me contestó un informante: «Ya sabes, los šavrininos somos eslovenos. Pero en Istria nunca sabes qué va a venir, así que lo hacemos por la seguridad de nuestros hijos».

BIBLIOGRAFÍA

- ADAM, Barbara (1990): *Time and Social Theory*, Cambridge, Polity Press.
- BALLINGER, Pamela (1996): «The Istrian Esodo: Silences and Presences in the Construction of Exodus», en R. Jambrešič Kirin y M. Povržanovic (eds.), *War, Exile, Everyday Life: Cultural Perspectives*, Zagreb, Institute of Ethnology and Folklore Research.
- BARTH, Fredrik (1969): «Introduction», en F. Barth (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Bergen, Oslo, Londres: Allen & Unwin, págs. 9-38.
- BERTOSA, Miroslav (1986): *Mletačka Istra u 16. i 17. stoljeću I-II*, Pulj, Istarska naklada.
- BOURDIEU, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der Kabylienschen Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.
- BOWMAN, Glen (1994): «Xenophobia, Fantasy and the Nation: The Logic of Ethnic Violence in Former Yugoslavia». En V. A. Godard, J. R. Llobera y C. Shore (eds.) *The Anthropology of Europe. Identities and Boundaries in Conflict*, Oxford/Providence, Berg.
- CZOERNIG, Carl von (1886): *Die ethnologische Verhältnisse österreichischen Küstenlandes*, Trst.
- DAROVEC, Darko (1993): «Migraije in (etnična) dihotomija mesto-podeželje v Istri do konca 18. šoletja». En Bojan Baskar (ed.), *Mediterran v Sloveniji Časopis za kritiko znanosti*, leto XXL/158-159, Ljubljana, *Študentska organizacija Univerze v Ljubljani*, págs. 179-193.
- DONNAN, Hastings; WILSON, M. Thomas (1994): «An Anthropology of Frontiers». En H. Donnan y M. Wilson (eds.) *Anthropological Perspectives on Frontiers*, Londres/Nueva York, University Press of America, págs. 1-14.
- DUX, Günter (1992): *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklung vom Mythos zur Weltzeit*, Frankfurt, Suhrkamp.
- ELIAS, Norbert (1989): *Über die Zeit*, Frankfurt, Suhrkamp.

- ELWERT, Georg (1996): «Boundaries, Cohesion and Switching. On We-groups in Ethnic, National and Religious Form». En Borut Brumen y Zmagó Smittek (eds.) *MESS-Mediterranean Ethnological Summer School*, Ljubljana, Slovene Ethnological Society.
- FABIAN, Johannes (1983): *Time and the Other. How anthropology makes its object*, Nueva York, Columbia University Press.
- FENTRESS, James; WICKHAM, Chris (1992): *Social Memory*, Oxford/Cambridge, Basil Blackwell Publisher.
- FRANCA, Marija (1990; 1992; 1995): *Šavrinske zgodbe 1., 2. in 3.*, Koper, Fontana.
- GIORDANO, Christian (1989): «Die vergessenen Bauern. Agrargesellschaften als Objekt sozialwissenschaftlicher Amnesic». En Christian Giordano y Robert Hettlage (eds.), *Bauerngesellschaften im Industriezeitalter. Zur Rekonstruktion ländlicher Lebensformen*, Berlín, Dietrich Reimer Verlag, págs. 9-27.
- GIORDANO, Christian (1992): *Die Betrogenen der Geschichte. Überlagerungsmentalität und Überlagerungsrationalität in mediterranen Gesellschaften*, Frankfurt/Nueva York, Campus Verlag.
- GIORDANO, Christian (1996): «The Gulf Between State and Citizens in Complex Societies», en Brumen B. y Smittek 2. (ed.), *MESS-Mediterranean Ethnological Summer School*, Ljubljana, Slovene Ethnological Society.
- HALBWACHS, Maurice (1991): *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt, Fischer Verlag.
- LÖFGREN, Orvar (1996): «Taking the back. On the historical anthropology of identities». En Don Kalb, Hans Marks y Herman Tak (eds.): *Historical Anthropology: the unwaged debate*, Focal, Tijdschrift voor antropologie, Nr. 26/27, Utrecht, págs. 53-58.
- MARIN, Leon (1992): «Upravna in teritorialna razdelitev Slovenske Istre v zadnjih treh stoletjih», *Annales*, 2, Koper 1992, págs. 159-172.
- MACCLANCY, Jeremy (1993): «At play with identity in the Basque Arena». En Sharon Macdonald (ed.): *Inside European Identities*, Providence/Oxford, Berg, págs. 84-97.
- MACDONALD, Sharon (1993): «Identity Complexes in Western Europe: Social Anthropological Perspectives». En Sharon Macdonald, *op. cit.*, págs. 1-26.
- MARAROVIČ, Gorazd (1995): *Slovenci in čas. Odnos do časa kot okvir in sestavina vsakdanjega življenja*, Ljubljana, Knjižna zbirka Krt.
- MELIK, Anton (1960): *Slovensko Primorje. Opis slovenskih pokrajin 4*, Ljubljana.
- NASSEHI, Armin (1993): *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- NIEDERER, Arnold (1980): Bestimmungsgründe regionaler Identifikationsprozesse. En Konrad Köstlin y Hermann Bausinger, *Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur*, Neumünster.
- NOWOTNY, Helga (1995): Wer bestimmt die Zeit? Zeitkonflikt in der technologischen Gesellschaft zwischen industrialisierter und individualisierter Zeit. En Kurt Weis (ed.): *Was ist Zeit? Zeit und Verantwortung in Wissenschaft, Technik und Religion*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, págs. 81-99.
- PAPATAXIARCHIS, E. (1991): «Friends of the Heart: Male Commensal Solidarity, Gender and Kinship in Aegean Greece». En P. Loizos y E. Papataxiarchis (eds.) *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton, Princeton University Press.
- PUSIČ, Vesna (1995): «Uses of Nationalism and Politics of recognition», *Anthropological Journal of European Cultures*, vol. 4, Frankfurt, págs. 43-63.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja (1984): *Struktura tradicijskog misljenja*, Zagreb, Školska knjiga.
- ROGELIA, Nataša; LEDINEK, Špela (1996): «Šavrinka, Šavrini, Šavrinja». *Bulletin of the Slovene Ethnological Society*, vol. 36, n.º 2-3, Ljubljana, págs. 40-43.
- RUTAR, Simon (1896): *Samosvoje mesto Trst in mejna grofija Koper*, Ljubljana, Matica Slovenska.
- TITL, Julij (1965): *Socialnogeografski problemi na koprskem podeželju*, Koper, Založba Lipa.
- TOMŠIČ, Marjan (1986): *Šavrinke*, Ljubljana, ČZP Kmečki glas.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel (1996): *The Hegemonic Male. Masculinity in a Portugese Town*, Providence, Oxford, Bergham Books.
- WEIS, Kurt (ed.): *Was ist Zeit? Zeit und Verantwortung in Wissenschaft, Technik und Religion*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag.