

HORIZONTES LATINOAMERICANOS: PASADO Y PRESENTE

Adalberto Santana
(coordinador)



CIALC

Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Coordinador de Humanidades

Dr. Alberto Vital Díaz

Horizontes latinoamericanos:
pasado y presente

Serie Coloquios
11

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Horizontes latinoamericanos: pasado y presente

Adalberto Santana
(coordinador)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2017

Horizontes latinoamericanos : pasado y presente / Adalberto Santana (coordinador).
- Primera edición.

263 páginas. -- (Serie coloquios ; 11).

ISBN 970-32-3117-9 (Colección).

ISBN 978-607-02-7487-9 (Obra).

1. América Latina – Historia. 2. América Latina – Condiciones sociales. 3. Filosofía latinoamericana. 4. Literatura latinoamericana. I. Santana, Adalberto, editor. II. Serie. F1410.H67 2017

Diseño de la cubierta: D.G. Marie-Nicole Brutus Higuita

En la portada: *El pueblo a la Universidad y la Universidad al pueblo*, (1952-1956)
de David Alfaro Siqueiros, Ciudad Universitaria, UNAM
Fotografía: Antonio Luna

Primera edición: mayo de 2017

Fecha de edición: 15 de mayo de 2017

D.R. © 2017, Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, delegación Coyoacán, C. P. 04510, México, D. F.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Torre II de Humanidades, 8º piso,

Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

<http://www.cialc.unam.mx>

Tel. +5255-56 23 02 11 al 13

ISBN de la colección: 970-32-3117-9

ISBN de la obra: 978-607-02-7487-9

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Prólogo	11
<i>Adalberto Santana</i>	

HORIZONTES ANDINOS

La fiesta de Inti Raymi como marcador del año inca	23
<i>Silvia Limón Olvera</i>	

La dictadura del general Manuel A. Odría en Perú (1948-1956)	39
<i>Felicitas López-Portillo T.</i>	

La colonización en disputa en el Estado Plurinacional de Bolivia	63
<i>Marianela Díaz Carrasco</i>	

Poder y política en la región andina. Hacia un Estado plural.	85
<i>Silvia Soriano Hernández</i>	

Desafíos del trabajo con imágenes de afrodescendientes. Siglo XIX: México y Perú	99
<i>María Dolores Ballesteros Páez</i>	

HORIZONTES INTERCULTURALES

- Dignidad intercultural. 117
Ana Luisa Guerrero Guerrero
- El derecho a tener derechos: hacia una conformación
ciudadana desde las alteridades latinoamericanas . . . 127
Claudia Abigail Morales Gómez

HORIZONTES SOCIALES

- El envejecimiento como efecto colateral de la transición
demográfica: América Central y las Antillas Mayores . . 147
Aída Díaz-Tendero
- Emoción, comunicación y socialización: la mística
en los movimientos sociales latinoamericanos. 161
Lázaro M. Bacallao-Pino
- Elecciones en Brasil 2014. Balance y perspectiva. 175
Mario Ojeda Revah

HORIZONTES FILOSÓFICOS

- La “enfermedad” de América Latina: conjeturas
sobre el continente en el cambio del siglo XIX
para el XX 191
Regiane Gouveia
- El raciovitalismo de Ortega y Gasset: aportes para
el análisis del ser humano como ente unitario 207
Roberto Mora Martínez

Algunos problemas vigentes del filosofar de José Gaos . . . 223
Horacio Cerutti Guldberg

HORIZONTES LITERARIOS

La conquista de México en *Guatimozin, último emperador de México*, de Gertrudis Gómez de Avellaneda: “una lucha inhumana y gloriosa”. 235
Begoña Pulido Herráez

Guerra, orientalismo y luto en un poema del puertorriqueño José María Lima 251
María de los Ángeles Pastor Rodríguez

Directorio de colaboradores 261

PRÓLOGO

Adalberto Santana

La obra que tiene en sus manos reúne lecturas sobre diversos horizontes regionales, culturales, sociales, filosóficos y literarios que brindan el escenario de una región tan compleja como lo es nuestra América. Si se prefiere, tal como lo apuntó Simón Bolívar hace 200 años en su célebre “Carta de Jamaica” (suscrita en Kingston, el 6 de septiembre de 1815), con voz y lectura de un Libertador de su tiempo y con la perspectiva de la trascendencia de su pensamiento, apuntaba, con suma razón, la diversidad de paisajes de nuestra América:

Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse; mas no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América.¹

¹ Simón Bolívar, “Carta de Jamaica” o “Contestación de un Americano Meridional a un caballero de esta Isla (Henry Cullen)”, en Simón Bolívar, *Doctrina del Libertador*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, p. 72.

América Latina y el Caribe ofrecen diversos horizontes, cuyos estudios brindan una certera lectura de su condición histórico-cultural, con la finalidad de lograr su comprensión en la misma medida en que se hace necesaria la reflexión de sus complejos procesos pasados y presentes. De esta manera, *Horizontes latinoamericanos: pasado y presente* compila quince colaboraciones distribuidas en cinco apartados que presentan propuestas de lecturas acerca de la complejidad latinoamericana y caribeña. Sus enfoques son diversos como lo son las mismas realidades que se abordan en los ensayos aquí reunidos. Estas aportaciones, a su vez, fueron presentadas en el XX Coloquio de Investigación que organiza el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, cuyo título es “Horizontes latinoamericanos y caribeños”.

El primer apartado, “Horizontes andinos”, inicia con el trabajo de Silvia Limón Olvera, titulado: “La fiesta de Inti Raymi como marcador del año inca”. En este análisis se abordan las dos fiestas Capac Raymi e Inti Raymi, que los incas dedicaban para honrar al dios solar, las cuales estaban relacionadas con los solsticios y fungían como marcadores temporales. A través del análisis de los actos rituales de esta última celebración, la autora propone que el año inca comenzaba en el mes de junio. Asimismo, destaca que dicha ceremonia no tuvo solamente un sentido religioso centrado en el culto al Sol, sino también político, ya que en ella se refrendaba el pacto de lealtad hacia el soberano por parte de los grupos sujetos que conformaban el Tawantinsuyu.

Le sigue el trabajo, “La dictadura del general Manuel A. Odría en Perú (1948-1956)”, de Felicitas López Portillo T., quien analiza el régimen militar presidido por el general Odría en Perú durante los ocho años que abarca de 1948 a 1956. La autora puntualiza que es un periodo poco estudiado incluso en el mismo país andino. Su contexto está dado por la Guerra Fría y la influencia del peronismo en América Latina, además

de las condiciones políticas internas de Perú, caracterizadas por una importante inversión en infraestructura y educación, junto a una dura acción represiva contra los opositores.

A continuación, se presenta la colaboración de Marianela Díaz Carrasco con su trabajo: “La colonización en disputa en el Estado Plurinacional de Bolivia”. En este ensayo se analizan las distintas miradas en disputa y las tensiones existentes en torno a la propuesta de descolonización como proyecto político planteado en el Estado Plurinacional de Bolivia. Así, la autora efectúa una revisión y análisis de los antecedentes de la descolonización desde fines de los años sesenta, y enfatiza el discurso del indianismo-katarismo. A partir de esto, estudia las interpelaciones que realizan los intelectuales no indígenas e indígenas, que formaron parte de los movimientos sociales miembros del denominado “Pacto de Unidad” y quienes se mantuvieron tempranamente en una postura crítica en torno a las prácticas políticas llevadas adelante, las cuales presentan sus mayores contradicciones durante el conflicto del TIPNIS que cristaliza la distancia entre discurso y práctica descolonizadora.

Cierra el apartado “Poder y política en la región andina. Hacia un Estado plural” de Silvia Soriano Hernández, quien apunta que en la región andina, dentro de un contexto de movilizaciones sociales con diferentes perspectivas y discursos prometedores de aquellos candidatos que se presentan como de giro a la izquierda, se deben valorar las palabras y las acciones de estos personajes que llegan a la presidencia de sus países cuyas tensiones políticas se definen, básicamente, en las urnas. Así, la autora señala cómo debemos mirar estos prometedores procesos, particularmente, en la región andina donde las propuestas indígenas son importantes. Se analiza el caso del economista mandatario ecuatoriano, Rafael Correa, que es uno de los casos más representativos para aportar elementos de análisis.

El segundo apartado, “Horizontes culturales”, inicia con el trabajo de Ma. Dolores Ballesteros Páez, “Desafíos del trabajo con imágenes de afrodescendientes. Siglo XIX: México y Perú”. La autora presenta una reflexión en torno a los retos que presenta el estudio de las imágenes del siglo XIX de la población afrodescendiente, en los casos de México y Perú. Tras plantear brevemente un estado de la cuestión, desarrolla los problemas que enfrentan los investigadores en la localización de dichas imágenes debido a problemas de acceso a archivos y de clasificación de los mismos y en su adquisición. Además, analiza tanto las dificultades teórico-metodológicas para afrontar el estudio de estas imágenes como los resultados encontrados para México y Perú.

Le sigue Ana Luisa Guerrero Guerrero con el ensayo titulado: “Dignidad intercultural”. El trabajo versa sobre el tema de los derechos humanos de los pueblos originarios, el cual resulta ser una delicada tarea en cuanto a que, la interdependencia de los derechos humanos exige trastocar las perspectivas de justicia, bien social, inclusión, ciudadanía, bien público, espacio público, participación, bienes culturales, vida plena, etc., lo que se traduce en promover el trastocamiento de las relaciones de poder. Con ello, su autora afirma que las respuestas pueden seguir muchos derroteros, uno de ellos puede ser el que al aceptar la necesidad de diálogos profundos entre culturas o interculturalidad, se ocupe de explorar también la genealogía de la inequidad y del orden excluyente de la otredad diversa, así como la deconstrucción de perfiles de derechos humanos terminados y absolutos, como el propuesto en las filosofías eurocéntricas.

Viene a continuación la colaboración de Claudia Abigail Morales Gómez con su trabajo “El derecho a tener derechos: hacia una conformación ciudadana desde las alteridades latinoamericanas”, quien señala que la ciudadanía desde Latinoamérica es una construcción inacabada, históricamente no ha podido

consolidarse como un modelo ético de expresión pública, limitado por la instrumentalidad y los mecanismos del mercado global que expulsan a los nacionales hacia la búsqueda de nuevos espacios para desarrollar sus vidas; así, los expulsados del neoliberalismo, los nuevos *parias*, los *outsiders* y los inmigrantes son ejemplos de otros horizontes éticos y políticos para construir ciudadanías. En este texto se presentan los casos de movimientos de migrantes latinoamericanos en la ciudad de Nueva York, desde el sentido y acción en lo público que ejercen hacia la búsqueda del reconocimiento como sujeto humano en el derecho a tener derechos, que muestran los anacronismos del Estado nacional moderno para plantearse otras formas de incorporación de estas minorías.

El tercer apartado, “Horizontes sociales”, inicia con el ensayo “El envejecimiento como efecto colateral de la transición demográfica: América Central y las Antillas Mayores”, de Aída Díaz-Tendero, quien apunta que el envejecimiento de la población es un efecto colateral de la transición demográfica, esto es, del cambio de comportamiento de las tasas de natalidad y de mortalidad. Ahí se presenta una muestra compuesta por nueve países de la subregión de América Central y las Antillas Mayores: Costa Rica, Cuba, Nicaragua, El Salvador, Honduras, Panamá, Guatemala, República Dominicana y Haití, para estudiar el grado y la velocidad del proceso de envejecimiento presente y esperado en dicha subregión.

En “Emoción, comunicación y socialización: la mística en los movimientos sociales latinoamericanos”, Lázaro M. Bacallao-Pino señala que, en las tres últimas décadas, los movimientos sociales latinoamericanos se han transformado en actores de una creciente importancia en los procesos sociopolíticos de la región. Una de las prácticas más singulares vinculadas a los mismos es la mística. A partir de los testimonios de miembros de tres movimientos sociales de la región, el autor analiza la interpretación que se hace de esta práctica por parte de los sujetos, en su

articulación con las experiencias y dinámicas de estos actores colectivos. El análisis muestra cómo la mística es una práctica multidimensional vinculada, por una parte, a la visibilización de lo emocional y, por otra, a los procesos de configuración de nuevas prácticas sociales al interior de dichos movimientos.

Cierra este apartado el trabajo: “Elecciones en Brasil 2014. Balance y perspectiva”, de Mario Ojeda Revah, quien examina el proceso electoral brasileño de 2014 y busca explicar el comportamiento del electorado en tal proceso, a partir de factores regionales, de cambio social, adhesión grupal, así como de comportamientos políticos y circunstancias económicas puntuales. El triunfo electoral de Dilma Rousseff extiende a 16 años la hegemonía del Partido dos Trabalhadores en Brasil, pero lo hará de forma por demás acotada, dada la estrechez del margen de la victoria y de la gravedad de la crisis económica.

El cuarto apartado corresponde al tema “Horizontes filosóficos”, en él figura en primer lugar el ensayo de Regiane Gouveia, titulado “La ‘enfermedad’ de América Latina: conjeturas sobre el continente en el cambio del siglo XIX para el XX”. Su colaboración corresponde a una parte de una investigación más amplia que viene desarrollando, en la que realiza un análisis comparativo entre las propuestas del venezolano César Zumeta, del brasileño Manuel Bomfim, del boliviano Alcides Arguedas y del peruano Francisco García Calderón, a partir de algunas de sus concepciones sobre la relación entre salud y enfermedad y la sociedad. Gouveia busca comprender cómo estos autores, al adoptar el paradigma de las ciencias naturales y al utilizar la retórica del diagnóstico, contribuyeron al fortalecimiento de la idea de que América Latina era un “continente enfermo”. Su propuesta consiste en explicar cómo las teorías racistas europeas, que se desarrollaron desde mediados del siglo XIX, fueron apropiadas por estos intelectuales para entender la realidad de América Latina y proponer soluciones a los

problemas que identificaban. Así se presenta, en líneas generales, la discusión que atravesó el continente en este periodo, en el que se analizaría la realidad social latinoamericana por medio de la retórica del diagnóstico.

A continuación, el trabajo titulado “El raciovitalismo de Ortega y Gasset: aportes para el análisis del ser humano como ente unitario”, de Roberto Mora Martínez. El autor propone analizar al ser humano como ente unitario de razón, emociones y espíritu. Una de las fuentes en las que se encuentra dicha postura son las propuestas filosóficas indígenas, las cuales, sin embargo, siguen padeciendo marginación y explotación. Debido a ello, en este escrito se expone la importancia de generar empatía con los integrantes de las etnias originarias, para ello, se exponen posturas filosóficas, en las que es notorio cómo el mundo occidental ha privilegiado la razón sobre los sentimientos. Así, resulta conveniente reconsiderar en la actualidad la propuesta raciovitalista de Ortega y Gasset.

Finaliza el cuarto apartado la colaboración de Horacio Cerutti Guldberg, cuyo título es “Algunos problemas vigentes del filosofar de José Gaos”. El autor apunta que ese ensayo forma parte de una investigación mayor con vistas a recuperar aportes del legado filosófico gaosiano. Se destaca su dimensión crítica y autocrítica, la labor con sus discípulos, su compromiso académico y político. Además de que en algunas de sus facetas son resaltadas las complejas relaciones con sus discípulas y discípulos. Cerutti examina el trabajo en equipo y la función del seminario como ámbito de investigación y formación decisivo.

Por último, en el quinto apartado, “Horizontes literarios”, figura, en primera instancia, el artículo de Begoña Pulido Herráez “La conquista de México en *Guatimozin, último emperador de México*, de Gertrudis Gómez de Avellaneda: ‘una lucha inhumana-

na y gloriosa”. En él se analiza la novela histórica *Guatimozin, último emperador de México*, publicada por la escritora cubana Gertrudis Gómez de Avellaneda en 1846, en el marco de la relación que la crítica reciente ha establecido en América Latina entre el género novelístico, en particular, la novela histórica y los proyectos de conformación de las naciones americanas, una vez que las guerras se resuelven en favor de las independencias. Pulido Herráez puntualiza que, en el caso de la obra de Gómez de Avellaneda, esta relación resulta conflictiva pues la autora escribe desde España y para un público español, por lo que su visión de la conquista de México y del papel que ocupan figuras históricas como Hernán Cortés o la Malinche, en lo que se podrían llamar como los “orígenes nacionales”, resulta conflictiva o cuando menos ambigua. Una ambigüedad que se trasluce en la propia calificación de la conquista como “una lucha inhumana y gloriosa”.

Le sigue el ensayo “Guerra, orientalismo y luto en un poema del puertorriqueño José María Lima”, elaborado por María de los Ángeles Pastor Rodríguez. En este trabajo se apunta la particularidad política e histórica del territorio puertorriqueño cuyo proceso de poscolonización fue más bien la consolidación del Estado colonial a través del Estado Libre Asociado, y hace que sea un lugar excepcional para la producción de un pensamiento crítico sobre los discursos neocoloniales del siglo XXI. En el poema “Carta informal a mi hermano nor-vietnamés o quizá a su esqueleto sonoro” (1973) del poeta puertorriqueño José María Lima confluyen la conciencia de las estrategias orientalistas ligadas a la guerra y la empatía radical hacia los sujetos colonizados en un nivel transnacional. Este texto se inserta en la reflexión del orientalismo y sus vertientes tropicales al enfatizar la importancia de repensar los contextos bélicos dentro de la poesía, ya que ésta resemantiza el lenguaje e imagina revisiones históricas.

De esta manera, consideramos que los trabajos aquí reunidos ofrecen al lector una mejor explicación de una región que, por su amplitud y sus variados horizontes, permite tener una mayor aproximación a esa compleja realidad de nuestro mundo latinoamericano.

HORIZONTES ANDINOS

LA FIESTA DE INTI RAYMI COMO MARCADOR DEL AÑO INCA

Silvia Limón Olvera

INTRODUCCIÓN

De acuerdo con la información consignada sobre el calendario inca en diversos documentos de los siglos XVI y XVII en Perú, se puede apreciar que sus autores observaron una sucesión de ceremonias durante todo el año y, en algunos casos, se puede ver que los nombres de algunos meses correspondían al apelativo de los principales ritos registrados en ellos. Por lo tanto, se trató de un calendario anual litúrgico. Cabe mencionar que todas las fiestas que los incas realizaban en un periodo anual fueron ajustadas por los autores coloniales a la estructura calendárica vigente en Europa, puesto que las dividieron en 12 meses y establecieron su inicio en enero, es decir, tomaron como patrón el calendario occidental.¹

¹ En relación con esto, véase Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, ed. de John V. Murra y Rolena Adorno, trad. de Jorge L. Urioste, 3 vols., México, Siglo XXI, 1980, vol. I, p. 234. Menciona que otro marcador utilizado para dividir el año en 12 meses fue el ciclo de la Luna; sin embargo, Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, introd. y notas de Ma. Dolores Bravo Arriaga, 2 vols., México, SEP/UNAM, 1982, vol. I, p. 166, no está de acuerdo.

De lo anterior, surge la pregunta si el año inca efectivamente comenzaba en enero, como afirmaron algunos cronistas, o si esto fue una interpretación occidental. En este trabajo planteo que el comienzo del periodo anual tuvo lugar en el mes de junio, cerca del solsticio de invierno. Para fundamentarlo, he analizado los diferentes actos significativos que se realizaban en el rito de Inti Raymi, los cuales constituían, al mismo tiempo, acciones simbólicas porque conjugaban diversos significados y remitían a conceptos del sistema religioso. Cabe especificar que algunos de los actos rituales constituyeron marcadores del inicio del año, en tanto, otros que estuvieron asociados al ejercicio del poder señalaban la diferencia de los grupos sociales. Al reconstruir el significado de las acciones simbólicas presentes en el rito de Inti Raymi, se pudo acceder también, tanto a las concepciones religiosas implícitas en la fiesta, como a la intencionalidad de la misma que tenía que ver con la conservación del *statu quo* y el reforzamiento político sagrado del gobernante.

INTI RAYMI Y CAPAC RAYMI COMO MARCADORES ANUALES

Autores como Joseph de Acosta, Juan de Betanzos y Garcilaso de la Vega mencionan que, para consignar la duración del año, el Inca Pachacuti ordenó erigir en las montañas del oriente y del poniente de Cusco varios marcadores a manera de torres que señalaban los solsticios y los equinoccios, así como las épocas de siembra y de cosecha.² Es decir, indicaban los mo-

² José de Acosta dice que eran doce: *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, ed. de Edmundo O'Gorman, 2ª ed., México, FCE, 1979, p. 283. Juan de Betanzos, menciona cuatro pirámides: *Suma y narración de los incas*, ed., introd. y notas de María del Carmen Martín Rubio, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2010, p. 74. De la Vega afirma que eran ocho torres y que aún estaban de pie en 1560, véase *op. cit.*, vol. I, pp. 165 y 166.

mentos significativos del desplazamiento del Sol por ambos horizontes a lo largo del año. Según Betanzos, estos “relojes” consistían en cuatro pirámides en el Este y otras tantas en el Oeste, las dos de en medio de menor tamaño que las de los extremos.

Los ritos de Inti Raymi en junio y de Capac Raymi en diciembre tuvieron una gran importancia, pues en ellos se veneraba al astro rey y estaban asociados a los solsticios: el de invierno y el de verano, respectivamente. Desde la superficie terrestre, en este fenómeno se observa que el Sol sale por el oriente y se mete por el poniente en los puntos extremos del horizonte, para luego hacer su recorrido a la inversa. Como dice Felipe Guamán Poma de Ayala:

[...] se ponían a mirar en una quebrada y miraua el salir y apuntar del rrayo del sol de la mañana, como uiene por su rroedo, bolteando como rreloxo. Entienden de ello y no le engaña un punto el rreloxo de ellos, que seys meses boltea a lo derecho y otros says [sic] a lo izquierdo buelbe.³

Cuando el Sol llegaba a los extremos del horizonte durante los solsticios, es posible que los antiguos quechuas temieran que se alejara más, con el peligro de que abandonara la tierra y causara una catástrofe. Por ello, esos dos momentos del año eran muy delicados y, por lo tanto, era necesario realizar ceremonias para que dicho astro regresara y no dejara de alumbrar y calentar a la tierra. De esta manera, se explicaría que en dichas celebraciones se llevara a cabo uno de los mayores sacrificios: la *capacocha* u ofrenda de personas que, en este caso, consistía en el ofrecimiento de 500 infantes al Sol, quienes eran enterrados junto con oro, plata y conchas *spondylus*,⁴ además

³ Guamán Poma de Ayala, *op. cit.*, vol. I, p. 234.

⁴ *Spondylus princeps*: molusco bivalvo de la familia *Spondyliade*. La concha de estos moluscos va de una coloración blanca a púrpura. Se encuentran tanto

de que inmolaban a un gran número de auquénidos. La cantidad de niños ofrendados era la mayor registrada en todas las ceremonias y es posible que estuviera orientada a alimentar y fortalecer al Sol para que regresara. Sobre el trayecto que realizaba éste a lo largo de los horizontes, cabe mencionar que en la isla que llevaba su nombre, ubicada en el lago Titicaca, se encontraba una piedra a la que estaba atado el astro rey, según creencia de los incas. Asimismo, de acuerdo con la mitología, Wiracocha creó el Sol, la Luna y las estrellas en Tiahuanaco, y les ordenó que fueran a la isla del lago Titicaca, para luego subir al firmamento.⁵

Las celebraciones de Inti Raymi y Capac Raymi también estuvieron relacionadas con el poder y con el sector que lo sustentaba. Como ya mencioné, su objetivo principal era venerar al Sol o Inti, dios tutelar del linaje dominante. Igualmente, legitimaban y destacaban el lugar privilegiado del soberano en los ámbitos religioso, político y social. Por ello, ligaban de manera especial al Inca con dicho astro que era considerado como su progenitor. Asimismo, ambos ritos dividían el periodo anual en dos partes, pero, además de haber tenido un significado temporal y ritual, tuvieron también un sentido político. Ello se puede ver porque en esos dos momentos del año las autoridades del Tawantinsuyu aplicaban un censo a toda la población para registrar tierras, cosechas, pastos, hatos de auquénidos y crías de cuyos. Esto muestra los nexos que dichas festividades guardaban con la economía política del Estado incaico y, por lo tanto, expresaban el poder y control que el grupo gobernante ejerció sobre sus dominados.

en el Caribe como en las costas de Ecuador y del norte de Perú. En las crónicas coloniales andinas son mencionadas con el nombre de *mullu* y eran ofrenda y alimento de las divinidades.

⁵ Sobre la relación de este mito con el origen del linaje inca y sus implicaciones políticas, véase Silvia Limón Olvera, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, 2ª ed., México, CIALC-UNAM, 2009.

Lo anterior se debe a que entre los incas, al igual que en diversas sociedades antiguas, el poder estuvo asociado a la religión. Ambos sistemas guardaban entre sí una relación dialéctica en la que ambos se influenciaban. Así, el grupo dominante reforzaba determinadas creencias y promovía la realización de ceremonias específicas las cuales, a su vez, legitimaban y consolidaban tanto la estructura dominante como el sector que lo sustentaba. De esta manera, las fiestas que realizaban los incas y que estaban relacionadas con el poder, como las de Inti Raymi y Capac Raymi, implicaban mensajes expresados a través de actos simbólicos que se referían al lugar privilegiado que ocupaban el gobernante y su familia como grupo hegemónico y que los justificaban en esa posición. De igual manera, éstos hacían despliegue de sus capacidades para contactarse con las entidades sagradas, puesto que sabían qué ritos debían realizarse para asegurar la continuidad del mundo y obtener beneficios de las deidades.

EL INICIO DEL AÑO ENTRE LOS INCAS

Como ya mencioné, el comienzo del año inca, en enero, según algunas crónicas, bien pudo ser una interpretación hecha desde la perspectiva occidental al aplicar la regla europea y ajustar sus parámetros a otros pueblos. De esta manera, por ejemplo, Felipe Guamán Poma de Ayala consigna que el año iniciaba en dicho mes. Sin embargo, Joseph de Acosta difiere un poco del anterior, pues aclara que en un principio era así, pero el Inca Pachacuti estableció que empezara en diciembre “cuando el Sol comienza a volver del último punto de Capricornio”.⁶ Igualmente, refiere que en diciembre los incas hacían la primera fiesta que se llamaba *capacrayme*,⁷ y men-

⁶ De Acosta, *op. cit.*, p. 283.

⁷ *Ibid.*, p. 268.

ciona que el otro rito de gran relevancia era el de Inti Raymi, que celebraban en junio. Sobre este último, Garcilaso de la Vega apunta lo siguiente:

Entre cuatro fiestas que solemnizaban los Reyes Incas en la ciudad del Cuzco, que fue otra Roma, la solemnísima era la que hacían al Sol por el mes de junio, que llamaban Intip Raimi, que quiere decir la Pascua solemne del Sol [...] celebrábanla pasado el solsticio de junio.⁸

Es pertinente destacar que en la cita el cronista sólo se refiere, de manera especial, a la “fiesta del Sol” o Inti Raymi, que se llevaba a cabo en junio, y la califica como la más importante y solemne de todas. Aquí cabe preguntarse si ello se debía únicamente a que, en dicho rito se veneraba al Sol, o si además su relevancia era porque coincidía con el inicio del periodo anual, dato que se perdió debido a las interpretaciones de los españoles a partir del contacto.

La posibilidad de que el año principiara hacia el mes de junio con la fiesta mencionada se sustenta porque coincidía con el solsticio de invierno, lo cual implicaba que, a partir de ese momento, el clima empezaría a cambiar y, con ello, vendría el renacimiento del Sol. Además, previamente a la celebración de Inti Raymi se habían concluido las labores agrícolas. Por eso, Guamán Poma de Ayala se refiere a junio con el nombre de Hatun Cusqui o “descanso de la cosecha”. Igualmente, hay que considerar que después de Inti Raymi se retomaban las actividades relacionadas con la agricultura y, con ello, las festividades asociadas a ella. De esta forma, Inti Raymi quedaba entre el final de un ciclo agrícola y el comienzo del siguiente. Además, como se verá más adelante, en las ceremonias que los

⁸ De la Vega, *op. cit.*, vol. II, p. 76.

incas realizaban en esa época del año estaban presentes algunos actos rituales que se refieren al inicio de un nuevo periodo.

LA FIESTA DE CAPAC RAYMI EN DICIEMBRE

Los autores de los siglos XVI y XVII relatan de manera escueta las ceremonias que los incas efectuaban en Capac Raymi, a excepción de la fiesta de *guarachico*, que era parte de las celebraciones que realizaban en ese “mes”, la cual es descrita de manera detallada. Ésta, que constituía un rito de paso, estaba dedicada a la iniciación de los jóvenes nobles como adultos y guerreros. Los participantes debían demostrar su capacidad y resistencia en diversas pruebas y, finalmente, les horadaban las orejas en señal de que habían adquirido una nueva posición en la sociedad.⁹ Esta ceremonia, al igual que las otras que los incas realizaban en diciembre o Capac Raymi, estaba asociada al gobernante y su familia. Por eso, Felipe Guamán Poma de Ayala y José de Acosta refieren que todo aquel que no perteneciera al linaje de los incas no podía permanecer en Cusco durante dicho mes, ni participar en los ritos. Pero, al terminar éstos, podían entrar a la ciudad. Entonces, les ofrecían panes elaborados con masa de maíz y sangre de las llamas sacrificadas, semejantes a los que se repartían en la fiesta de Inti Raymi. Los “extranjeros”, como los llama Acosta, comían esos bollos en señal de confederación y lealtad hacia el Inca.¹⁰

En lo que respecta a las otras ceremonias que los incas llevaban a cabo en Capac Raymi, los cronistas refieren que como parte de ellas se efectuaban diversos actos rituales, entre los que estaban los *taquies* o danzas ceremoniales. Sacrificaban gran cantidad de auquénidos, que luego eran quemados en

⁹ Guamán Poma de Ayala, *op. cit.*, vol. I, p. 239.

¹⁰ De Acosta, *op. cit.*, p. 268.

leña olorosa. Ofrendaban 500 niños mediante enterramiento y daban grandes cantidades de oro, plata, vajillas, conchas *spondylus* o *mulhu* y ganado.¹¹ Asimismo, Guamán Poma de Ayala¹² menciona que los incas efectuaban procesiones por los principales templos y cerros. De manera especial, el Inca y su esposa, la Coya, reverenciaban (*mochaban*) al lago Titicaca, así como a las montañas de Guanacauri y Pacari Tambo. A cada una de estas dos últimas le dedicaban diez niños, oro y plata.¹³

Los tres sitios arriba citados eran considerados como sagrados y eran particularmente importantes por diferentes motivos. El lago Titicaca fue el lugar donde Wiracocha creó los astros y los diferentes pueblos andinos. Pacari Tambo y Guanacauri, además de la sacralidad que compartían con otros montes en su calidad de Apus o ancestros, eran considerados como divinidades propias del Inca,¹⁴ debido a que fueron sitios emblemáticos en el origen y encumbramiento del grupo hegemónico. Pacari Tambo era la montaña que albergaba la cueva de donde salieron los hermanos Ayar, entre los que se encontraba Manco Capac, primer soberano fundador de Cusco y del linaje gobernante. El cerro Guanacauri, en la cercanía de Cusco, fue sede de actos portentosos que vaticinaron y sustentaron el futuro glorioso de los incas.¹⁵ En ese sitio fue donde quedó petrificado, es decir transformado en guaca, uno de los hermanos de Manco Capac, quien le pronosticó desde la cumbre que él y sus descendientes serían poderosos; por eso dicho lugar puede ser considerado como fundamento mítico del poder. Debido a lo anterior, en Guanacauri se realizaba la investidura del nuevo soberano y la ya mencionada ceremonia de *guarachico*.

¹¹ *Ibid.*, p. 268 y Guamán Poma de Ayala, *op. cit.*, vol. I, p. 233.

¹² *Ibid.*, vol. I, p. 210.

¹³ *Ibid.*, vol. I, p. 239.

¹⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 234.

¹⁵ *Ibid.*, vol. I, p. 210 y Limón, *Las cuevas...*, p. 50.

LA FIESTA DE INTI RAYMI EN JUNIO

Garcilaso de la Vega, quien refiere con mayor detalle el rito de Inti Raymi, menciona que “era [la] fiesta de sus fiestas”,¹⁶ y en ella los incas adoraban a su dios el Sol y al soberano. En sus propias palabras:

Hacían esta fiesta al Sol en reconocimiento de tenerle y adorarle por sumo, solo y universal Dios, que con su luz y virtud criaba y sustentaba todas las cosas de la tierra.

Y en reconocimiento de que era padre natural del primer Inca Manco Capac y de la Colla Mama Ocllo Huaco y de todos los Reyes, sus hijos y descendientes, enviados a la tierra para el beneficio universal de las gentes [...].¹⁷

A esta celebración acudían los dirigentes militares jubilados y los que no estaban ocupados en alguna batalla, así como los curacas de todo el Tawantinsuyu. Si estos últimos no podían asistir por enfermedad, vejez o porque debían atender asuntos delicados en su territorio, enviaban a sus hijos o hermanos, acompañados de sus parientes más distinguidos. Los representantes de los pueblos acudían con grandes comitivas, llevaban sus blasones y armas, así como trompetas y atabales para la celebración. Todos iban con sus mejores galas, y cada grupo trataba de superar a los demás. Los curacas vestían ropas y tocados chapados de oro y plata, algunos vestían atuendos de animales de los que creían descender; así, unos iban con pieles de felinos con la cabeza del animal como yelmo y otros portaban alas de cóndor o máscaras. La presencia de los grupos sujetos al Inca indicaba su pleitesía al supremo gobernante,

¹⁶ De la Vega, *op. cit.*, vol. II, p. 78. Como ya se mencionó, este autor es el único que describe la fiesta en detalle en el libro sexto, capítulos XX al XXIII, por lo que me he basado en él para su análisis.

¹⁷ *Ibid.*, vol. II, p. 76.

su adhesión y fidelidad. Su asistencia debió haber sido obligatoria, pues el no acudir podía interpretarse como una grave afrenta y significar una conducta insurrecta.

Antes de la fiesta, todos los participantes guardaban un ayuno riguroso por tres días. Sólo ingerían un poco de maíz crudo y agua y se abstenían de dormir con sus mujeres, lo cual implicaba una purificación para poder participar en el rito. Nadie encendía fuego en la ciudad, lo que significaba una etapa liminar, es decir, de indefinición y transición, en la que quedaba suspendida la vida cotidiana. Como se verá más adelante, el fuego estaba asociado con el Sol, por lo que el hecho de no prender lumbre, representaba la ausencia de dicho astro y la oscuridad previa a su salida que inauguraría un nuevo ciclo anual.

La noche anterior a la fiesta estaba dedicada a hacer los preparativos para la celebración. Los sacerdotes encargados de los sacrificios juntaban a los auquénidos que se iban a ofrecer. Las *acllas*, es decir las vírgenes escogidas que eran consideradas como mujeres del Sol, elaboraban la comida y la bebida que se dedicaría a dicho astro. Hacían una gran cantidad de panecillos con masa de maíz llamada *zuncu* y guisaban todas las viandas para el Inca, su familia, los capitanes de guerra y los curacas, mientras que los alimentos que serían repartidos a la gente común eran preparados por otras doncellas.

El día de la fiesta, antes del amanecer, el Inca y sus parientes iban a la plaza mayor llamada Haucaipata, en tanto que los curacas que no eran de sangre real se colocaban en la plaza contigua llamada Cusipata. Todos descalzos miraban hacia el Oriente para esperar a que emergiera el Sol. En cuanto éste salía, se ponían en cuclillas y lo reverenciaban con los brazos estirados y las manos hacia arriba a la altura del rostro; igualmente, hacían chasquidos con la boca en señal de adoración. Enseguida, el soberano libaba primero con el astro rey y después con sus parientes. El hecho de que el Inca, los nobles,

los guerreros, los sacerdotes, los representantes de los dominados con sus comitivas y la gente común se congregaran para venerar a Inti en esta fiesta, y no en otra, resulta relevante, ya que podría significar la celebración de la primera salida del Sol en el ciclo anual, es decir, su renacimiento luego del solsticio de invierno.

Otro marcador ritual que señalaba el inicio de un nuevo periodo era el sacrificio de un cordero de llama color negro, que se realizaba el primer día, y que servía para pronosticar si habría buenos o malos sucesos. El agüero no era próspero, por ejemplo, si el animal se levantaba mientras le abrían el costado, si se rompía el cañón de la asadura y no salía entero, si los pulmones salían rotos o el corazón lastimado, entonces abrían otro carnero y si tampoco resultaba apropiado, inmolaban a una oveja machorra. Si todos los augurios salían nefastos, de todas maneras realizaban la fiesta, pero con pesar porque creían que el Sol estaba enojado con ellos por alguna falta o descuido en su servicio. En estos casos temían la llegada de varios males como guerras, escasez de cosechas, enfermedades o la muerte de animales domésticos. En cambio, cuando las predicciones eran benignas, la fiesta se hacía con gran regocijo por la bienaventuranza que vendría. Considero pertinente señalar que los pronósticos que se mencionan involucraban no únicamente a la élite, sino a todas las comunidades del Tawantinsuyu y correspondían a un año, lo cual refuerza la idea de que el ciclo anual comenzaba en junio y se iniciaba con esta fiesta.

Como ya mencioné, durante los tres días que antecedían a la celebración estaba prohibido prender lumbre. Ésta se encendía el primer día de la fiesta y era utilizada para incinerar la ofrenda de auquénidos. Por lo tanto, el fuego debía ser nuevo y, como menciona Garcilaso de la Vega, era “dado de [la] mano del Sol”.¹⁸ Para obtenerlo, el sumo sacerdote utilizaba un vaso

¹⁸ *Ibid.*, vol. II, p. 83.

cóncavo, que llevaba en su brazaletes, y lo exponía a los rayos solares con un poco de algodón para que éste ardiera. Si durante la fiesta no salía el Sol, creían que Inti estaba enojado y, por ello, les negaba el fuego; entonces, el sacerdote lo obtenía al barrenar un palo contra otro.¹⁹ La lumbre era llevada al templo del Sol y a la casa de las *acllas*, donde se conservaba todo el año hasta que se volvía a prender en la siguiente fiesta de Inti Raymi, y era de mal agüero que se apagara. Por lo tanto, su renovación era un marcador que señalaba el inicio de un nuevo periodo anual.

Como se puede apreciar, el encendido de fuego tuvo una gran importancia ritual para los quechuas, al igual que para los antiguos nahuas de México,²⁰ ya que inauguraba un ciclo temporal, el cual era precedido por la ausencia de dicho elemento que simbolizaba la oscuridad que antecede el amanecer. Para los incas, lo ideal era obtener la lumbre directamente del Sol, pues creían que el dios astro se las otorgaba en señal de beneplácito y, como consecuencia de ello, el periodo que comenzaba sería próspero. Así, para ambos pueblos el fuego nuevo, que se consideraba sagrado, simbolizaba la purificación y la apertura de un nuevo ciclo y era muy mala señal que se apagara, pues anunciaba desgracias.

Después del sacrificio del cordero de llama para los vaticinios, los sacerdotes inmolaban una gran cantidad de auquénidos, pero de manera diferente, pues a éstos los degollaban y desollaban. Su sangre y corazones, al igual que los del cordero, eran ofrecidos al Sol y quemados con el fuego recién obtenido. La carne de los animales sacrificados era asada en las dos plazas y repartida, junto con el pan llamado *zancu* y otros

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Silvia Limón Olvera, *El fuego sagrado. Ritualidad y simbolismo entre los nahuas*, 2ª ed., México, CIALC-UNAM, 2012 y “El dios del fuego y la regeneración del mundo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 32, México, IIH-UNAM, 2001, pp. 51-68.

platillos, a los asistentes: nobles, guerreros, curacas y gente común, quienes se ordenaban según su rango. Al terminar de comer repartían a todos chicha en abundancia.

Posteriormente, el Sapa Inca encargaba a sus parientes del Hanan Cusco y del Hurin Cusco ir a brindar en su nombre con los individuos más destacados de las diferentes etnias sujetas a él. En este acto, cargado de significado político-religioso, se observa un orden jerárquico, ya que primero convidaban a los capitanes que se habían destacado en la guerra. En segundo lugar, libaban con los curacas de los grupos que habitaban en los alrededores inmediatos a Cusco, los cuales eran los que primero habían sido conquistados por Manco Capac y, por ello, eran reconocidos como incas por privilegio. A éstos también los enviaba el soberano a que bebieran en su nombre con otros súbditos. De los demás curacas, sólo eran considerados para la libación los que habían desempeñado mejor sus labores y demostrado mayor fidelidad. Al poco tiempo, los que habían sido escogidos para esta distinción retribuían con lo mismo al gobernante, es decir, le ofrecían bebida, pero no le hablaban, sólo hacían chasquidos con la boca en señal de adoración. El Inca bebía más de algunos vasos, de otros menos, o sólo se acercaba el recipiente a los labios, según la deferencia que quería hacerle al dueño, de acuerdo con sus méritos y rango. Los vasos que había tocado el Inca eran conservados por sus poseedores como reliquia, pues los consideraban sagrados.

El convite de bebida guardaba un rigor jerárquico, ya que siempre lo iniciaba el individuo de mayor a menor rango y luego éste le correspondía. Dicho intercambio constituyó un acto ritual que asociaba a personas de diferentes posiciones sociales. Así, a través de él se confirmaban las relaciones de sumisión de los dominados, quienes sellaban su compromiso de lealtad hacia el superior, el cual a su vez, les otorgaba su aceptación y su favor.

En la fiesta de Inti Raymi el reconocimiento se daba al dios solar y a su hijo, el gobernante, quien era representado por los nobles en la libación con los curacas de regiones más alejadas. De igual manera, a través de este acto simbólico los individuos se contactaban con lo sagrado, es decir, con el dios patrono de los incas y con el soberano que era considerado como guaca. La fiesta, que duraba nueve días, culminaba con abundancia de comida y bebida. La gente en las plazas presenciaba las danzas y cantares de los diferentes grupos que iban con sus atuendos y divisas. Los nobles, los capitanes y los curacas se convidaban entre sí según su vecindad o amistad.²¹ Al terminar la celebración, los participantes de las diferentes regiones regresaban a sus territorios.

RECAPITULACIÓN

Las dos fiestas que los incas dedicaban al Sol coincidían con los solsticios y dividían el año en dos partes. En ellas tenían un lugar especial el Inca y sus parientes, quienes participaban de manera exclusiva en la que se realizaba en diciembre llamada Capac Raymi. La otra ceremonia dedicada al astro rey fue la de Inti Raymi en junio que, de acuerdo con los cronistas, era la más importante en el año. Su relevancia se debía, entre otros aspectos, a que en ella se celebraba el inicio de un nuevo periodo anual, según indican algunos elementos rituales como el encendido de fuego nuevo y los augurios que pronosticaban cómo sería el año por venir. Además de su sentido religioso, que tenía como principal objetivo venerar al Sol, el rito tuvo un significado político, pues en él se congregaban el linaje noble, los representantes de los diferentes grupos que conformaban el Tawantinsuyu, los guerreros de alto rango y los curacas más

²¹ De la Vega, *op. cit.*, vol. II, p. 87.

destacados. Así, en la fiesta se relacionaban personas de diferentes posiciones sociales y se señalaba, de manera rigurosa, la jerarquía social de cada uno, lo cual se ve en el orden que se seguía para los diferentes actos rituales. Igualmente, en ella se confirmaban ciertos acuerdos políticos que iban del gobernante a los súbditos y viceversa, como el refrendo de la lealtad de los grupos conquistados hacia el Inca, mientras que éste les mostraba su aceptación como sectores aliados, lo cual implicaba su inclusión en la redistribución de los bienes que eran controlados por el Estado. Por último, cabe mencionar que, según Garcilaso de la Vega, los españoles interpretaron los festejos como una comunión debido a los actos de libación, a la ingesta de la carne de los sacrificios y de los panecillos que tenían un carácter ritual. Efectivamente, la ceremonia implicaba una comunión, pero no sólo en el aspecto religioso, sino también en el ámbito político, ya que confirmaba la adhesión al Inca de los diferentes grupos que conformaban el Tawantinsuyu.

LA DICTADURA DEL GENERAL MANUEL A. ODRÍA
EN PERÚ (1948-1956)

Felicitas López Portillo T.

La investigación que llevo a cabo actualmente tiene por objeto examinar la importancia que el régimen militar presidido por el general Manuel A. Odría tuvo en el proceso histórico de Perú. Como es mi costumbre, y en aras de ofrecer un aporte a estos estudios, analizaré las relaciones diplomáticas que México y el referido país sudamericano tuvieron durante dicho periodo. Si bien existe un estudio elaborado por el maestro Rubén Ruiz Guerra dedicado a este tema, el cual abarca las relaciones de nuestro país con Bolivia, Ecuador y Perú durante dos siglos, en él no se analiza específicamente esta etapa debido a comprensibles razones de espacio.¹ En cuanto al presente trabajo, examinaré someramente el golpe de Estado y la Junta Militar de Gobierno encabezada por el general Odría durante los años de 1948 a 1950.

De acuerdo con lo que llevo revisado del tema, la historiografía peruana no ha prestado mucha atención a los ocho años entre 1948 y 1956, periodo en el que el citado general fue el hombre fuerte de ese país sudamericano, quizá por tratarse del consabido régimen militar, calificado rápidamente con la

¹ Rubén Ruiz Guerra, *Más allá de la diplomacia: relaciones de México con Bolivia, Ecuador y Perú, 1821-1994*, México, SRE, 2007 (Col. Latinoamericana), 238 pp.

etiqueta de represor, pro imperialista y desnacionalizador. Para comprobar el primer aserto, basta revisar la escasísima bibliografía existente sobre el tema; en cuanto a la segunda afirmación, la misma contiene visos de verdad, pero debemos analizar con más cuidado el tema para comprender que se trata de un asunto más complicado. El régimen del general Odría abrió camino en muchas cuestiones sociales que después fueron retomadas por los gobiernos civiles que le sucedieron, y también por el gobierno encabezado por el general Juan Velasco Alvarado (1968-1975), ese sí bien estudiado y rescatado del baúl de la historia como progresista, nacionalista y antiimperialista.

El general Manuel Apolinario Odría Amoretti (1896-1974) fue originario de Tarma, poblado situado en la sierra central y habitado predominantemente por descendientes de italianos. Tuvo una fulgurante carrera profesional; destacado alumno de los distintos institutos militares de su país, en 1919 fue nombrado “Espada de honor”, en ocasión de la finalización de sus estudios. Participó en la guerra contra Ecuador desatada a mediados de 1941 por sus pretensiones sobre territorios amazónicos pertenecientes a Perú. En la batalla de Zarumilla logró los galones de coronel; en 1946 ya era general de brigada, antes de cumplir el medio siglo. En 1951 el Congreso lo ascendió a general de división. Debemos recordar que Perú linda con cinco países y que ha enfrentado problemas fronterizos con casi todos, pero mayoritariamente con Chile y Ecuador, situación que ha marcado la formación profesional e ideológica de sus fuerzas armadas.

EL GOLPE MILITAR DEL 27 DE OCTUBRE DE 1948

El presidente José Luis Bustamante y Rivero, quien gobernó de 1945 a 1948, terminaba su mandato en 1950; en enero de 1947 nombró al general Odría ministro de Gobierno y Policía, encargado de la seguridad del orden público. El 3 de octubre

del año siguiente se dio una rebelión auspiciada por el partido político realmente existente, la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) en el puerto de El Callao, donde participaron oficiales navales y marinos con saldo de muertos y heridos. Semanas después, el 27 de octubre, desde la sureña Arequipa el susodicho militar orquestó un golpe de Estado bajo el amparo de la llamada “Revolución restauradora” que destituyó al presidente constitucional, quien buscó equilibrar las fuerzas políticas enfrentadas y siempre respetó las libertades democráticas. Su gobierno naufragaba merced a la pugna entre los poderes Ejecutivo y Legislativo (controlado por los miembros del Partido del Pueblo, disfraz del APRA), y la caótica situación provocada en especial por el partido político anteriormente citado. Por cierto que, el defenestrado titular del Ejecutivo había llegado al poder por vía de una coalición de fuerzas políticas, el Frente Democrático, del que formaban parte importante los apristas.

El doctor Bustamante y Rivero inició su gobierno de forma tranquila y normal, pero las cosas se descompusieron a partir de 1947, cuando fue asesinado el director del influyente diario *La Prensa*, Francisco Graña Garland, por militantes del multicitado partido político. Con anterioridad, habían asesinado a un prominente miembro de la oligarquía, Francisco Miró Quesada y a su esposa, con lo que se ganaron el eterno odio del influyente diario *El Comercio*, de donde el finado era director. En abril de 1949, la ciudad de Lima le rindió un homenaje con la develación de una placa conmemorativa en el Jirón Ayacucho, que ahora llevaría su nombre.

La disputa histórica entre los militares y los apristas continuaba, a pesar del tiempo transcurrido desde los hechos violentos de los años treinta –asesinato del presidente Luis M. Sánchez Cerro incluido–. Para colmo, se había dejado atrás la bonanza exportadora provocada por la Segunda Guerra Mundial, con la consecuencia de que el tipo de cambio había

dejado de ser estable. Lo que ahora primaba era la carestía, la escasez y el desempleo, por lo que la situación se agravaba a pesar de las medidas gubernamentales establecidas para controlar el mercado negro y los precios. Ante la amenaza de la aprista Unión Sindical de convocar a una huelga general, en agosto de 1948 el ministro de Gobierno propuso la cancelación de las garantías individuales y la proscripción del APRA a efecto de aminorar el descontento social, pero Bustamante no cedió a sus exigencias por temor al escalamiento de la violencia. Los estudiantes, a su vez, también se declararon en huelga; el presidente incorporó a los militares a su gabinete y trató de organizar un partido político que lo apoyara, dada la desafección de sus antiguos aliados, pero esta medida no tuvo éxito. Con el motín de El Callao las cosas llegaron a un grado tal de radicalización que tuvo que acceder a las demandas del alto mando de ilegalizar al APRA y suspender las garantías individuales, lo que hizo el 4 de octubre.² En el ínterin, el general Odría renunció a su cartera por considerar que se hacía caso omiso de sus recomendaciones.

En el seno del APRA existían discrepancias por el camino a seguir. La alta dirigencia, encabezada por Víctor Raúl Haya de la Torre, era más prudente y cautelosa, mientras que la facción radical pugnaba por el todo o nada en su disputa con los militares y su asalto al poder. Para ello proponían infiltrar a las fuerzas armadas con su credo político, en lo que tuvieron relativo éxito, sobre todo en la marina, pero estas acciones fueron atacadas vigorosamente por las altas jerarquías, que rechazaron enérgicamente estas acciones. Aunado a lo anterior, a los uniformados les disgustaba que usaran emblemas extranjeros, como las banderas rojas, y que cantasen la Marsellesa Aprista

² La opinión del reputado historiador Franklin Pease sobre este asunto es fulminante: “El presidente debió romper con el APRA y aun ponerlo fuera de la ley, nuevamente, a raíz de su evidente actividad subversiva”. Franklin Pease G. Y., *Breve historia contemporánea del Perú*, México, FCE, 1995, p. 206.

en lugar del himno nacional, amén de acusarlos de inspirarse ideológicamente en “doctrinas exóticas”, como el odiado comunismo. En cuanto a la derecha, se habían organizado alrededor de la Alianza Nacional encabezada por Pedro Beltrán, director del Banco de Reserva de Perú y un personaje importante de la época, junto a Eudocio Ravines, un experimentado político, antiguo comunista. Beltrán fungía también como el director de *La Prensa*, diario que saludó el golpe con alborozo, y proclamaría después que la Junta Militar trabajaba a favor de los intereses populares.³ Como ejemplo, tenemos el editorial del 3 de junio de 1949, donde se lee:

Es ahora, después de algún tiempo, que los obreros y los empleados empiezan a sentir los efectos benéficos de una política social sin demagogia y completamente opuesta a aquella que, en medio de un enfurecido desenfreno proclamaron los jefes apristas, sin realizar otra acción que la de enriquecerse súbita, ilícita y abundantemente.⁴

Alianza Nacional se atrevió a criticar a la Junta Militar. Exigió la celebración de elecciones para que Perú encauzara de nuevo su institucionalidad por vías democráticas; a su alrededor se nucleaban los exportadores, algodóneros y azucareros principalmente, y su órgano de expresión era el anteriormente mencionado órgano periodístico. El resto del empresariado también externaba sus exigencias: libre cambio y libre acceso a las divisas, las que habían sido controladas por el gobierno derro-

³ El embajador mexicano, José María Ortiz Tirado, informaba a su superioridad que *La Prensa*, fundado en 1902, era un diario de orientación conservadora: “está al servicio de los intereses políticos de la Alianza Nacional y de la oligarquía plutocrática del país”. Representaba al sector exportador, mientras que *El Comercio* se hacía eco de los intereses de los importadores. Oficio reservado del 4 de abril 1949, Archivo Histórico “Genaro Estrada” de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México (en lo sucesivo, AHGE-SRE), Topografía III-1128-I.

⁴ *La Prensa*, Lima, Perú, 3 de junio, 1949.

cado. A fines de 1949, los exportadores lograron su objetivo de que se les entregara 100% de las divisas por este rubro.⁵

La situación sufrida durante el último año de gobierno del doctor Bustamante y Rivero está bien retratada por la historiadora Margarita Guerra, una de las pocas investigadoras peruanas que ha estudiado el tema: “O el gobierno se entregaba sin más, al control aprista, o por el contrario, asumía una actitud sumamente enérgica para recuperar el mando y restablecer el orden”.⁶ Como el titular del Ejecutivo no se decidía a tomar cartas en el asunto, las fuerzas armadas asumieron el control del país. El Congreso fue declarado en receso y se creó una Junta Militar de Gobierno encabezada por el general Odría, quien tomará la bandera de la reivindicación social para desactivar al APRA y atraer el favor popular, enajenado por el populismo y la demagogia de que acusaban a sus oponentes. Como es lógico suponer, en los archivos consultados en el repositorio “Genaro Estrada” de la Secretaría de Relaciones Exteriores no se da cuenta de la posición de la Embajada mexicana ante el golpe. Si hubo alguna comunicación, seguramente fue expurgada antes de hacerse público dicho acervo.

LA JUNTA MILITAR DE GOBIERNO, 1948-1950

El régimen militar presidido por el general Odría se caracterizará por una dura represión a todo lo que contradijera su mandato, es decir, partidos políticos o prensa opositora, a la vez que inauguraba un periodo de grandes obras públicas y

⁵ “En realidad la existencia de los controles ya sea de divisas o de precios, eran el reflejo de un mal original y profundo, como es la inflación, aunque quizás hubiera sido preferible poner fin a este estado de inflación por la que atraviesa la economía del Perú antes de eliminar los controles en forma tan tajante como se ha hecho actualmente”. Informe político reglamentario enviado por el embajador Ortiz Tirado, correspondiente a enero de 1950, AHGE-SRE, Topográfica III-1216-1.

⁶ Margarita Guerra Martinieri, *Manuel A. Odría*, Lima, Brasa, 1994 (Col. Forjadores del Perú), p. 36.

un marcado interés en la educación.⁷ La Junta Militar buscó enderezar el enredo económico y entregar el poder a un civil elegido en las urnas cuando terminara el periodo presidencial del expresidente Bustamante, en 1950. Participaron en ella dos contralmirantes de la Marina, dado el malestar demostrado por esta arma en la insurrección del 3 de octubre de 1948, a fin de presentar la nueva situación con un carácter institucional, pero el Ejército llevaba la batuta. Como escribía el embajador mexicano José María Ortiz Tirado,⁸ se proponía estar en el poder el tiempo “estrictamente indispensable para cumplir los postulados que se ha impuesto”, es decir, “el ordenamiento de la economía del país y el restablecimiento de su normalidad constitucional”.⁹ Con el ajuste económico promulgado, se buscó no lesionar los intereses empresariales cuyos líderes clamaban por la liberalización económica, pues si se llevaba a cabo sin paliativos lesionaría el nivel de vida popular y el de las clases medias; recuérdese que el gobierno derrocado había propugnado un activo intervencionismo estatal. De igual manera, se trabajó por sanear el crédito público y recuperar la confianza internacional. Como es lógico suponer, se llevaron buenas relaciones con la Iglesia; el general Odría se declaró católico practicante y no dejaron de celebrarse tedeums y procesiones en honor de las vírgenes y los santos patronos en ceremonias que él mismo encabezaba. En el Cuzco se celebró el IV Congreso Eucarístico Nacional; al representante diplomático

⁷ En este sentido, se puede hacer una analogía entre este gobierno y el anterior del general Óscar R. Benavides (1933-1939): “A la vez que mantenía un gobierno duro, Benavides hizo crecer la asistencia social, la educación y, en forma muy importante, las obras públicas”. Pease, *op. cit.*, p. 193.

⁸ José María Ortiz Tirado (1894-1968), abogado sonorenses, fue ministro de la Suprema Corte de Justicia de la Nación de 1935 a 1947, la que llegó a presidir. El presidente Miguel Alemán Valdés lo designó embajador en Colombia en abril de 1948, de donde pasó a Perú pocos meses después. En 1952 se reintegró a su cargo en el Poder Judicial.

⁹ Oficio reservado de fecha 5 de enero de 1949, AHGE-SRE, exp. III-1128-1.

mexicano no le asombró lo anterior por considerar que la mayoría de la población era católica y de ideas conservadoras, “y en donde aún permanecen unidos, en forma estrecha, la Iglesia y el Estado”.¹⁰ El general Zenón Noriega ocupó la primera vicepresidencia de la Junta y fue el ministro de Guerra de la misma, así se convirtió en el brazo derecho del general Odría.

Los militares insistieron siempre en que se trataba de un gobierno transitorio que organizaría y celebraría elecciones para dar libre curso a la institucionalidad democrática. El embajador mexicano informaba a la cancillería que la Junta Militar había nombrado una comisión para elaborar el nuevo Estatuto Electoral, mientras agregaba:

Se afirma igualmente que el programa de la Revolución está en pleno desarrollo y que éste comprende la represión de la delincuencia política y de la demagogia disolvente, restablecimiento del principio de autoridad y de las garantías del ciudadano, independencia sindical, beneficios sociales de las clases laboriosas, solución de los problemas que se relacionan con el bienestar popular, iniciación de obras públicas y una mejor estructuración de los Institutos Armados.¹¹

En lo que respecta a Arequipa, la ciudad sureña sede del cuartelazo y donde inició la llamada “Revolución restauradora”, la historiografía peruana la califica como una ciudad portadora de ideales democráticos, cuna de una importante clase media que desea estabilidad política y orden social como condiciones para el progreso integral. Años después, será el termómetro que le indicará al hombre fuerte del momento que las cosas habían cambiado en el país y que era mejor acceder a la celebración de elecciones y dar paso a la alternancia civil.

¹⁰ Informe político reglamentario correspondiente a mayo de 1949, AHGE-SRE, Topográfica III-1216-I.

¹¹ Oficio reservado de José María Ortiz Tirado de fecha 4 de febrero 1949, AHGE-SRE, Topográfica III-1128-1.

Bustamante y Rivero era oriundo de esta ciudad, lo mismo que el prominente político de los años posteriores, Fernando Belaúnde Terry.¹²

El general Odría defendió el golpe de Estado como sigue:

Cuando el 27 de octubre de 1948, los Institutos Armados de la República cumpliendo su imperativa misión patriótica optaron por deponer al Gobierno del señor Bustamante, el país se encontraba al borde del caos moral y político más grave de nuestra historia y las instituciones republicanas atravesaban una etapa de dolorosa e inquietante crisis, cuya única solución consistía en un cambio integral de métodos y hombres en la dirección del Estado.¹³

La consigna del gobierno militar fue “Hechos, y no palabras”, en una clara negativa a proseguir con la politiquería y demagogia que achacaban al APRA, quien fue satanizado como una “organización internacional de índole marxista, totalitaria y criminal, [que] disfrutó del predominio parlamentario municipal y administrativo, favorecida por la excesiva tolerancia de ese gobierno”, el de Bustamante, *of course*.

Puedo denunciar, como Presidente del Perú, los 23 años de existencia del aprismo como una cadena de delitos contra todos los derechos y todos los deberes; contra los individuos y contra las instituciones; contra el pasado y contra el porvenir.¹⁴

Es innecesario señalar que, a partir del entronizamiento de los militares en el Palacio de Pizarro, los líderes apristas fueron encarcelados, perseguidos y exiliados. Haya de la Torre duró

¹² Véase Baltasar Caravedo Molinari, *Desarrollo desigual y lucha política en el Perú, 1948-1956. La burguesía arequipeña y el Estado peruano*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978, 165 pp.

¹³ *Mensaje del presidente de la Junta Militar de Gobierno, general Manuel A. Odría, a la Nación*, Lima, Perú, 27 de julio, 1949, p. 5.

¹⁴ *Ibid.*, p. 7.

asilado cinco años en la Embajada colombiana por la negativa del régimen de concederle el salvoconducto para salir al extranjero. El asunto se tornó incluso un problema internacional, al intervenir en la Corte Internacional de Justicia de La Haya a su favor. A mediados de 1949 el líder aprista fue designado delegado de los derechos del hombre ante la Comisión de los Derechos Humanos de la ONU, designación criticada por los medios afectos al régimen, que lo tildaron de asesino. Los complots apristas proseguían, o al menos eso se informaba oficialmente, aunque nuestro representante diplomático en más de una ocasión advirtió que se trataba de un ardid inventado por los mismos militares para recrudecer la represión. Por ejemplo, en marzo de 1949 el periódico *El Comercio* dio a conocer la noticia acerca de un plan aprista para asesinar al doctor Eduardo Rivera Schreiber, ministro secretario general de la Junta Militar de Gobierno.¹⁵ Un mes después se denunciaba la existencia de una conspiración para asesinar al general Odría, plan que involucraba a elementos subalternos de la tropa y la policía. Por otra parte, cada mes se prorrogaba en un nivel nacional, por treinta días, la suspensión de las garantías individuales, medida necesaria porque todavía no se promulgaba la Ley de Seguridad Interior. Se estableció de nuevo la pena de muerte para los asesinos y los traidores a la patria, medidas proscritas anteriormente.

La Junta Militar se negaba a dar salvoconductos para los presos políticos que se encontraban asilados con el argumento de que eran terroristas, homicidas y traidores a la patria; argu-

¹⁵ Ortiz Tirado escribía al respecto: “El antedicho complot aprista, denunciado por el gobierno, revela la existencia de un clima de nerviosidad pública y de in-tranquilidad social, acentuados por la negativa del gobierno peruano para otorgar el pasaporte solicitado por la Embajada de Colombia al líder máximo del APRA, Víctor Raúl Haya de la Torre, a quien también se menciona y se pretende inmiscuir indirectamente en el plan fraguado para eliminar al doctor Rivera Schreiber”. Oficio reservado de fecha 28 de marzo de 1949, Topografía III-1128-1.

mentaba que se trataba de delincuentes del fuero común que habían participado en brigadas de choque. Por cierto que, Ortiz Tirado externó su disgusto por estas medidas, confidencialmente, por supuesto, máxime que el ministro de Relaciones Exteriores y Culto, el contralmirante Federico Díaz Dulanto, lo llamó para quejarse de que en la Ciudad de México la propaganda aprista tenía libre curso de acción, donde se acusaba a la Junta Militar de todo lo habido y por haber. Aquel le contestó que en México había completa libertad de prensa, por lo que no había nada que hacer. Pero la cosa no quedó ahí, pues el mismísimo general Odría le solicitó una entrevista, mostrándole gran cantidad de volantería contra su gobierno, impresa y difundida por los apristas exiliados. El presidente de la Junta Militar, según la glosa del embajador a su superioridad, le expresó que si habían actuado contra el APRA fue por causa de interés nacional, “dada la funesta actuación de un partido de tendencia comunista y totalitaria que sobre una serie de crímenes y atropellos cometidos, llevaban al Perú hacia el caos y su disolución”. Si bien era cierto que se trataba de un gobierno militar, jamás habían actuado medidas de máxima represión o violencia, sino que buscaban siempre preservar las instituciones. Le pidió solicitar al gobierno mexicano que hiciera un llamado de moderación a los asilados, pues lo único que lograban era el desprestigio de su país y violentar la hospitalidad del país anfitrión.¹⁶

A pesar de los reclamos, la entrevista transcurrió en total cordialidad. La cancillería acusó recibo de la misma e hizo saber a Ortiz Tirado que, a pesar de lo dicho por sus informantes, “no se ha llegado a iniciar, en nuestro país, una campaña inusitaria formal en contra de los actuales gobernantes de Perú”. Era verdad que, en un principio, la prensa mexicana

¹⁶ Oficios reservados de fecha 5 y 6 de mayo de 1949, AHGE-SRE, Topográfica III-11128-1.

reaccionó contra el golpe, pero las cosas se habían calmado y no existía una campaña propagandística contra Perú ni contra sus gobernantes. Se le instruyó que si se volvía a mencionar el tema, lo negase completamente.¹⁷

El mencionado diplomático no dejó de reconocer que el general Odría llegó al poder “en forma casi fulminante”. Se afianzaba en él:

no sólo bajo los signos materiales de la fuerza, sino de la aprobación mayoritaria de la opinión pública que en un principio recibió con frialdad al nuevo régimen, pero poco a poco ha ido acercándose al gobierno porque ha observado que a pesar de la expedición de leyes drásticas y anticonstitucionales, como la de Seguridad Interior de la República y de la que creó las Cortes Marciales anteriormente, se ha logrado para la Nación una vida de orden y de trabajo, sin que tales leyes hayan llegado a aplicarse y además, porque se ha observado honestidad administrativa y respeto por parte de la Junta Militar de Gobierno a la vida humana.¹⁸

La draconiana Ley de Seguridad Interior se promulgó a mediados de 1949. Autorizaba al gobierno a realizar detenciones sin motivo aparente, a clausurar periódicos y a permitir la violación del domicilio, además de autorizar la incautación de cualquier objeto que se considerara subversivo y de deportar a cualquier persona considerada sospechosa de actividades ilegales.¹⁹ Como señalamos anteriormente, durante el periodo fue evidente la hostilidad del gobierno para con los periódicos y las revistas de oposición, lo que le enajenó las simpatías de

¹⁷ Oficio de la Dirección General del Servicio Diplomático, 19 de mayo de 1949, AHGE-SRE, Topográfica III-1128-1.

¹⁸ Oficio reservado de fecha 31 de octubre de 1949, Topográfica III-1129-1 (2ª Sección).

¹⁹ El general Odría declaró sobre dicha ley: “que espero no aplicar y cuyas disposiciones irán desapareciendo a medida que nuestro pueblo, a base de fraternidad y de trabajo, supere y olvide la división y el odio de otrora”, en *Mensaje del presidente de la Junta Militar...*, *op. cit.*, p. 114.

una considerable parte de la opinión pública. Por ejemplo, el importante órgano periodístico *El Comercio* defendió en un editorial la libertad de prensa: “Creemos, sinceramente, que una prensa libre y respetable, consolida el prestigio de los gobiernos y de los pueblos, que han sabido comprenderla”.²⁰

Por cierto que la Junta Militar aplicó la censura también a las películas mexicanas de la época de oro del cine nacional, lo que no dejó de perjudicar a esta industria.

En el Perú, como país católico, en donde la Iglesia tiene gran influencia, existe una fuerte campaña para evitar la exhibición de películas y espectáculos que se estiman inmorales o pornográficos, haciéndose muy difícil por tal motivo, lograr vencer esas resistencias que influyen poderosamente en las decisiones de la Junta de Censura.²¹

En enero de 1950, cuando se convocó a elecciones, la situación económica había mejorado. En diciembre de 1948 se creó el Consejo Nacional contra la Especulación y el Acaparamiento, consiguiéndose cierto equilibrio entre los precios y los salarios; no se manifestaba el descontento popular, al menos no abiertamente, aunque la persecución política proseguía para los desafectos al régimen, sobre todo de izquierda. Tampoco existían grupos políticos organizados; se había disuelto la Alianza Nacional, y también el Frente Democrático que llevó a Bustamante al poder.

En su mensaje del 27 de julio de 1949, el general Odría expuso la política seguida respecto a las fuerzas armadas:

²⁰ “Por la libertad de prensa”, editorial en *El Comercio*, Lima, 27 de noviembre, 1949.

²¹ Informe político reglamentario correspondiente a mayo de 1950, enviado por el embajador Ortiz Tirado, AHGE-SRE, Topográfica III-1216-1.

Preocupación especial de la Junta Militar de Gobierno constituye la preparación integral del país en todos los aspectos relacionados con la seguridad de la República. El más importante de ellos es, sin duda, la cohesión moral y material de los Institutos Armados, así como el mantenimiento de éstos en condiciones de cumplir la sagrada misión que la Constitución les señala.²²

Por ello se había promulgado una nueva Ley de Servicio Militar Obligatorio, y se proseguía con la reestructuración de los institutos armados para el mejor cumplimiento de su misión. El 28 de julio, “Día de la Independencia”, se celebraba por todo lo alto, con tedeum en la catedral metropolitana, saludo del cuerpo diplomático al presidente de la República, fervor popular y desfile militar “que siempre se ha caracterizado en el Perú, por referencias que de él he tenido, como un acto de verdadero relieve que pone de manifiesto la disciplina y marcialidad de los jefes y tropas y magnífico equipo de los Institutos Armados”, escribe Ortiz Tirado con motivo de estas celebraciones.²³

Entre las medidas benéficas para los trabajadores estuvo el Decreto Ley 10 098 que reglamentó el reparto de utilidades, medida destinada a paliar el retiro de los subsidios a los productos básicos implantados por el anterior gobierno. A mediados de 1949 llegó la misión Klein, enviada por Estados Unidos a petición expresa del citado país sudamericano, la que tenía por encargo ajustar la economía a los nuevos tiempos del libre cambio que pregona el Departamento de Estado. Encabezada por el profesor Julius Klein, de la Universidad de Harvard, tenía la encomienda de impulsar la modernización financiera de Perú e incentivar el intercambio comercial externo. Al contrario de muchos de sus congéneres latinoamericanos, esta nación no

²² *Mensaje del presidente de la Junta Militar...*, *op. cit.*, p. 29.

²³ Oficio reservado de fecha 30 de julio de 1949, AHGE-SRE, Topográfica III-1129-1 (2ª sección).

orientó su economía hacia la sustitución de importaciones con vistas a una futura industrialización, sino que se apostó a lo que ya se conocía: el impulso a la exportación de productos que demandaba el mercado mundial, como el azúcar, el algodón, el petróleo y los minerales. Contó con la coyuntura favorable de la Guerra de Corea, que aumentó la demanda y los precios de exportación, pero a mediados de la década de los cincuenta los problemas económicos surgieron de nuevo. Como era previsible, la misión Klein recomendó medidas para implantar el libre cambio y la libre fluctuación de la moneda, el equilibrio presupuestal, la eliminación de los subsidios y el control de precios, además de una baja del impuesto que pagaban las exportaciones. A cambio, se otorgó un pequeño incremento salarial, que el gobierno ajustó al alza para no perjudicar demasiado el nivel de vida popular. En octubre de 1949 se creó el Ministerio del Trabajo y Asuntos Indígenas cuyo objetivo era “restaurar los derechos naturales de la gran masa trabajadora”. Iba dirigido sobre todo a los campesinos serranos, con el fin de mejorar su nivel de vida.

Se impulsó la formación de sindicatos por gremios, pero no se quiso la integración de los mismos para evitar que pudieran parar las actividades en un nivel nacional. Se buscó también la independencia sindical, ya que los sindicatos, en su mayoría, estaban ligados al clandestino APRA o al también ilegalizado Partido Comunista. Se reconoció el derecho al trabajo, a una retribución justa, a la promoción por medio de la meritocracia y el esfuerzo, a la sindicalización y a la seguridad social. También se promulgó el derecho a la cultura, “para que el trabajador desarrolle sus facultades intelectuales y exprese sus ideas, libre del temor y del engaño”.²⁴ Se elevaron las indemnizaciones por accidentes de trabajo y se eliminó el impuesto sucesorio sobre las mismas. Se decretó el seguro social obli-

²⁴ Declaración del general Odría, citado en Guerra, *op. cit.*, p. 56.

gatorio tanto para los burócratas como para los empleados de empresas privadas, y así garantizar los riesgos de enfermedad, maternidad, invalidez, vejez y muerte. Se establecieron gratificaciones por Pascua y fiestas patrias, y las vacaciones pagadas. Pero sobre todo se hizo hincapié en la construcción de vivienda popular, pues cada vez era mayor el número de personas de origen rural que llegaban a las grandes ciudades, con lo que se formaban los cinturones de miseria o “pueblos jóvenes” que exigían servicios e infraestructura. El organismo encargado de estos menesteres fue la Corporación Nacional de Vivienda.²⁵

Se creó igualmente la Dirección de Petróleo, al pasar la Empresa Petrolera Fiscal a ser dependencia del Ministerio de Comercio y Obras Públicas. La International Petroleum Company dominaba 80% de este negocio, por lo que el Estado peruano se dio a la tarea de impulsar la riqueza petrolera del país, otorgando concesiones a otras compañías. La prensa en general estaba de acuerdo con la llegada de capital extranjero a esta industria, pero insistía en que no se dejara de lado el capital nacional ni las atribuciones del Estado. El diario *El Comercio* insistió en que era necesario un amplio debate nacional sobre el tema petrolero, y opinó que sería mejor esperar el restablecimiento de la democracia para regular este importante sector económico.²⁶

A principios de 1950 el embajador mexicano reportaba a la cancillería que el gobierno militar había puesto en marcha una serie de medidas que le concitaban el apoyo de la sociedad.

²⁵ Véase David Collier, *Barriadas y élites. De Odría a Velasco*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978, 170 pp.

²⁶ “Es pues, lo sensato y patriótico hoy esperar a que el Perú haya vuelto a la constitucionalidad, tal como el país anhela y el Presidente de la Junta Militar de Gobierno lo ha ofrecido. Podrá, entonces, el Poder Ejecutivo presentar al Congreso el Proyecto de Ley de Petróleo que juzgue más acertado, y el Parlamento discutirlo, amplia y libremente, e inspirándose en los dictados de la opinión pública”. “Editorial”, en *El Comercio*, Lima, 2 de diciembre, 1949.

Entre esas medidas eficaces están el señalamiento de una serie de obras públicas, iniciadas unas y otras en proyectos de realización casi inmediata, que serán seguramente de gran beneficio para el futuro del país, tales como caminos, ferrocarriles, obras de irrigación, edificaciones escolares y militares, etc. Y agregado a todo ello el plan de rehabilitación económica que ha empezado a surtir buenos efectos en la economía del país.²⁷

Basado en estos hechos, el general Odría se postuló como candidato presidencial por la Unión Democrática, organización que representaba una coalición de diversos partidos políticos, “que sin embargo no alcanza la fuerza necesaria para hacer un partido verdaderamente nacional”.²⁸ Argumentó su decisión con el señalamiento de que albergaba el temor de que no se continuara su labor, pero lo cierto es que no tenía enfrente ningún rival de cuidado y contaba con la aquiescencia de las fuerzas armadas. En enero de 1950 se convocó a elecciones, las que se celebrarían a principios de julio. Pedro Beltrán y su gente lanzaron desde *La Prensa* una campaña para eliminar la Ley de Seguridad Interior, pero no tuvieron éxito, con la consiguiente deportación de Ravines y de él mismo. Por su parte, la oligarquía buscó un personaje capaz de enfrentársele, y lo encontró en la figura del reputado general Ernesto Montagne, héroe de las batallas en contra de Ecuador, en torno al cual se formó la Liga Nacional Democrática, que no llegó a consolidarse porque el mencionado militar fue apresado y mandado al exilio. Como el candidato presidencial no podía estar en servicio activo, Odría renunció a su cargo y su puesto fue ocupado por el hombre de todas sus confianzas, el general Noriega. A mediados de 1950 ocurrieron manifesta-

²⁷ Informe político reglamentario correspondiente a febrero de 1950, AHGE-SRE, Topográfica III-1216.1.

²⁸ Informe político reglamentario correspondiente a enero de 1950, AHGE-SRE, Topográfica III-1216-1.

ciones estudiantiles en Arequipa con saldo de algunos muertos, hechos que confirmaron la poca simpatía que gozaba el hombre fuerte en esta ciudad.

El 2 de julio de 1950 se celebraron las elecciones presidenciales, legislativas y municipales con una razonable credibilidad. Al final de cuentas Odría gozaba de popularidad y su discurso insistía en que el resultado final del proceso sería la mismísima democracia. En palabras de Margarita Guerra, durante 1948-1956 dicho uniformado mantuvo la misma narrativa: “El anticomunismo, la defensa del orden, de la paz, de la democracia y el respaldo popular”.²⁹

Durante los tres primeros años del gobierno constitucional, el general Noriega fungió como el ministro de Guerra, pero en 1954 fue acusado de conspirar contra el gobierno que lo había encumbrado, situación por la que salió al exilio. Mención especial merece el coronel Juan Mendoza Rodríguez, titular del Ministerio de Educación, quien realizó una meritoria labor en su cargo. Se creó el Fondo de Educación Nacional con el fin de obtener el presupuesto necesario para la edificación de escuelas, útiles escolares, mantenimiento y mejoramiento de los planteles, desayunos escolares, etc., y se proyectó un vasto Plan de Educación Nacional para hacer llegar la escuela primaria a toda la población infantil, aparte del fortalecimiento de la educación rural.³⁰

²⁹ Guerra, *op. cit.*, p. 68.

³⁰ “El señor ministro de Educación Pública, coronel Juan Mendoza, que se ha caracterizado por su gran capacidad de organización y espíritu de trabajo, como uno de los mejores elementos del régimen, dentro de la Junta Militar de Gobierno que preside el señor general Manuel A. Odría, ha trazado un vasto plan de educación para todo el país, que comprende la construcción de 30 grandes unidades escolares para varones, 25 para mujeres y dos institutos pedagógicos nacionales. En el mismo proyecto se incluyen 8 escuelas normales rurales, 136 escuelas prevocacionales, 300 escuelas primarias y cuatro colegios militares”. El plan comprende 10 años y se invertirán 370 millones de soles. Lo anterior revela el interés del régimen por la educación del pueblo peruano, “así como porque

También se buscaron préstamos en el exterior con objeto de dedicarlos a proyectos de infraestructura, sobre todo carreteras, habida cuenta de la poca integración nacional lograda a este respecto, en especial para comunicar a la selva y a la sierra con la costa. Igualmente, la construcción de obras de riego y vías férreas eran necesarias, si se quería lograr el objetivo de la integración de los indígenas al resto de la sociedad nacional. Se hizo hincapié en la explotación del hierro y en la generación de electricidad, además de la explotación de la minería, en especial de zinc y carbón, junto a la necesaria reglamentación de la industria petrolera.³¹

El contexto en que se desarrolló el gobierno militar examinado fue la Guerra Fría. Recordemos que, en la inmediata posguerra se desató este fenómeno, y se entabló una feroz lucha en todos los frentes –ideológicos, políticos, culturales, económicos– entre los dos países vencedores del Eje nazifascista, Estados Unidos y la URSS. Pronto este conflicto se calentó con el estallamiento de la Guerra de Corea (1950-1953). En la primavera de 1948 se concretó en Bogotá la formación de la Organización de Estados Americanos (OEA), organismo idóneo para el mantenimiento de la dependencia global de Latinoamérica; un año antes se había firmado en Río de Janeiro el Tratado Interamericano de Defensa Recíproca (TIAR), el primero de los pactos militares de la Guerra Fría. En 1954, trece de las veinte repúblicas latinoamericanas estaban gobernadas por presidentes militares.³² Lo anterior, a pesar de que América Latina no era una importante zona estratégica

entraña una política de la Junta Militar de Gobierno verdaderamente constructiva que le ha conquistado simpatía y popularidad en la opinión pública”, *loc. cit.*

³¹ El contexto económico de estos años está muy bien analizado en el ensayo de Geoffrey Bertram, “Perú, 1930-1960”, en Leslie Bethell [ed.], *Historia de América Latina. Los países andinos desde 1930*, Barcelona, Cambridge University Press-Crítica, 2002, vol. 16, pp. 3-104.

³² Edward Shils *et al.*, *Los militares y los países en desarrollo*, Buenos Aires, Pleamar, 1967, p. 134.

en la confrontación con el Este (lo que, por cierto, cambió con la Revolución cubana).

El gobierno militar se inscribió en la doctrina anticomunista propia del momento, emanada tanto de la ONU como de la OEA. La defensa continental será la premisa principal junto con la no injerencia en los asuntos internos de otros pueblos, principio reconocido por la Unión Panamericana desde 1933 y base fundamental de la política del Buen Vecino proclamada por Franklin D. Roosevelt. No se reconoció a la China comunista, y se prosiguieron las relaciones con Formosa. Los pasaportes peruanos portaban un sello que contenía la prohibición de ingresar a los países de la Europa Oriental. Con Estados Unidos se firmaron muchos acuerdos comerciales y militares, acorde con la adscripción de Perú al mundo “occidental y cristiano” que esta nación encabezaba.

Es también la época como gobernante del coronel argentino Juan Domingo Perón, quien en 1946 vio refrendada su popularidad en las urnas. Este personaje fue visto por los líderes democráticos de América Latina, como el venezolano Rómulo Betancourt, como el militar que encabezaba la “internacional de las espadas” y que encandilaba a las masas con su discurso a favor de la justicia social. En resumidas cuentas, le reprochaban que abanderara causas que a ellos y a sus partidos liberal-democráticos les eran caras, como el mejoramiento del nivel de vida popular, la independencia y fortaleza de sus naciones y la búsqueda de una verdadera integración iberoamericana. A este respecto, señalemos que doña María Delgado de Odría se reveló como una verdadera Evita peruana, pues a través de su Fundación de Asistencia Social proporcionó escuelas, becas, estudios y empleos a mucha gente de los estratos más humildes; organizó la “Navidad del niño peruano”, ocasión en que se le proporcionaba juguetes, ropa, alimentos, calzado y medicinas a la infancia más necesitada. Ayudó también a la

fundación de hospitales pediátricos y de la mujer, así como de escuelas para ciegos.

Como es fácil inferir, desde un principio las relaciones exteriores de la Junta Militar, y del consecuente gobierno constitucional del general Odría, fueron más estrechas con países de similares características al Perú de la época, al reconocer desde un principio los acuerdos internacionales y las deudas contraídas por los gobiernos anteriores. Como ejemplo de lo anterior tenemos el caso venezolano. El mayor Marcos Pérez Jiménez, quien junto con otros militares de similar jerarquía depusieron al presidente Rómulo Gallegos en noviembre de 1948, había sido su aventajado alumno cuando fue director de la Escuela Superior de Guerra. Como su mentor, encabezó durante diez años un gobierno militar que actuó bajo la premisa de su principal ideólogo, Laureno Vallenilla Lanz *junior*: “Los problemas de Venezuela no son políticos, sino técnicos”. Con Argentina también fueron estrechas las relaciones, por ser el presidente Juan Domingo Perón un militar sensible a las demandas de los trabajadores y con un enorme arrastre popular; sin negar por supuesto la ayuda prestada por su esposa, Evita, quien desarrolló una carrera política propia. En enero de 1949 se envió como embajador acreditado a ese país al general Antonio Luna Ferreccio, destacado militar que participó “en los conflictos armados que el Perú sostuvo con Colombia en 1933 y con el Ecuador en 1941”.³³ En abril de 1949 llegó a la capital peruana una misión militar argentina con motivo del centenario de la muerte del gran mariscal de Perú, Mariano Necochea. Se les declaró huéspedes de honor y se aprovechó la ocasión para estrechar los lazos entre los dos ejércitos; ocasión similar se presentó con motivo del centenario del fallecimiento del general José de San Martín, al año siguiente. Los aniversarios

³³ Oficio reservado del embajador José María Ortiz Tirado de fecha 24 de enero de 1949, AHGE-SRE, Topográfica III-1128-1.

de la Independencia argentina eran celebrados en Lima por todo lo alto, incluidas misas, guardias de honor y homenajes a los héroes. En mayo de ese mismo año, el embajador mexicano escribía: “Este año, más que en anteriores, ha podido observarse la estrecha vinculación que existe entre la Embajada argentina en el Perú y las altas autoridades del país”.³⁴

Con relación a España y su caudillo, el régimen militar utilizó frecuentemente el argumento de la matriz hispánica de nuestras nacionalidades, máxime, en un país donde la derecha siempre se inspiró en la labor civilizadora de la Madre Patria. En mayo de 1949 le fue otorgada a España un área de diez mil metros cuadrados en el Campo de Marte para la construcción de su Embajada; en reciprocidad le cedió a Perú el Palacio de la Trinidad, en Madrid. Debido a que hubo problemas con el embajador peruano del anterior gobierno, el eminente intelectual doctor Raúl Porras Barrenechea, el gobierno peruano envió un nuevo representante diplomático, el mariscal de Perú Eloy G. Ureta.

Uno de los hombres de mayor prestigio nacional, siendo considerado como el más alto exponente del Ejército peruano y como la figura principal que con su intervención atinada en la batalla de Zarumilla, en 1941, resolvió con esta acción de armas que se considera como la más importante victoria peruana, el conflicto fronterizo suscitado con el Ecuador.³⁵

A fines de 1949 llegaron a Lima dos misiones de la policía española, contratadas para la reorganización técnica de los cuerpos de Guardia Civil y de Investigaciones.

La contratación por parte del gobierno del Perú de técnicos españoles, es reveladora no sólo de la profunda simpatía con

³⁴ Oficio reservado de fecha 27 de mayo de 1949, AHGE-SRE, Topográfica III-1128-1.

³⁵ Oficio reservado del embajador Ortiz Tirado de fecha 30 de septiembre de 1949, AHGE-SRE, Topográfica III-1129-1 (2ª parte).

que la Junta Militar de Gobierno ve al régimen actual del Estado Español, sino de una tradicional política de amistad entre el Perú y España.³⁶

Las relaciones con Colombia y Ecuador fueron frías, como correspondía con países con los que se mantenían diferendos importantes, lo mismo que con Chile, nación que durante la centuria decimonónica salió vencedora de dos guerras en contra de su vecino. Sin embargo, en febrero de 1949 se envió como embajador a Santiago de Chile al doctor Carlos Miró Quesada Laos, miembro de una influyente familia limeña, hecho que daba la pauta de que se buscaban mejorar las relaciones con ese país. Por cierto que Chile era el que absorbía la mayor parte de las exportaciones peruanas de azúcar, petróleo, algodón y frutos tropicales.

El 30 de abril de 1949 se expidió una ley para reprimir el tráfico ilícito de estupefacientes cuya eliminación fue una de las preocupaciones del régimen militar, pero todavía no sé si era *motu proprio* o por presión norteamericana. Lo que sí fue cierto es que varios diplomáticos peruanos fueron sorprendidos portando cocaína. La revista cubana *Bohemia* acusó al general Odría de estar ligado al narcotráfico, lo que motivó la enérgica protesta del gobierno peruano:

Para el gobierno peruano resulta inexplicable que, en un país que mantiene con el Perú normales relaciones oficiales –cuyos fraternos antecedentes históricos no es preciso mencionar– se ofenda públicamente a los más altos personeros de una nación amiga, sin que las autoridades competentes impongan de inmediato aquellas sanciones que merecen quienes violan disposicio-

³⁶ Oficio reservado del encargado de negocios, Jesús Flores Aguirre, de fecha 12 de diciembre de 1949, AHGE-SRE, Topográfica III-1128-1.

nes evidentes de la ley penal y no trepidan en poner en peligro, con incalificable inconsciencia, la armonía internacional.³⁷

Las relaciones se tensaron hasta su rompimiento. Recordemos que en Cuba gobernaba Carlos Prío Socarrás, quien siempre dio refugio a los líderes democráticos del continente defenestrados por los militares, como los venezolanos ya mencionados, Rómulo Gallegos y Rómulo Betancourt. La gota que derramó el vaso fue que el encargado de Negocios, cubano acreditado en Lima, quien permitió la evasión de unos asilados acusados de estar involucrados en el motín de El Callao, los señores Fernando León de Vivero y Pedro Muñiz, ambos fueron acogidos en la isla sin salvoconducto.

Para terminar este análisis, que pretendió contextualizar a la Junta Militar de Gobierno encabezada por el general Manuel A. Odría y dar a conocer el punto de vista que el embajador mexicano ofrecía a su superioridad sobre el tema, señalo la necesidad de rescatar estos periodos históricos que son poco estudiados por los investigadores, tanto por motivos políticos —no los vayan a calificar de derechistas— como por considerar que no aportan nada a la comprensión del presente. Al contrario, son parte también de nuestra historia, y en su estudio encontramos la explicación de muchos aspectos del devenir contemporáneo.

³⁷ Oficio reservado del embajador Ortiz Tirado de fecha 18 de mayo de 1949, AHGE-SRE, Topográfica III-1128-1.

LA COLONIZACIÓN EN DISPUTA EN EL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA

*Marianela Díaz Carrasco**

INTRODUCCIÓN

En Bolivia, la reciente propuesta de descolonización ha disparado una serie de acercamientos teóricos de lo que implica pensar un Estado descolonizador y descolonizado. Si bien el gobierno de Evo Morales irrumpe en un proceso de discusiones y debates en torno a ello, dicha propuesta tiene bastantes antecedentes previos. Data de finales de los años sesenta y surge con la corriente indianista planteada por el intelectual quechua Fausto Reinaga.¹

Es en la primera década del siglo XXI, durante el proceso de la Asamblea Constituyente, cuando los debates se rearticulan y diversifican en torno a lo que la descolonización “es” e “implica”. Algunas líneas establecidas para pensar la descolonización y los abordajes realizados apuntan a problematizar qué se quiere descolonizar, quiénes son los sujetos de esta descolonización –criterio en el que existe una disputa por la legiti-

* Este trabajo se realizó gracias a la beca posdoctoral otorgada a su autora mediante el Programa de Becas Posdoctorales (Coordinación de Humanidades-CIALC-UNAM).

¹ Fausto Reinaga nace en 1906 en Macha y muere en 1994, abogado de profesión, ideólogo de la liberación india.

dad— y cuál es el Estado actual que se busca descolonizar. Para analizar esto, estableceré algunas de las posiciones y tensiones vividas de esta descolonización en disputa y las preguntas emergentes en torno al proyecto político planteado a partir de la llegada al gobierno del Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP), dado que hay distintas formas de comprenderlo, dificultades para llevarlo a la práctica, medidas que han ido teniendo ciertos avances al respecto y, en algunos casos, contradicciones explícitas entre la narrativa del discurso descolonizador y sus prácticas políticas.

DESCOLONIZACIÓN EN CLAVE ANDINA Y CONTRAHEGEMÓNICA

Los referentes más sobresalientes son los de Silvia Rivera y Fausto Reinaga. Dos son las características centrales del pensamiento que circunscribe la propuesta descolonizadora en Bolivia. La primera es que se piensa desde y para los Andes, es decir, con una predominancia evidente de lo aymara y lo quechua, se extrapolan las cosmovisiones andinas a la posibilidad de la descolonización del “Estado Plurinacional” y de la construcción del mismo como una posibilidad de subvertir los presupuestos de la colonización del ser, saber y poder; la segunda característica, es que la descolonización se plantea desde la emergencia de la cultura política de memorias larga y corta en los espacios subalternos, es decir, se trata de una propuesta que entiende la descolonización vinculando teoría y acción, pensamiento y práctica descolonizadora, de modo que se formula a partir de un horizonte político emancipador.

Tanto Rivera como Reinaga coinciden en formular la propuesta descolonizadora desde un posicionamiento político dentro de la academia, es decir, proponen un pensamiento relacionado

con las prácticas políticas mediante dos ejercicios; el primero con el Taller de Historia Oral Andina (THOA), fundado en 1983,² que se asume como un espacio contrahegemónico de pensamiento, recuperación y construcción colectiva de la historia marginada o negada en la Bolivia blanco-mestiza; y el segundo, propugnando la necesidad de la revolución india que incide de forma determinante en los movimientos kataristas de inicios de los años setenta. En ambos existe un reconocimiento de que la descolonización territorial no implica la reversión de los largos procesos de dominación colonial en los que históricamente los indios fueron naturalizados como inferiores.

Rivera llama a esta naturalización “cadena de relaciones de dominación”, en ésta existen varios procesos imbricados, que producen tal complejidad a la que se suman los procesos actuales de ascenso económico en ciertos sectores populares y la existencia de una burguesía distinta, denominada “burguesía chola”, la cual no logra liberarse de los estigmas de la lógica mestizo-criolla en torno a la blanquitud.³ Con estos precedentes, Rivera señala que el concepto de colonialismo interno:

² La fecha fue el 13 de noviembre conmemorando la inmolación del indígena que se rebela contra la colonización, Tupac Katari. “El primer producto investigativo del THOA”, en 1984, fue el texto titulado “El indio Santos Marca T’ula. Cacique principal de los ayllus de Callapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república”. Seguidamente, en 1986, se publicaron “Los constructores de la ciudad. Tradiciones de lucha y trabajo del sindicato central de constructores y albañiles 1908-1980” y “Mujeres y resistencia comunitaria: Historia y memoria”. En http://www.erbol.com.bo/noticia/cultura/22112013/thoa_por_30_anos_recoge_la_historia_oral_de_los_pueblos.

³ Echeverría señala que: “La condición de blancura para la identidad moderna pasó a convertirse en una condición de blanquitud, esto es, permitió que su orden étnico se subordinara al orden identitario que le impuso la modernidad capitalista cuando la incluyó como elemento del nuevo tipo de humanidad promovido por ella. Es esta la razón de que, en principio, en la modernidad capitalista, los individuos de color puedan obtener la identidad moderna sin tener que “blanquearse” completamente; de que les baste con demostrar su blanquitud. Bolívar Echeverría, “Imágenes de la ‘blanquitud’”, en Diego Lizarazo *et al.*, *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, México, Siglo XXI, 2007. En <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Imagenes%20de%20la%20blanquitud.pdf>.

no sólo es una estructura interna, que gobierna los distintos *eslabones* de la cadena de exclusiones y silenciamientos que constituye la sociedad boliviana, es también una estructura internalizada, que se muestra en las prácticas inconscientes y en los gestos cotidianos no sólo de los indios, sino también de sus intermediarios y de las élites mestizo-criollas que los dominan.⁴

Rivera precisa dicho concepto con base en la propuesta de Frantz Fanon (1973), especialmente en su obra escrita en 1952, *Piel negra, máscaras blancas*, la cual problematiza la paradoja del negro que quiere ser blanco para ser hombre;⁵ retoma también la obra de Alberto Memmi, autor tunecino que, con su obra *Retrato del colonizado*, da cuenta de una interdependencia del colonizado que legitima al colonizador;⁶ Pablo González Casanova formula la crítica a la dependencia político-económica en América Latina de los años cincuenta y sesenta,⁷ y plantea la permanencia del colonialismo interno;⁸

⁴ Silvia Rivera Cusicanqui, *Gestión pública intercultural. Pueblos originarios y estado*, Bolivia, SNAP-INAP, 2008, p. 8.

⁵ Fanon planteaba “El negro tiene dos dimensiones. Una con su congéne-re y otra con el blanco. Un mismo negro se comporta de forma diferente con un blanco y con otro negro. Que esta gran disparidad sea consecuencia de la aventura colonialista, nadie lo pone en duda... Todo pueblo colonizado —es decir, todo pueblo en cuyo seno haya nacido un complejo de inferioridad a consecuencia del entrenamiento de la originalidad de la cultura local— se sitúa siempre, se encara en relación con la lengua de la nación civilizadora, es decir de la cultura metropolitana”. Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973, pp. 14 y 15.

⁶ Señala Memmi: “para que el colonizador sea señor totalmente, no basta con que lo sea objetivamente, sino que tiene que creer en su legitimidad. Y para que esta legitimidad sea completa no basta con que el colonizado sea objetivamente esclavo, sino que se reconozca como tal”. Alberto Memmi, *Retrato del colonizado*, Temuco, Wallmapuwen, 2011 [1957], p. 6.

⁷ He desarrollado algunos elementos de los que plantean los autores señalados por Sinclair Thomson en su texto “Clarooscuro andino: Nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui”, que se presenta a modo de prefacio en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz, Piedra Rota, 2010.

⁸ Término que acuñó en los años sesenta y hace referencia a: “El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explo-

otro referente importante es el pensamiento indianista de Fausto Reinaga.

Se basa en lo que llama la filosofía india⁹ que se proyecta a la lucha, a la liberación de la nación india, es decir, la descolonización en sí misma reivindica la libertad india y señala que la entiende como:

[...] filosofía, motor y meta de nuestro pensamiento¹⁰ y acto que se dirige hacia nuestra libertad. Queremos que el indio, el hombre colonizado de nuestro tiempo, la bestia esclava del Kollasuyo Bolivia, se convierta en un ser libre. Libre de la opresión y del temor; libre de la esclavitud y la justicia [...]¹¹

En este sentido, impugna como sujetos de descolonización a los indios de Bolivia: “¡Jallala aymaras, jallala quechuas! Keswa aymaras, kambas chapacos chiruanos chipayas cuatro millones de indios saludamos de Bolivia al mundo [...]”.¹² Y si bien, en su obra los afrodescendientes bolivianos no se nombran explícitamente, retoma los referentes de la lucha de los negros estadounidenses, de Portugal y de la Unidad Sudafricana, además de los países “coloniales o semicoloniales”.¹³ Esto, dado

tación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (ciudad-campo, clases sociales), es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no sólo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales), sino de diferencias de civilización. Pablo González Casanova, “El colonialismo interno”, en *Sociología de la explotación*, Buenos Aires, Clacso, 2006, p. 146.

⁹ Fausto Reinaga, *La revolución india*, Estado Plurinacional de Bolivia, Ministerio de Culturas/Viceministerio de Descolonización/Fondo de Fomento a la Educación Cívica Patriótica, 2014 [1970], pp. 89 y 90.

¹⁰ Se refiere al de los indios.

¹¹ Fausto Reinaga, *La revolución india*, La Paz, WA-GUI, 2007, p. 95.

¹² Reinaga, *Manifiesto del Partido Indio en Bolivia*, 1969. En <http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/r/Pib-manifiesto-Reinaga.pdf>, p. 385.

¹³ Refiere a la Guyana inglesa, Angola, Mozambique, Guinea portuguesa, Rodhesia, la Unión Sudafricana y como semicoloniales a Inglaterra. Reinaga, *La revolución india...*, p. 102.

que entiende la liberación también como la eliminación de los procesos discriminatorios existentes.

Este proyecto de lucha por la liberación está inmerso en sus distintas etapas de pensamiento. El indianismo atraviesa tanto la marxista, como la nacionalista; la más criticada es la amáutica, dada su pretensión universalista.¹⁴ Asume una radical posición discursiva contra la cultura occidental y su proyecto civilizatorio, por eso problematizó el sistema de partidos de la política,¹⁵ la tenencia de la tierra;¹⁶ en el ámbito educativo postuló la universidad india,¹⁷ criticó severamente el papel colonizador de la religión católica¹⁸ que legitima a amos y opresores, propugnó la nación india y no la división de distintas etnias o nacionalidades que se confronta con la dominación de la nación chola¹⁹ y reivindicó el papel del indio en las luchas de liberación colonial;²⁰ con referencia al marxismo, presenta de forma clara la necesidad de una lucha india, de corte internacionalista, no obrera. Los “indianistas” lograron imponer su perspectiva de “pueblos colonizados” sobre los discursos clasistas al interior del movimiento “indio”; hacia mediados de los ochenta, una pancarta, exhibida en una marcha indígena en

¹⁴ Es difícil encontrar un corpus articulado en la obra de Reinaga, pero existen elementos que permiten comprender los ejes que atraviesan su obra como la crítica radical al pensamiento occidental, la presencia de la apelación al marxismo como forma de la colonización. La etapa amáutica llega a tener un carácter salvacionista y moralista lejano a la lucha material concreta de reivindicación india y es en esta etapa donde se presenta la mayor contradicción política de Reinaga, dado que apoya abiertamente la dictadura de García Mesa, con una pretensión de meta-teoría trataba de una construcción omniabarcante de la realidad lejana a los procesos sociohistóricos concretos.

¹⁵ *Ibid.*, p. 325.

¹⁶ *Ibid.*, p. 277.

¹⁷ Fausto Reinaga, *Tesis india*, Estado Plurinacional del Bolivia, Ministerio de Culturas/Viceministerio de Descolonización/Fondo de Fomento a la Educación Cívica Patriótica, 2014, [1971], p. 46.

¹⁸ Reinaga, *La revolución india...*, 2014, p. 91.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 108 y 109.

²⁰ *Ibid.*, pp. 193-271.

Bolivia pregonaba: “¡Ni Dios, ni Marx, Poder indio!”²¹ tal propaganda tiene como referente a José Carlos Mariátegui, quien es para Reinaga “el más grande y conspicuo espíritu marxista que ha producido la Indoamérica”.

El proyecto político indianista, que retoma los planteamientos de Reinaga, formula el pensar por sí mismos, para sí mismos asumiendo la descolonización como la propuesta en disputa con los blancos mestizos. También en esta línea, pero desde la reconstrucción de una historia desde los propios pueblos andinos. Así, lo que Rivera denomina el “mestizaje colonial andino”, Reinaga lo define como el mestizaje o “cholaje” y para ambos esto implica el paulatino proceso de blanqueamiento no precisamente racial, sino también simbólico, vinculado a la reproducción de las lógicas jerárquicas de subalternización, que también tienen claras relaciones con lo político y el poder vinculado a la política estatal. El mestizaje para Rivera está sujeto a varios procesos de clasificación de identidades adscritas, que lo defenestra o enaltece,²² y señala que:

es en la confrontación de estereotipos y “etiquetas” de los unos con respecto de los otros, que puede comprenderse esta dialéctica como un proceso forjador de identidades. Lo “indio” o lo “cholo” en Bolivia, no sólo lo son “en sí” ni “para sí” mismos sino ante todo “para otros”; o sea, son identidades resultantes de una permanente confrontación de imágenes y autoimágenes; de estereotipos y contraestereotipos. Es decir, que la identidad de uno no se mira en el otro como en un espejo, sino que tiene que romper o atravesar este espejo para reencontrar un sentido afirmativo

²¹ Sergio Villena Fiengo, “De la revolución india a la nación multicultural. Aproximación a la relación entre etnicidad y política en América Latina”, en Paz V. Milet [ed.], *Miradas a la agenda latinoamericana*, Santiago de Chile, Flacso, 1999, p. 95.

²² Véase Silvia Rivera, “Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo”, en *Violencias (re)encubiertas*, La Paz, Piedra Rota, 2010, p. 64.

a lo que en principio no es sino un insulto o prejuicio racista y etnocéntrico.²³

Para Reinaga implica la radical negación de lo indio y, a la vez, una forma de corrupción de la lucha de liberación. El sujeto que se asume como el colonizado por el blanco mestizo (cholo), lo que busca no es la asimilación desde la perspectiva integracionista del indigenismo estatal, sino más bien subvertir las relaciones de poder y, al respecto, señala: “A nuestro grito libertario, nuestros opresores mestizos y blancos se oponen, lanzando alaridos a cielo dicen: eso es racismo. Cuando el indio quiere liberarse el cholaje se indigna [...]”.²⁴ Esto da cuenta de la resistencia a la modificación de las relaciones de dominación. El encuadre colonial opera con límites poco claros y además lo relaciona al carácter abigarrado de la sociedad boliviana, este concepto planteado por Zavaleta (1986) y retomado por Luis Tapia (2011) para comprender estos distintos tiempos y formas imbricadas, donde hay una superpuesta organización social y política, mas en el conflicto y la confrontación las identidades asumen una lógica dicotómica sin tratar de resolver esta complejidad.

En la primera década del siglo XXI, el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), liderado por Felipe Quispe “El Mallko”,²⁵ for-

²³ *Ibid.*, p. 67.

²⁴ Reinaga, *Tesis india...*, p. 69.

²⁵ El dirigente campesino aymara Felipe Quispe (1942) se formó en el sindicalismo katarista y en las ideas indianistas de Reinaga, al contrario de éste, su perfil es más organizador y dirigente que intelectual. Fue cofundador del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) en 1989, una organización armada integrada por mestizos e indios; y fue encarcelado durante cinco años (1992-1997) por su participación en dicho ejército, más adelante fue elegido como secretario ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), cargo que ocupó entre 1998 y 2006, y desde el cual condujo la movilización aymara en el altiplano de Bolivia entre 2000 y 2005. En ambas iniciativas asume la herencia indianista de Reinaga e intenta traducirla en una estrategia radical de la lucha india, en un katarismo revolucionario. Fabiola Escárzaga, “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe”, en *Política y Cultura*, núm. 37, primavera, México, UAM, 2012, p. 186.

mado en el año 2002, retoma los principios indianistas y la tesis de las dos Bolivias que formula Reinaga,²⁶ señalando que:

desde 1825 hay dos Bolivias: Bolivia Europea y Bolivia india... ésta (la primera) es una nación opresora; esclaviza y explota a la nación india. La nación india no tiene Estado. El Estado es de la Bolivia mestiza; y asume la autoridad de las dos Bolivias. [...] El Estado boliviano suplanta la voluntad de la nación india, la Bolivia Europea discrimina al indio.²⁷

Afirmación que también cuestionaba la legitimidad de un Estado que se regía en formas de organización política ajenas a las de los indígenas. El MIP asume tanto una posición radicalizada de reordenamiento estatal y de descolonización de la sociedad con un horizonte indio como la reconstrucción del Qullasuyo, así, propone recuperar su pensamiento político y su estrategia de guerra anticolonial basada en las comunidades y en su organización colectivista, que denomina la “Guerra revolucionaria de ayllus” para aplicarla en el presente “como fuente de inspiración de una lucha armada moderna de campesinos, mineros y fabriles”. Igual que Reinaga, el MIP valora el potencial de las comunidades como base de organización social alternativa, el “socialismo comunitario de ayllus”, para restablecer el Estado Qullasuyano y no el “Estado nacional mestizo”.²⁸ Estos precedentes de lucha esbozan las tensiones y contradicciones posteriores que emergen dentro del gobierno boliviano, especialmente, respecto de la relación

²⁶ Reinaga retoma el tema de las dos Bolivias, del peruano Guillermo Carnero Hoke, quien planteó la existencia de los dos Perú, el Perú urbano, criollo y mestizo de la costa, y el Perú de las comunidades indígenas de la sierra. Pero Reinaga le da una mayor densidad y diferente solución a esa división, pues ambas Bolivias no están separadas sino en interacción constante en el mismo espacio. *Ibid.*, p. 195.

²⁷ Reinaga, *La revolución india...*, p. 33.

²⁸ Escárzaga, *Comunidad indígena...*, 2014 [1970], p. 202.

del Estado con ciertos sectores de los movimientos sociales y otros grupos indígenas que quedan al margen.

DESCOLONIZACIÓN DESDE LA ESTRUCTURA DE ESTADO-NACIÓN

Una vez que la descolonización se asume en la norma de normas aprobada, en 2009, con la nueva Constitución Política del Estado (CPE) inician las paradojas y proyecciones del proyecto descolonizador. ¿Descolonización desde dentro o fuera del Estado? ¿Quiénes son los sujetos “legítimos” para llevar adelante el proyecto descolonizador? Las primeras críticas emergen dada la compleja distancia entre la idea de la descolonización y las prácticas descolonizadoras, debido a que, en dicha Asamblea, que se asume refundacional, las formas organizativas de los pueblos indígenas andinos y de tierras bajas se subsumen a las lógicas establecidas por las reglas de representación electoral. Esta Asamblea se llevó adelante, finalmente, en el marco de estructuras de corte occidental, a través de la representación de partidos políticos y agrupaciones ciudadanas; no se cristalizó en la elección de los asambleístas y sus formas organizativas comunitarias indígenas, sindicales y campesinas, aunque integró a miembros de éstas. Es así cuando el MAS-IPSP logra articularse con esta base social que se constituye como un bloque histórico,²⁹ conformado como bloque

²⁹ “No es una clase fundamental del modo de producción capitalista la que se constituye como núcleo articulador del bloque, sino los campesinos, indígenas y originarios, pero a través de la organización de algunas formas modernas de hacer política, como son los sindicatos y los partidos; sindicatos que generan partidos, pero tienen a la vez un fondo social e histórico que son las estructuras comunitarias. Las organizaciones campesinas y de pueblos comunitarios han aprendido a participar en los procesos electorales en el seno de instituciones liberales sin tener una cultura política liberal [...] Ahora se enfrentan al reto de transformar una estructura estatal monocultural [...]”. Luis Tapia, “La reforma del

indígena a través del llamado “Pacto de Unidad”, el cual no asume la totalidad de las luchas y reivindicaciones indianistas e indigenistas,³⁰ dado algunos que quedaron fuera o se fueron distanciando,³¹ continuaron sus luchas autónomas.

DISPUTAS INICIALES:

LA DESCOLONIZACIÓN COMO PRÁCTICA

La descolonización desde su formulación en la actual Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, ha sido un espacio en constante disputa, y ha sido interpretada y resignificada de distintas formas generando posiciones antagónicas. Cito a Chávez cuando señala que:

podemos distinguir entre dos horizontes sociales, uno que se plantea como alternativa radical y propone la construcción de la convivencia social sin pasar necesariamente por la existencia o el reforzamiento de la forma estatal de organización; y otra que tiende más bien a pensarse dentro de los marcos de la institucionalidad estatal, aunque lo hace de manera crítica y objetando determinados rasgos desiguales del mismo (su monoculturalismo, por ejemplo), sin por ello tocar necesariamente otros espacios y prácticas de reproducción de privilegios e injusticia.³²

sentido común en la dominación neoliberal y en la constitución de nuevos bloques históricos nacional-populares”, en Ana Esther Ceceña (coord.), *De los saberes de la emancipación y de la dominación*, Buenos Aires, Clacso, 2008, p. 113.

³⁰ Distinción que aclararemos más adelante.

³¹ Como en 2011, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) que incluye a los pueblos indígenas de tierras bajas (mayoría de las naciones indígenas en Bolivia) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), que representa a las naciones originarias de tierras altas y oficializa su alejamiento a inicios del 2013, son organizaciones sociales, fundadoras del Pacto de Unidad, que establecieron un quiebre definitivo en la coyuntura de la VII Marcha indígena del Tipnis, señalando que dicho pacto “no respondía a las demandas que tenían los originarios”. Véase <http://www.cidob-bo.org>.

³² Patricia Chávez, *Debates sobre el cambio. Descolonización, Estado plurinacional, economía plural, socialismo comunitario*, Estado Plurinacional de

De éstas, el Estado boliviano se basa en la segunda, entiende posible la descolonización a partir del proyecto político del MAS-IPSP dentro del poder gubernamental; de ahí inicia el desafío de su concreción, debido a que esto demanda pensamiento y prácticas descolonizadoras.

Entre quienes piensan la descolonización, por un lado, se encuentran los intelectuales orgánicos no indígenas del proyecto político. En la primera etapa, como indica García Linera, la descolonización se constituye como parte de los flujos ordenadores, tanto del campo intelectual como del político nacional.³³ En esta misma línea se encuentra Raúl Prada que formula:

el proyecto descolonizador supone abrirse a un pasado no realizado, inhibido y contenido por la colonización. Una de las principales apuestas es liberar la historia de su interpretación colonial; otra apuesta concomitante es liberar al pasado de sus ataduras coloniales, lo que equivale a decir liberar las potencialidades, las capacidades, los saberes, las tecnologías, las relaciones de las comunidades ancestrales de las estructuras políticas, de las redes institucionales, de las ideologías en curso, de las hegemonías sucesivas, primero colonial y después liberal; particularmente interesa de-construir las costras modernizadoras que se han yuxtapuesto a las estructuras e instituciones comunitarias, quitándoles su fuerza productiva y su proyección de irradiación.³⁴

Linera y Prada, al igual que otros intelectuales, formaban parte del grupo de pensamiento Comuna,³⁵ mismo que se separa

Bolivia-Vicepresidencia del Estado, La Paz, 2011, p. 16.

³³ Álvaro García Linera, "El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación", en Álvaro García Linera, Raúl Prada *et al.*, *El Estado. Campo de lucha*, La Paz, Muela del Diablo/Clacso/Comuna, 2010, p. 30.

³⁴ Raúl Prada, "Transiciones en la periferia", en *Crítica y Emancipación*, año II, núm. 4, segundo semestre, Buenos Aires, Clacso, 2010, p. 38.

³⁵ "Comuna se conforma después de la salida de la cárcel de Álvaro García Linera y Raquel Gutiérrez. Primero se toma iniciativa en conformar un grupo

en 2009, dadas las diferencias respecto de la forma de llevar adelante el proyecto político inicialmente planteado por el MAS-IPSP. La primera diferencia consistió en cuestionar que es viable o realista la descolonización desde la estructura estatal y, finalmente, respecto de las prácticas aplicadas que este Estado asume como descolonizadoras. Tapia, también miembro de Comuna, advertía que:

un proyecto o un programa político –la asamblea constituyente– lanzado como parte de un proceso de descolonización, es decir, de descentramiento del conjunto de instituciones que pertenecen a la cultura dominante, se lleva adelante según el formato de la cultura dominante y los espacios y guías institucionales de la cultura dominante. Esto ya implica una distorsión.³⁶

El “reto” de no recaer en estas distorsiones implicaba una interpelación a distintos elementos del núcleo duro de poder,

de acción social que trabaja en torno a las interpretaciones de Pierre Bourdieu; como resultado del trabajo se publica el libro *Bourdieu leído desde el sur* (2000), aunque el primer libro publicado por Comuna es *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto Comunista* (1999). Sobre la base de este grupo de acción social se constituye el colectivo Comuna, colectivo que se propone ‘una proyección hacia el futuro recuperando la experiencia libertaria de la Comuna de París y de las luchas obreras y socialistas; quiere ser ola del pensamiento crítico que reivindica la tradición histórica de las formas comunitarias locales y la fuerza de las prácticas políticas’. Tal como se escribe en la presentación de *El fantasma insomne*. Viene en la secuencia *El retorno de la Bolivia plebeya* (2000), libro que va a causar impacto pues tiene que ver con el análisis de la guerra del agua (abril del 2000), que comienza la ofensiva y el ciclo de movimientos sociales que nos van a conducir a la caída del modelo neoliberal y el despliegue del proceso constituyente. A partir de este acontecimiento, el destino está sellado, Comuna se involucra con los movimientos sociales y se dedica a hacer el análisis y el seguimiento de los acontecimientos que se suceden raudamente desde el 2000 al 2005”. Raúl Prada, *Emergencia del proyecto comunero. Breve descripción de Comuna*, 2013. En <http://dinamicas-moleculares.webnode.es/news/emergencia-del-proyecto-de-comunero/>.

³⁶ Luis Tapia, “El triple descentramiento. Descolonización, democratización y feminismo”, en Luis Tapia, *La coyuntura de la autonomía relativa del Estado*, La Paz, Clasco/Muela del Diablo/Comuna, 2009, p. 213.

especialmente, la forma Estado-nación occidental. Se trata de un primer momento de construcción reflexiva y aproximaciones teóricas para la práctica política que posibiliten permear las acciones estatales de los grupos de discusión desarrollados en la Vicepresidencia y buscar la elaboración del primer Plan Nacional de Desarrollo (2006-2011).³⁷

Por otro lado, se encuentran los intelectuales indígenas orgánicos que también abordan (o abordaban, dado que algunos también se han separado del gobierno)³⁸ la descolonización, en el marco de su identidad étnica y su exparticipación en el gobierno, dado que actualmente se encuentran en los sectores críticos. Es el caso de Félix Patzi –aymara– exministro de Educación, quien indica que la descolonización posibilita plasmar la concepción plural de la nueva constitución, enfatiza la relación entre identidad étnica y clase social, aclarando el carácter jerárquico constituido a partir de esta relación durante la Colo-

³⁷ Véase <http://www.ine.gob.bo/indicadoresddhh/archivos/Plan%20Nacional%20de%20Desarrollo.pdf>.

³⁸ “En la actual política del MAS no se entiende qué es lo que conciben por descolonización. La descolonización debe referirse fundamentalmente a la igualdad de oportunidades, a la eliminación del racismo, de todo tipo de racismo; donde a la gente se le mire por su capacidad, por sus méritos y conocimientos, indistintamente de su pertenencia étnica. En eso tampoco hemos avanzado. Por ejemplo, no son convocados indistintamente todos los profesionales indígenas. No hay una descolonización en ese sentido. Tampoco en el sentido de recuperar su concepción social del mundo, que se traduzca en las instituciones, fundamentalmente como la administración de poder, como la economía, la justicia. Actualmente, todas las instituciones indígenas igual son relegadas, negadas, como es el caso de la justicia. Ahora es el mejor momento para reconstruir esos dos ejes de justicia ordinaria y justicia comunitaria, pero hay una infravaloración de la justicia comunitaria. Por ejemplo: justicia comunitaria para un pueblito perdido en el campo y justicia ordinaria para todos los asuntos del Estado, para asuntos nacionales. También hay un desequilibrio en la parte económica. No hay ninguna institución económica, comunitaria o indígena que realmente se esté fortaleciendo en este periodo político del MAS y de Evo Morales. Por eso la descolonización se quedó en el discurso, en la palabra, pero no como una política nacional”. Félix Patzi, *Constitución Política del Estado Plural*, La Paz, IDEA, 2010, p. 51.

nia y que aún permanece.³⁹ Existe una diferencia en el énfasis que se pone sobre el papel de los pueblos indígenas y el proceso de invisibilidad histórica de los mismos; es decir, no sólo se señala desde dónde se piensa la lógica de la geopolítica del conocimiento, sino quiénes lo efectúan y en qué relaciones de dominación se encuentran.

Otra posición es la de los intelectuales indígenas que no participan en el Estado y abordan el tema de forma crítica y temprana en los primeros años de gobierno. Señalan la existencia de dos luchas, una protagonizada por un sector minoritario “señorial blanco-mestizo” (al que pertenecerían inclusive intelectuales que trabajan el tema de descolonización), que buscaría mantener los privilegios coloniales; otra lucha llevada a cabo por el sector sujeto a invisibilidad, conformado por los pueblos indígenas originarios populares y afrodescendientes;⁴⁰ indican que el gobierno estaría impulsado por ideólogos pertenecientes al círculo privilegiado (Colonial) relegando a los indígenas de las decisiones del gobierno⁴¹ y generando jerarquías y diferencias que profundizan el carácter colonial, especialmente centrado en la clase “criolla”.⁴² Lucila Choque establece que el peligro de no romper con las élites que discuerdan con el gobierno, por el liderazgo de un indígena, es que al pertenecer a un Estado “liberal y colonial”,⁴³ Evo Morales podría convertirse en un caudillo que deja de lado el proyecto político inicial im-

³⁹ *Ibid.*, pp. 242 y 243.

⁴⁰ Pablo Mamani, “Evo Morales: entre revolución india o contrarrevolución india”, en *Revista Willka*, año 1, núm. 1, en *Evo Morales entre: entornos blancoides, rearticulación de las oligarquías y movimientos indígenas*, El Alto, Bolivia, CADES, 2007, p. 16.

⁴¹ Máximo Quisbert, “Gobierno de Evo Morales y los cercos políticos-criollo mestizos”, en *Revista Willka*, año 1, núm. 1, en *Evo Morales entre: entornos blancoides, rearticulación de las oligarquías y movimientos indígenas*, El Alto, Bolivia, Ediciones CADES, 2007, p. 54.

⁴² *Ibid.*, p. 182.

⁴³ Lucila Choque Huarin, “Evo Morales y los movimientos sociales indígenas”, en *Revista Willka*, año 1, núm. 1, en *ibid.*, p. 114.

pulsado por los movimientos sociales. Muchos de estos autores pertenecen al indianismo-katarismo que habría quedado en los márgenes de la decisión política.⁴⁴

De estos sectores se generan dos publicaciones que actualmente circulan como una propuesta descolonizadora contra-hegemónica, éstas son el periódico *Pukara* que nace en 2005 con la finalidad de “ser un baluarte en la lucha de ideas, en el combate de principios, en la guerra conceptual, de análisis, de información e investigación que libran los pueblos indígenas contra el ocupante colonialista”⁴⁵ y la *Revista Willka* que se funda en 2007 como un espacio de “análisis del pensamiento y acción de los pueblos originarios”; ambas con marcado carácter andino o andinocéntrico, si es que se pretende formular esta descolonización también pensando en los pueblos indígenas de “tierras bajas”.

Las tensiones iniciales identificadas se definen según su participación activa o no en el gobierno del MAS-IPSP, la ocupación de cargos públicos, reflexiones académicas llevadas al ámbito político, pertenencia o no a movimientos sociales. Han sido tensiones permanentes no resueltas. A pesar de estas divergencias, las primeras medidas fueron la creación de entidades gubernamentales que debían llevar adelante el mandato descolonizador del Estado. Me refiero por ejemplo al Viceministerio de Descolonización creado por Decreto Supremo N° 29894 del 7 de febrero de 2009, que replantea la estructura organizativa del Órgano Ejecutivo; a esta entidad se le delega la responsabilidad de transformar el Estado colonial a uno plurinacional.

La crítica de Pedro Portugal consiste en:

⁴⁴ Véase Moisés Gutiérrez Rojas, Clemente Ramos, Zenobio Quispe *et al.*, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, La Paz, Fondo Editorial Pukara. En <http://periodicopukara.com/archivos/historia-coyuntura-y-descolonizacion.pdf>.

⁴⁵ Véase <http://www.periodicopukara.com/nosotros.php>.

la tendencia actual del gobierno del MAS es tratar la descolonización como un fenómeno sustancial y específico a nuestra realidad y de características puramente ideológicas; de ahí, el afán de identificar lo indígena con actos puramente rituales y simbólicos –inventados, la mayor parte de ellos– y la importancia que empieza a cobrar en el discurso oficial una seudointerpretación indígena de la vida y de la sociedad, más conocida como Pachamamismo.⁴⁶

Este neologismo acuñado implica una crítica a la exacerbación de la cosmovisión andina y su relación con la madre tierra, sin efectos políticos que respondan a dicho discurso, recayendo en un tipo de esencialismo. Pero ¿cuál es este discurso descolonizador desde el Estado? La constitución política establece como fin y función del mismo: “Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales”. En el PND (2006-2011) plantea que:

la nueva propuesta de desarrollo se basa en la concepción del vivir bien, propia de las culturas originarias e indígenas de Bolivia. A partir de los elementos comunitarios enraizados en pueblos indígenas, comunidades agrarias, nómadas y urbanas de las tierras bajas y altas, el vivir bien postula una visión cosmocéntrica que supera los contenidos etnocéntricos tradicionales del desarrollo. El vivir bien expresa el encuentro entre pueblos y comunidades, respeta la diversidad e identidad cultural. Significa “vivir bien entre nosotros”, es una convivencia comunitaria con interculturalidad y sin asimetrías de poder, “no se puede vivir bien si los demás viven mal”.

⁴⁶ Pedro Portugal, “Condiciones para una verdadera descolonización”, en *Bolpress*, julio de 2010. En <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2010070209>, p. 57.

Ante este discurso, las críticas más persistentes se centran en las contradicciones entre discurso y práctica descolonizadora. Mamani, director de la *Revista Willka*, formula que:

sale a relucir la afirmación de la falsa descolonización en Bolivia. Según Frantz Fanon, la falsa descolonización se define por un discurso radical y prácticas reformistas. Hecho que en Bolivia es tan real. Se habla fuerte y sin embargo se actúa débilmente.⁴⁷

El eje que articula los cuestionamientos es el carácter reformista de las prácticas políticas que no plasman la profundidad del discurso descolonizador y no logra involucrar las diferentes trayectorias de lucha de los movimientos sociales, dejando de lado especialmente a los pueblos indígenas no andinos del país. La descolonización dentro del gobierno se ha homologado de forma predominante a la soberanía del Estado-nación en distintos ámbitos (energético, tecnológico, alimentario, entre otros).

¿Se puede entender la descolonización entonces omitiendo la memoria larga y corta de las luchas indígenas por la tierra y el territorio? ¿La soberanía implica volver a pensar en un Estado-nación que se asume plurinacional sólo en cuanto al reconocimiento de la diversidad mas no en cuanto a la autodeterminación de los pueblos? ¿En la propuesta de la descolonización boliviana “vivir bien” implica prácticas modernizantes y extractivistas? El conflicto en torno al Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) cristalizó todas estas tensiones, dado que se debatía la construcción de una carretera en un área protegida, por ello los indígenas de la región, chimanes, moxeños trinitarios y yuracarés, realizaron dos marchas, la VIII

⁴⁷ Pablo Mamani, “Falsa descolonización ¿por qué después de siete años Bolivia no ha cambiado?”, en *Revista Willka*, núm. 6, El Alto, Bolivia, 2013, p. 7.

en 2011 y la IX en 2012,⁴⁸ desde sus lugares de origen hasta la ciudad de La Paz, y se les categorizó de forma inmediata como detractores del gobierno. La carretera se construiría en un espacio donde la “Madre Tierra” (Pachamama) estaría, incluso, normativamente protegida como territorio indígena (desde 1990).

Se asumieron importantes distanciamientos de dos de los cinco movimientos sociales más fuertes que constituyen el Pacto de Unidad, el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) y la Confederación de Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB), que se alejan del mismo y, a la vez, se alían en 2011, teniendo cada una escisiones internas, líderes de facciones distintas, unos elegidos por los sectores disidentes y otros con el aval del gobierno. A continuación, cito a Judith Burgos, presidenta de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB), del sector disidente que participó en dichas marchas, quien respecto a las acciones estatales manifiesta:

[...] lamentablemente ahí se ve el mismo colonialismo andino, si yo voy a querer que me descolonicen de este colonialismo que hemos venido sufriendo todos, si me van a descolonizar para colonizarme una cultura andina, eso yo no lo quiero y eso es lo que se está viendo acá en Bolivia [...] nada que ver con el

⁴⁸ Las siete marchas indígenas previas: 1990, I Marcha por el Territorio y la Dignidad; 1996, II Marcha por el reconocimiento a la titulación colectiva de las TCO, el derecho a los recursos naturales y para ampliar los alcances de los artículos 1 y 172 de la CPE reformada en 1994 y exigir su incorporación al proceso de descentralización municipal y Participación Popular; 2000, III Marcha por el Territorio y los Recursos Naturales con Autonomía de Gestión; 2002, IV Marcha por la convocatoria a una Asamblea Constituyente para reformar la CPE; 2006, V Marcha por el apoyo a la participación indígena en la Asamblea Constituyente y por la Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria; 2008, VI Marcha por el Referendo Aprobatorio de la nueva Constitución Política del Estado; 2010, VII Marcha por la Defensa de los Derechos Indígenas y por la inclusión de las Autonomías Indígenas en la Ley Marco de Autonomías. Gustavo Guzmán, *La Marcha*, La Paz, Gente común, 2012, p. 30.

ambiente, el chaco, lo de la amazonia, ahí no entramos todavía [...] que nos dejen con nuestras costumbres, con lo que tenemos, con lo que conocemos, con lo que sabemos y creo que para nosotros ahora en estos tiempos el reto más grande y el desafío más grande es poder llegar a ejercer libremente nuestros derechos, como lo dice la Constitución Política del Estado, una libre determinación de los pueblos indígenas con autonomía, con autogobierno propio [...].⁴⁹

Esta afirmación nos ayuda a analizar la complejidad de este recorrido que he desarrollado desde los antecedentes teórico-políticos de la descolonización, hasta las tensiones más álgidas y actuales en torno a la propuesta descolonizadora. Cabe destacar que se trata de una propuesta que eminentemente surge de la lucha histórica de los movimientos sociales indígenas y que tiene grandes dificultades y contradicciones al llevarla a la práctica desde el poder estatal sin nuevamente caer en prácticas recolonizadoras y proceso de subalternización.

CONCLUSIONES

Las disputas iniciales en torno a la descolonización fueron un proceso de construcción colectiva y crítica al Estado, esto propicia una razón estatal distinta a la establecida en la efervescencia neoliberal. La revolución india, que propugna el indianismo-katarismo, implica pensar la descolonización como una forma radical de la reconstrucción a los núcleos de poder.

Los movimientos sociales asumen que no se trata de ser base política, sino sujetos políticos con un proyecto “propio”. Lo que ocurre, sin embargo, es que dicha base que dio legitimidad al gobierno, recuperando la acumulación de luchas de estos pueblos, deja de ser autónoma y en muchos casos es cooptada

⁴⁹ Entrevista realizada en julio de 2014.

y se restringe a modificar la idea del multiculturalismo a la de plurinacionalidad, sin cauces exitosos o efectos políticos mayores que el reconocimiento de distintos elementos de su cosmovisión y formas organizativas a través del cuerpo normativo que se desprende de la actual Constitución Política del Estado boliviano.

El horizonte andino aún rebasa ampliamente las reivindicaciones de sectores indígenas de tierras bajas, pero repensar la descolonización desde un horizonte no andino o más que andino pareciera distante. Cabe resaltar que quienes realizan la crítica más dura son los intelectuales indígenas que no ven plasmada más que discursivamente la descolonización; cabe destacar que entre estos no existen representantes de tierras bajas. Acá la pregunta es ¿el sujeto de descolonización entonces implica lealtad a la base política gubernamental? ¿Los indígenas disidentes ya no serían, según la lógica de estas prácticas políticas, sujetos legítimos en el proyecto descolonizador? ¿Existiría entonces una continuidad en torno a la subalternización histórica de los pueblos indígenas de tierras bajas?

La descolonización del saber ha irrumpido en cómo y desde dónde se piensa; la descolonización del poder es incipiente, se reproduce la misma lógica de un Estado occidental y los procesos electorales de democracia representativa. Se reconocen nuevos mecanismos de participación política, entre los cuales el más utilizado ha sido el referendo. Finalmente, es evidente el incremento de la presencia de indígenas en cargos gubernamentales, especialmente en el órgano legislativo. Esto implica una significativa reversión simbólica en el poder gubernamental, el debate y desafío en torno a la descolonización es que la participación y presencia simbólica tiene límites profundos, que recaen en la lógica de “identidad emblemática” de los indígenas y no logran transformación estructural del Estado que propone el mandato descolonizador.

PODER Y POLÍTICA EN LA REGIÓN ANDINA.
HACIA UN ESTADO PLURAL

Silvia Soriano Hernández

...la crítica de una ideología sólo es eficaz
si logra desenmascarar los intereses
específicos que encubre.

El poder y el valor
LUIS VILORO

PRESENTACIÓN

En décadas recientes la geopolítica latinoamericana ha reflejado grandes cambios. El eje del mal, definido por el imperio del norte del continente, se ha desplazado pero sigue siendo una marca del deber ser pregonado desde Estados Unidos. Mucho se habla del giro a la izquierda y de los beneficios que otorga al subcontinente este viraje esperanzador. Desde cierta óptica, los procesos electorales son la pauta a partir de la cual se presenta, para muchas de las naciones latinoamericanas, la posibilidad del cambio o de la continuidad, de las aparentes rupturas o las conocidas permanencias.

En este contexto de movimientos y de discursos prometedores, me interesa reflexionar cómo debemos valorar las

palabras y las acciones de estos *nuevos* personajes que llegan a la presidencia de sus países en un contexto donde las tensiones políticas se definen, básicamente, en las urnas. En otras palabras, la engañosamente infranqueable frontera entre los dichos y los hechos, entre las promesas y las acciones. Como anamorfosis debemos mirar este proceso, dependiendo entonces, del lugar donde nos coloquemos. Para reflexionar estas ideas voy a detenerme en un mandatario, el economista ecuatoriano Rafael Correa, porque creo que es uno de los más representativos para aportar elementos de análisis.

LA MIRADA LATINOAMERICANA A LA DIVERSIDAD

Hablar de naciones diversas es ya un pleonasmo. La diversidad propia de los pobladores originarios del continente que después fueron nombrados con el genérico de indígenas se modificó cuando irrumpieron europeos, a quienes la diversidad también caracterizaba. Nuevas emigraciones voluntarias y/o forzadas, dieron forma a una región compleja a la que en las primeras décadas de la colonización se trató de enmarcar en diferentes castas,¹ para remarcar los beneficios o desventajas de pertenecer o no a cada una de ellas. Las inconformidades de los colonizados, que muchas veces desembocaron en revueltas, a menudo llegaron a clasificarse como guerras de castas; con esta definición solían oscurecerse las causas profundas del agravio. Todavía en fechas recientes, suele mencionarse como cosa de indios a varias de las manifestaciones en las que esgrimen su descontento de múltiples formas. Sin embargo, en los últimos años los movimientos indígenas surgen como sujetos políticos

¹ Actividad bastante laboriosa dada la continua mezcla entre las definidas como las tres primeras razas: europea, americana y africana.

que han irrumpido fuertemente en su escenario nacional, trasladando muchas de las luchas pasadas a un presente donde no se ceja de marginárseles.

En el caso ecuatoriano, vemos grandes paradojas en cuanto a movilizaciones sociales, procesos electorales, destitución de presidentes y el tan valorado giro a la izquierda. Ecuador es un país andino con una larga historia de luchas de los indígenas, desde organizaciones locales, regionales para llegar a las nacionales, las protestas no se han quedado en las quejas ni en las manifestaciones en las calles. Algunos de los indios del Ecuador, a través de sus estructuras organizativas, han elaborado propuestas sobre lo que debiera ser el Estado nacional. Es así que, en el año de 1990, en una década que prometía ser la de los indios gracias a una coyuntura de efemérides, aquellos integrantes de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) añadieron a la tan repetida demanda de reconocimiento, la idea de transformar a Ecuador en una nación plurinacional. Va un breve recorrido histórico.

Para iniciar la década de los noventa, durante los últimos días de mayo y los primeros de junio, en Ecuador se registraron movilizaciones indígenas que deseaban romper con una imagen prefabricada sobre ellos, por aquellos que son los otros. Como responsable de su convocatoria, junto a otras organizaciones de carácter local y regional, la CONAIE irrumpió en la capital quiteña articulando las acciones colectivas de protesta, colocándose asimismo como la vocera más importante de las denuncias y demandas de los pueblos indios de ese país. A pesar de que sus manifestaciones y organizaciones contaban con una larga trayectoria en la historia ecuatoriana, para el resto de la población, su presencia era lejana, quizá como parte del paisaje serrano. Por eso, entre otras razones, su colorida irrupción dio pie a una interpretación de novedad: eran los indios quienes cuestionaban al Estado ecuatoriano y

con él a la nación que decía representar. Un tema local (lo que atañe a los indios) se colocó como nacional.²

Después de una ronda de negociaciones con el gobierno, su presencia como un sujeto portador de buenas nuevas, esto es, de esperanzas de cambio para arribar a una nación incluyente que beneficiara no sólo a ellos, se colocó como emblema de posteriores propuestas. El discurso indígena se construyó desde demandas sociales, económicas y políticas tanto viejas como nuevas. Los largamente excluidos no buscaban la revancha, deseaban la inclusión en un Ecuador diferente.

La combinación entre las demandas económicas y políticas sustentadas en la realidad ecuatoriana dio forma a un movimiento social que añadía a su larga tradición de lucha aspectos novedosos que, valga decir, ningún partido político, del corte que fuera (derecha, izquierda, demócrata cristiano, etc.) había contemplado. La democracia que Ecuador recuperó después de la dictadura militar³ no era la que el país necesitaba, la vanguardia indígena se posicionaba delante de muchos otros actores políticos incapaces de romper con la tradición de la exclusión y con el distanciamiento de una clase política poco sensible al sentir de los electores. Así, a la par de demandar la tierra (repetida sin cansancio), exigieron que Ecuador fuese un estado plurinacional (visión novedosa del deber ser del Estado-nación). Es entonces, el reconocimiento de la diversidad propia de una

² Para una información y análisis detallado sobre el particular puede consultarse el libro de Augusto Barrera Guarderas, *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*, Quito, Observatorio Social de América Latina/Ciudad Centro de Investigaciones/Abya Yala, 2001.

³ En Ecuador hubo una junta militar que gobernó de 1963 a 1966 tras deponer al mandatario electo por considerarlo muy cercano a las ideas castristas. Como dato curioso, hay que señalar que impulsó una primera reforma agraria contra el huasipungo, estructura económica eminentemente explotadora. Años después, en 1972 sucedió otro golpe militar que derrocó al presidente constitucional José María Velasco Ibarra, con la consigna de “nacionalista y revolucionario”, se mantuvo en el poder hasta 1979.

sociedad clasista (no sólo étnica) la que ha dado pauta a la formación de un Estado que aparece como representante de todos pero que encubre su filiación a pocos.

Durante años, esa propuesta de la plurinacionalidad del país se ha ido actualizando, simbolizando lo ya dicho y profundizando su contenido como principio político que implica derechos para las nacionalidades diversas de Ecuador. Ese mito de la unidad nacional volvía a ser cuestionado y exigía un posicionamiento clave que, además de un reconocimiento constitucional, implicara acciones inmediatas para hacerla efectiva. Un nuevo Estado no sólo debía nacer sino que, como dijo uno de los dirigentes de la CONAIE, Luis Macas, “cuando hablamos de un Estado plurinacional también estamos hablando de una reformulación del sistema económico”. No es poca cosa.

A la par de las propuestas políticas, la CONAIE continuó con su tradicional posicionamiento en las calles, es así que en 1997, sumándose a otros sectores descontentos, consiguen la destitución del presidente Abdalá Bucaram, recién electo unos meses atrás. Tras ello, se insiste en la refundación del país y surge la convocatoria a una asamblea constituyente, la cual adolece de un carácter marcadamente oficial, por lo que no recupera la propuesta indígena, argumentando una balcanización del país. Unos años después, le toca el turno al siguiente presidente electo en las urnas, Jamil Mahuad, quien ante una profunda crisis económica decreta la dolarización de la economía (que todavía se mantiene) con lo que Ecuador pierde su moneda nacional; nuevamente, son las calles el escenario donde se define su destitución. Tras una efímera Junta de Salvación Nacional, nuevos procesos electorales se avecinaban.

En este contexto, la organización indígena mantiene sus propuestas. La democracia electoral va mostrando sus posibilidades y sus límites. Dijo en alguna ocasión Miguel Llucó, un dirigente indígena, que a partir de los años noventa, tanto en Ecuador como en el resto de América Latina, se instauraron

sistemas electorales confiables así como partidos políticos que compiten y se alternan en el poder, sin embargo, esa democracia ha dejado de simbolizar las energías de cambio y las expectativas de la población; tal democracia se ha trastocado en medio de millonarias campañas electorales que convierten en una caricatura cualquier competencia electoral, particularmente, porque no se traduce en derechos sociales. Aun así, continúa siendo el lugar donde se manifestaban las preferencias por tal o cual candidato que, evidentemente, siempre prometía un cambio. Así llega el año 2003 y con él, arriba a la presidencia Lucio Gutiérrez, un antiguo coronel que se unió a la CONAIE pregonando un discurso esperanzador. Sólo le duró el tiempo que se mantuvo en campaña. Sus políticas antipopulares (de nuevo) sumadas a un conjunto de errores, atrajeron a los pobladores (otra vez) que cubren las calles con la consigna: “Que se vayan todos”. Lucio huyó, como los dos que le antecedieron, y nuevamente se avizoran las urnas como el escenario de promesas.

En el año de 2007, Rafael Correa llega a la presidencia tras vencer en segunda vuelta y desde entonces ha logrado algo inédito en Ecuador: terminar su mandato, cambiar la constitución para poder reelegirse, conseguirlo en primera vuelta y volver a cambiar la constitución para establecer la reelección indefinida, pero va más allá. Se ha apropiado de las propuestas indígenas despojándolas de su carácter progresista. Las ha oficializado para presentarlas como parte de un discurso atrayente pero sin contenido, en otras palabras, adoptándolas como propias pero sin realizar cambios profundos que reflejen su impacto. Citemos dos ejemplos: la plurinacionalidad del Estado y el buen vivir. Y no olvidemos el epígrafe de Villoro⁴

⁴ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE, 2006.

para analizar este proceso original al que el mandatario ecuatoriano nombra de revolución ciudadana.⁵

LO IDEOLÓGICO DE LA REVOLUCIÓN CIUDADANA

Como ya mencionamos, durante años, los sindicatos, organizaciones sociales e indígenas se manifestaron de diversas formas para exteriorizar su desacuerdo con varios de los presidentes que echaron a andar y profundizaron las llamadas políticas neoliberales. Varios de estos mandatarios fueron destituidos pues no pudieron hacer frente a los cuestionamientos. Después de esos tiempos de inestabilidad, Ecuador dio un viraje, muy a tono con varios de sus vecinos, llegando a la presidencia Rafael Correa en el año de 2007, que al igual que otros mandatarios de la región, se ha reelegido ya en dos ocasiones y también, como los otros, en cada una promete que será la última para acabar diciendo que los ecuatorianos decidirán cuándo se va. El 30 de octubre de 2014 se modificó la constitución para dejarla abierta a la reelección indefinida. Esta maniobra logró unificar a la derecha con la izquierda en el frente “Compromiso Ecuador” donde un banquero (Guillermo Laso), un excandidato a la presidencia del movimiento conservador CREO (Creando Oportunidades) y el exalcalde indígena Auki Tituaña se congregaron para juntar firmas de apoyo exigiendo la realización de una consulta que evite la reelección indefinida. El lema del frente era “defender la democracia”, pero la democracia pretende ser defendida por todos.

El lema de Correa de la revolución ciudadana, implica entre otros aspectos, la descalificación inmediata de quienes le cuestionan. Además, por supuesto, de reflejar la falta de li-

⁵ Ya mencionamos que, años atrás, una dictadura militar también usó como eslogan la cuestión revolucionaria.

derazgos que conduce a centrarse en la sola figura de mandatario. Algunos hechos: el 17 de septiembre de 2014, varias marchas se realizaron en la nación ecuatoriana; una convocada por la oposición, básicamente grupos sindicales y sociales, y la otra llamada por los simpatizantes de Correa. Medir fuerzas era el objetivo último y como suele suceder, en ambas manifestaciones se declararon vencedores los convocantes. La primera, emplazada por el Frente Unitario de Trabajadores, comenzó exigiendo empleo, salarios justos, reducción de impuestos (nada original con relación a otras naciones) para al cabo de un rato, llegar a cuestionar la vigencia del proyecto gubernamental. Para el gobierno, los manifestantes, además de ser unos pocos (frente a los simpatizantes) son quienes intentan una “restauración conservadora” con el fin de desestabilizarlo. A decir del presidente, el problema no es el alza en el precio del transporte público o las limitantes al derecho a huelga (establecido en el nuevo código penal), sino destruir la revolución ciudadana de la cual él es el gestor. Entonces se remitió a su vecina Venezuela para subrayar que, tanto allá como acá, la “derecha retardataria” es una amenaza en Latinoamérica; en el caso ecuatoriano, esta derecha “se rearma con el objetivo de restaurar las políticas conservadoras y añejas de un pasado que anhelan resucitar”.⁶

Después de que las calles fueron el escenario donde los ecuatorianos dirimieron muchas diferencias (recuérdese la destitución casi consecutiva de tres presidentes a partir de multitudinarias concentraciones públicas), éstas quedaron vacías ante la falta de una oposición estructurada. Porque, lo que oculta el discurso de Rafael Correa es que no sólo desde la derecha viene el descontento con su gestión, que se puede considerar estable gracias, entre otros factores, al alza en el precio del petróleo,⁷ lo

⁶ Pueden consultarse los diarios de circulación nacional en las fechas referidas.

⁷ Hecho que por cierto está llegando a su fin y que habrá que vislumbrar como parte de una próxima crisis. La caída de los precios del petróleo augura malos tiempos para los países productores.

que ha evitado que la economía se encuentre vulnerable y le ha ayudado a mantener un régimen caudillista, considerado como de ejercicio vertical. Los ingresos obtenidos por el petróleo han sido canalizados a programas sociales que deben ser vistos no como un proyecto de beneficio directo y a largo plazo sino como limosnas que desmovilizan, que mantienen a los pobres en el límite pero que no tocan el fondo del problema pues conservan intactas las estructuras de dominación y de poder.

Ya como mandatario, Correa también convocó a una nueva asamblea constituyente; allí logró la mayoría de los escaños y controló completamente el desarrollo asambleísta. A partir de tal asamblea, Ecuador es oficialmente un Estado plurinacional en el año de 2008, lo siguiente sería preguntarse cuáles son los beneficios de ello. Entendemos, por supuesto, que los cambios no se dan de la noche a la mañana pero ya han transcurrido seis años. Lo interesante de esto es que podemos suponer que al retomar la propuesta indígena trata de quitarle banderas de lucha a una organización que ciertamente se ha debilitado en años recientes. Pero la creatividad no se le agota. Recupera entonces (y se hace extensiva a otros grupos indígenas de la región andina) la propuesta del buen vivir como bandera política de lucha.

Otra vez, el ahora llamado Estado plurinacional se apropia de la consigna y, de nuevo, la presenta carente de significado. En una visita a la Ciudad de México, el secretario de la Secretaría del Buen Vivir, Freddy Ehlers, comentó que el buen vivir es una idea tan antigua como la humanidad, pero en los últimos años ha resurgido, sobre todo en países como Uruguay, Bolivia e Inglaterra, como una manera de encontrar la felicidad... Pero ¿qué es el buen vivir? Le preguntaban intrigados los reporteros y continuó: se trata de una forma de existencia que permite la felicidad y la permanencia de la diversidad cultural y ambiental. Es armonía, igualdad, equidad y solidaridad. Es una idea social movilizadora que va más allá del concepto de desarrollo, pues

está asociada a una noción más amplia de progreso...⁸ No se trata de una ideología, sino de pedir a la gente de izquierda, de derecha, a los ricos, a los de pocos recursos, unirnos todos en una gran tarea para compartir. Que todos vayamos juntos, que nadie se quede atrás, que todo alcance para todos y que a nadie le falte nada...,⁹ pero no nos dice cómo.

Existe el *Plan Nacional del Buen Vivir para la República del Ecuador (2009-2013)*, que no ha coadyuvado a que la población de pocos y muchos recursos se una para compartir y muchos siguen quedándose atrás. Para los indios, el *sumak kawsay* simboliza el alejamiento a la modernidad que representa la individualidad y la mercantilización de todo y pone el énfasis en la catástrofe que se avecina pretendiendo recuperar una relación con la naturaleza que se ha perdido. Nada para ilustrarlo mejor que las concesiones mineras.

LA BÚSQUEDA TRAS EL DISCURSO: LAS CONCESIONES MINERAS

El desastre ecológico no parece ser preocupación de Correa. En los años que lleva en el poder (desde 2007) se ha profundizado la política extractivista que supera a las concesiones otorgadas en todos los años previos de los gobiernos de corte neoliberal. Como bien sabemos, la lucha contra las mineras en territorios indígenas es uno de los temas de más impacto en los movimientos sociales.¹⁰ Puede ser que la constitución

⁸ En <http://www.jornada.unam.mx/2014/11/09/politica/020n1pol>.

⁹ Pueden consultarse algunos diarios de circulación nacional que cubrieron dicha visita como *La Jornada* y *Excélsior*.

¹⁰ En los momentos que escribo estas líneas se anuncia el asesinato del líder indígena José Tendetza, dirigente de una comunidad shuar en la selva amazónica, quien se oponía a la explotación minera en la zona de Cóndor Mirador concesionada a una empresa china llamada Ecuacorriente. Había sido amenazado y cuando se encontró el cadáver, un exdirigente de la agrupación shuar, Domingo Ankuash, señaló que el gobierno ecuatoriano (el de la revolución ciudadana),

ecuatoriana emanada de la asamblea constituyente del 2008 sea de las más avanzadas al reconocer la plurinacionalidad de la nación, los derechos colectivos de los pueblos indígenas y la consulta que se les debe hacer en torno a sus territorios. Pero, de nuevo, las palabras no se traducen en acciones. Los conflictos ambientales, incluyendo la explotación de yacimientos petroleros que se encuentran en reservas naturales como Ishpingo-Tambococha-Tiputini, son muestra de ello.

La retórica progresista contrasta con una política económica agresiva hacia la mayoría de sus pobladores, particularmente los indígenas, en parte por su larga tradición de lucha contestataria frente al sistema y también porque viven en territorios atractivos a esta nueva fase de explotación de recursos naturales. Nada más ilustrativo que la reflexión de Pablo Dávalos al respecto:

Existe una trama de conflictividad que atraviesa toda América Latina y que está signada por el fenómeno del “extractivismo”. Gobiernos de derecha, de centro, de centro izquierda e, incluso, de izquierda radical, convergen de grado o por fuerza hacia el extractivismo. Es como si la fuerza gravitatoria de la presión extractivista excediese a todo discurso político obligándolos al pragmatismo de la *real politik*. Por paradojas de la historia, el extractivismo se hace presente en la región en momentos en los que el discurso ecologista se ha convertido en parte fundamental, tanto de las nuevas políticas públicas que legitiman al extractivismo, cuanto de los discursos que lo critican. De México a Argentina, y sea cual sea el color de su sistema político, la presión extractiva provoca despojo territorial, conflicto social, pobreza económica, intervención y control gubernamental, contaminación ambiental, destrucción patrimonial, violencia militar y paramilitar. En todos los países de la región las sociedades resisten al

sin previa consulta dio sus tierras a la empresa china que las alambrió y cercó, destruyendo lo que quedaba dentro, desde casas hasta cultivos.

extractivismo y, en consecuencia, son perseguidas, violentadas, criminalizadas.¹¹

CONCLUSIÓN

El discurso de Correa reduce la pluralidad a una ciudadanía carente de rostro. La práctica económica de los últimos años pone de manifiesto que Ecuador está destinado, como en la época colonial, a ser el abastecedor de materias primas para las metrópolis. Si bien es cierto que podemos considerar que la región latinoamericana ha dado pasos significativos para romper con el estigma de las dictaduras militares, la dominación extranjera permanece en todas estas actividades mineras que recuerdan a aquellos españoles ávidos de minerales que no escatimaron vidas humanas para conseguirlos. El colonialismo, entonces, sigue siendo parte de nuestras realidades y al interior de nuestras naciones continúa habiendo una enorme brecha entre ricos y pobres.

No encontramos, entonces, un punto de confluencia entre el movimiento social y la clase política estructurada en partidos, representantes, elecciones. Las transformaciones emanadas desde arriba, con un presidente que se proclama de izquierda, son cosméticas y cubiertas de un lenguaje atractivo, provocador e incluso esperanzador. Esta es finalmente la razón por la que los indígenas se organizaron constituyéndose en un movimiento social, que no sólo cuestiona las políticas gubernamentales, sino que interpela a todo el sistema político que instrumenta políticas económicas adversas a la mayoría. En una entrevista realizada en septiembre de 2014, Noam Chomsky señaló:

¹¹ En http://alainet.org/images/Las%20falacias%20del%20extractivismo_PD.pdf.

Si bien es cierto que Latinoamérica ha dado enormes pasos en salir de esa existencia de colonialismo en la que se había encontrado, a 500 años de dominación extranjera y que ahora por fin hacia el exterior ha podido ponerse al tú por tú con el poder, y los mejores ejemplos son tanto Venezuela como Bolivia, tampoco puedo soslayar que ahora la labor es hacia el interior, donde los países latinoamericanos siguen viviendo estados de opresión, pero no por gobiernos exteriores, sino por una minoría que son los herederos de los que los conquistaron. Entonces, el siguiente trabajo es la liberación de los pueblos frente a esta minoría que tiene el poder y que sigue siendo tal cual la sucesora de esta colonización europea.¹²

A la genialidad del lingüista no hay más que agregar.

¹² En <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/10/19/texto-completo-de-la-entrevista-a-noam-chomsky-en-la-fil-del-zocalo-4349.html>.

DESAFÍOS DEL TRABAJO CON IMÁGENES
DE AFRODESCENDIENTES. SIGLO XIX:
MÉXICO Y PERÚ

*María Dolores Ballesteros Páez**

Este análisis se refiere a los horizontes del pasado y presente de las imágenes de la población afrodescendiente en el siglo XIX mexicano y peruano. Ante estas fuentes, el investigador se enfrenta al reto de cuestionar la “veracidad” de dichas representaciones, de localizarlas en un mar de fotografías o diapositivas con problemas de clasificación y de analizar lo que difícilmente se puede determinar a golpe de vista, como la pertenencia de una persona a un colectivo, y a una población afrodescendiente. A continuación, se presenta un breve estado de la cuestión respecto a la temática afrodescendiente, seguida de una reflexión sobre la problemática del trabajo con este tipo de imágenes, desde la labor de recolección en archivos hasta su análisis comparativo.

En las últimas décadas, los estudios sobre la población africana y afrodescendiente en América Latina se han multiplicado, tanto los dedicados a su pasado como a su presente. En el caso mexicano, la bibliografía ha abordado la vida de las mujeres capitalinas africanas y afrodescendientes, los registros censales, inquisitoriales, fuentes de empleo y vida en distintas regiones como Michoacán, Yucatán, Guanajuato, Colima, Jalisco, Queré-

* Este trabajo se realizó gracias a la beca posdoctoral otorgada a su autora mediante el Programa de Becas Posdoctorales (Coordinación de Humanidades-CIALC-UNAM).

taro y Puebla; su herencia cultural especialmente en las costas, su participación en los gremios, la temática del cimarronaje y los debates sobre la libertad de los hombres y mujeres esclavizados.¹ En el caso peruano, también se destaca su participación en cofradías y ceremonias religiosas, sus testamentos y uso de la vía judicial, su vida y formas de resistencia como esclavos, los matrimonios interraciales y su vida cotidiana en general.²

En lo relativo a su presente, se ha incrementado el interés por conocer cómo viven las comunidades afrodescendientes en América Latina, cuál es su número y dónde se ubican. Se han realizado estudios sobre el “perfil sociodemográfico de localidades” con presencia de esta población en Oaxaca y Guerrero.³ Otras investigaciones han evaluado las políticas

¹ María Elisa Velázquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, INAH/UNAM, 2006. Adriana Naveda Chávez-Hita, “Presencia africana en Nueva España, un repaso historiográfico”, en María Elisa Velázquez Gutiérrez y Ethel Correa Duró, *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, INAH, 2005, pp. 103-118. Ricardo Pérez Montfort, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México, Siglos XIX y XX: diez ensayos*, México, CIESAS, 2007. Antonio García de León, “El Caribe afroandaluz: permanencias de una civilización popular”, en *La Jornada Semanal*, núm. 135, 1992, pp. 27-33. Sandra Nancy Luna García, “El problema de la movilidad social en los trabajadores negros y mulatos libres de la ciudad de México, en el siglo XVIII”, México, 2010 (Tesis de maestría en Historia Moderna y Contemporánea, Instituto Mora). Juan Manuel de la Serna [coord.], *De la libertad y la abolición: africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*, México, Conaculta/INAH/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/UNAM-CIALC/Institut de Recherche pour le Développement, 2010.

² Ciro Corilla Melchor, “Cofradías en la ciudad de Lima, siglos XVI y XVII: Racismo y conflictos étnicos”, en Ana Cecilia Carrillo *et al.*, *Etnicidad y Discriminación Racial en la Historia del Perú*, Lima, Banco Mundial/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 11-34. Roberto Rivas Aliaga, “Danzantes negros en el Corpus Christi de Lima, 1756”, en Carrillo, *op. cit.*, pp. 35-64. Diego E. Lévano Medina, “De castas y libres. Testamentos de negras, mulatas y zambas en la Lima Borbónica, 1740-1790”, en Carrillo, *op. cit.*, pp. 127-146. Rosario Rivoldi Nicolini, “El uso de la vía judicial por esclavas domésticas en Lima a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX”, en Carrillo, *op. cit.*, pp. 147-172.

³ INEGI, *Perfil sociodemográfico de localidades con presencia de población afromexicana de Oaxaca*, México, INEGI, 2013. Ethel Correa Duró, “Problemas y retos para los estudios de identidad en la población de origen africano de

y convenios relacionados con los “derechos civiles, culturales, económicos, políticos y sociales” de esta población en el Cono Sur, incluso han trabajado en propuestas para incluir la categoría de afrodescendiente en los censos.⁴

No obstante, el siglo XIX sigue siendo un periodo poco explorado. La abolición de la esclavitud, la disminución de las referencias raciales en los censos, la “igualdad” de los ciudadanos latinoamericanos ante las nuevas constituciones y la preocupación por forjar naciones europeas, entre otras razones, hizo que durante mucho tiempo se hablara de la desaparición de la población afrodescendiente en esa región.⁵ Poco a poco, se han ido multiplicando las publicaciones sobre este periodo que antes era ampliamente desconocido, consiguiendo reconstruir ciertos aspectos de la vida de los africanos y afrodescendientes tras la Independencia mexicana y la abolición de la esclavitud.⁶

la Costa Chica de Oaxaca en México”, en Velázquez Gutiérrez y Correa Duró, *op. cit.*, pp. 427-440.

⁴ Antón Sánchez, *Implementación de los pactos y los convenios internacionales relacionados con los derechos civiles, culturales, económicos, políticos y sociales de la población afrodescendiente de Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela*, PNUD, 2010. Alejandro Frigerio, “De la ‘desaparición’ de los negros a la ‘reaparición’ de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina”, en Gladys Lechini [comp.], *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina*, Córdoba, Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso)/Centro de Estudios Avanzados, 2008.

⁵ María Elisa Velázquez, Mireya del Pino y Sergio Ramírez Caloca, *Guía para la acción pública contra la discriminación y para la promoción de igualdad e inclusión de la población afrodescendiente en México*, México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), 2011. Carmen Bernard, “La población negra de Buenos Aires”, en Mónica Quijada, Carmen Bernard y Arnd Schneider [eds.], *Homogeneidad y nación con un estudio de caso: Argentina, Siglos XIX y XX*, Madrid, CSIC, 2011, pp. 93-140.

⁶ Yolanda Juárez Hernández, *Persistencias culturales afrocaribeñas en Veracruz: su proceso de conformación desde la Colonia hasta fines del siglo XIX*, Veracruz, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave, 2006 (Col. Investigaciones). María Camila Díaz Casas, “Esclavitud, ciudadanía y nación: representaciones sobre afrodescendientes en el México decimonónico, 1810-1850”, México, 2012 (Tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela

Su presencia como miembros de cofradías, milicias, sociedades, ejércitos independentistas, trabajadores del campo y la ciudad, vendedores, participantes en fiestas y celebraciones, quedó registrada en muy diversos soportes visuales. En Perú, destaca el trabajo que la historiadora Maribel Arrelucea ha realizado sobre Pancho Fierro, pintor afroperuano y sus representaciones. En el caso mexicano, hice una pequeña contribución en esta área, localicé y analicé imágenes de la población de origen africano en la Ciudad de México durante el siglo XVIII y hasta 1850 en la pintura costumbrista de europeos que visitaron México; así como las fotografías de Desiré Charnay, fotógrafo expedicionario; además figuras de cera, grabados y litografías de artistas extranjeros.⁷ No obstante, estos trabajos se enfrentan a la dificultad de localizar a esta población en las imágenes producidas durante la segunda mitad del siglo XIX en ambos países.

Asimismo, se consideró que estos trabajos se verían enriquecidos por un análisis comparativo de las imágenes de esta población producidas en el siglo XIX tanto en México como en Perú. Al explorar la pintura, escultura, litografía, grabados, acuarela, artes aplicadas y fotografía de artistas nacionales y extranjeros que vivieron durante el siglo XIX, se ha buscado encontrar a esta población “desaparecida” y el momento en

Nacional de Antropología e Historia). Carlos Aguirre, *Breve historia de la esclavitud en el Perú. Una herida que no deja de sangrar*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005. Maribel Arrelucea, “Slavery, Writing, and Female Resistance: Black Women Litigants in Lima’s Late Colonial Tribunals”, en Leo Garófalo y Kathryn Mcknight [eds.], *Afro-Latino Voices: Documentary narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1552-1808*, Massachusetts, Hackett Publishing Company, 2009.

⁷ María Dolores Ballesteros Páez, “De castas y esclavos a ciudadanos. Las representaciones visuales de la población capitalina de origen africano. Del periodo virreinal a las primeras décadas del México independiente”, México, 2010 (Tesis de maestría en Historia Moderna y Contemporánea, Instituto Mora). Maribel Arrelucea, “Raza, género y cultura en las acuarelas de Pancho Fierro”, en *Arqueología y Sociedad*, núm. 23, Lima, diciembre de 2011, pp. 267-294.

que dejaron de concebirse como personas diferenciadas en las narrativas nacionales de América Latina y entender el porqué de este fenómeno.

La justificación y la relevancia del problema de esta investigación residen precisamente en responder esas dudas y comprender sus consecuencias. Como expone Mónica Quijada:

el movimiento hacia la homogeneización propio del nacionalismo fue desigual por antonomasia, porque tendió a traducir en desniveles sociales la diversidad cultural y étnica [es decir] a medida que se afirmaba la homogeneidad interna en contraposición a lo heterogéneo representado por lo externo, en el interior de cada sociedad se negaban las solidaridades verticales (étnicas) y se enfatizaban las solidaridades horizontales de clase.⁸

En definitiva, [se tradujo] “la diferencia étnica en jerarquización social”, es decir, el color de la piel pasó a ser un rasgo de clase, no una característica étnica o racial.⁹ Este vínculo entre clase y color de piel se encuentra en la actualidad al tratar la discriminación en ambas sociedades, la peruana y la mexicana. En 2013, el Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación en la Ciudad de México (Copred) encontró que el primer motivo de discriminación es la pobreza, con 19% de las menciones, seguido de cerca por el color de piel, con 17%.¹⁰ En Perú se afirma que la pobreza: “se encuentra directamente relacionada con las desigualdades y los procesos de discriminación existentes en la sociedad”, entre ellas la discriminación por raza y la identidad étnica.¹¹ Durante el siglo XIX, el vínculo entre discriminación y clase/color buscó acabar

⁸ Quijada, *op. cit.*, p. 20.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ Copred, *Encuesta sobre Discriminación en la Ciudad de México 2013 (EDIS-CdMx 2013)*, México, Copred, 2013.

¹¹ Defensoría del Pueblo, *La discriminación en el Perú. Problemática, normatividad y tareas pendientes*, Lima, Defensoría del Pueblo, 2007, p. 22.

con las diferencias raciales convirtiéndolas en económicas, y se construyó la imagen del afrodescendiente como el “otro”, el trabajador popular, el extranjero, el externo a lo propio y nacional.

A lo largo de la investigación se ha buscado responder a la pregunta de cómo se construye y deconstruye la imagen de la población de origen africano en México y en Perú en el siglo XIX, y se ha coleccionado todo tipo de imágenes, para su revisión individual; se creó una base de imágenes y se efectuó un análisis comparativo.¹² A lo largo de este proceso se han encontrado ciertos desafíos metodológicos, técnicos y analíticos.

En primer lugar, se encuentra el problema de la localización de imágenes. Debido a que estas investigaciones son recientes, ha sido necesario revisar cada uno de los archivos, museos y fototecas nacionales, estatales e internacionales que tuvieran colecciones del siglo XIX de México y de Perú con el fin de encontrar imágenes de afrodescendientes. Este proceso implica la revisión de decenas de miles de fotografías, diapositivas y libros cuyo resultado sólo en ocasiones es fructífero.

En segundo lugar, el acceso a estos recursos en algunos casos es restringido. Se debe solicitar que las imágenes se suban al sistema o establecer citas para consultar los originales. Esto no sólo entorpece la tarea del historiador, sino que dificulta una comprensión completa del material del periodo, retardando el proceso de investigación. Esto aunado al hecho de que, en prácticamente todos los archivos cobran una tarifa por cada

¹² Los fondos contactados y visitados son: la Fototeca Nacional de México, todas las fototecas regionales, todos los museos regionales del INAH, Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, el Archivo Manuel Toussant del Instituto de Investigaciones Estéticas en la UNAM, la Biblioteca Nacional de España, el Museo de Arte de Lima, la Biblioteca Nacional del Perú, en concreto el Archivo del fotógrafo Courier. Para complementar la investigación, varios expertos en la temática de ambos países fueron consultados.

imagen, dificulta la contextualización y comprensión general de las representaciones de los afrodescendientes.

En tercer lugar, se encontraron diversos problemas de catalogación. Por un lado, la clasificación temporal de algunos de los archivos consultados presenta problemas de búsqueda. Por ejemplo, en algunos casos se tienen que buscar las imágenes no sólo por siglo, sino por décadas, por épocas históricas, por fondos como el de los estados o el étnico, por fotografías, para poder tener una idea más completa de las imágenes que contiene el archivo, en este caso, del siglo XIX.

Además, en ocasiones se ignoran las especificaciones de los autores de las imágenes a la hora de clasificarlas, dificultando el proceso de localización de la población afrodescendiente en las representaciones. Un caso destacable, en esta investigación, son las inscripciones que Johann Moritz Rugendas efectúa en varias de sus representaciones. Una imagen expuesta actualmente en el Museo Kupferstich, de Berlín, es nombrada en el catálogo como “Retrato de una mexicana vuelta hacia la derecha”, mientras que Rugendas escribió en el dorso de dicha imagen en semicírculo “Mulata” y después en lápiz una palabra ilegible y “Mulata”. Esta falta de consideración de las indicaciones de los autores afecta la forma en que las imágenes son clasificadas.

Finalmente, en la clasificación se nota una negación de la presencia de la población afrodescendiente, sobre todo en el caso mexicano. En todos los archivos en los que se menciona desde un principio que se estudian imágenes de población afrodescendiente, los encargados de las colecciones respondían, de forma automática, que no tenían nada en su acervo. Otro ejemplo puede ilustrar esta invisibilización: al consultar el catálogo de la Fototeca con personal clasificador presente, mostré una imagen titulada “Personajes en un tren en Buena Vista”, al verla, el trabajador inmediatamente preguntó si uno de los hombres era Porfirio Díaz, al percatarse y ver que no,

pasó a observar el tren, pero no advirtió al afrodescendiente que había llamado mi atención. Se entiende que a cada historiador, de acuerdo con su formación, las fuentes le hagan reflexionar sobre una u otra temática, pero el desconocimiento general sobre la presencia de esta población en México dificulta que la mayoría de los clasificadores simplemente los vea en las imágenes que codifican.

Por supuesto que la subjetividad en la clasificación no puede achacarse sólo a los archivistas. Se ha trabajado en establecer y desarrollar ciertos criterios para determinar en las representaciones de personas el origen o la ascendencia africana. El análisis de los rasgos fenotípicos, el contexto que rodea a la figura representada y la consideración no únicamente de mi apreciación, sino también la de otros codificadores o expertos en los soportes en cada uno de los archivos y museos consultados es fundamental. Así, aunque se conocen las limitantes de este modo de operar, lamentablemente es la única forma que se ha encontrado de rescatar visualmente a esta población, a través del trabajo coordinado, de la consulta con otros especialistas y de la creación de libros de código en el caso de análisis de contenido.

En relación con este aspecto teórico-metodológico, y gracias al desarrollo de la investigación y el apoyo de investigadores del CIALC, se pudo ir más allá en la reflexión sobre el estudio de las imágenes. Se ha cuestionado el planteamiento original de realizar un análisis de contenido e iconográfico y se ha trabajado en pensar en cada uno de los tipos de imagen donde aparecen representados los afrodescendientes, su contexto de producción, la intención del autor, su uso histórico, los lugares de reproducción pasados y presentes, los lugares de exposición de las imágenes, etc. Pese a las dificultades que pueden presentar las imágenes, en la medida de lo posible, se han catalogado las series completas de producción de artistas, incluyendo imágenes en las que no aparecen afrodescendientes.

Con apoyo en textos como el de Georges Didi-Huberman se propone una “arqueología crítica de la historia del arte capaz de desplazar el postulado panofskiano de ‘la historia del arte como disciplina humanista’”.¹³ De acuerdo con el autor, se considera importante conocer los “múltiples tiempos estratificados, a las supervivencias, a las largas duraciones del más-que-pasado mnésico” de las imágenes.¹⁴ En definitiva, como sugiere Didi-Huberman, es relevante considerar que “la historia de las imágenes es una historia de objetos temporalmente impuros, complejos, sobredeterminados. Es una historia de objetos policrónicos, de objetos heterocrónicos o anacrónicos”.¹⁵

En este mismo sentido, Didi-Huberman recupera las palabras de Walter Benjamin en las que

exige que se termine con la eterna y falaz apelación a las causas o “paternidades” o “influencias” y que se reconozca que “la historia del arte termina por negar la temporalidad misma de su objeto adjudicándosela a la ‘única forma de la causalidad’, siguiendo la lección historicista común”.¹⁶

De esta forma, se ignora la historicidad del propio objeto, de la imagen, y la relación con su pasado y su presente. Esto complementa la argumentación de Carl Einstein, quien considera que “el punto de vista estrictamente estético [...] fracasa en afrontar la obra de arte en la medida en que la *aísla*, a la vez por venerarla abusivamente y por emplear sobre ella esta ‘técnica’”.¹⁷ De esta forma, no sólo hay que considerar la imagen como obra estética, sino sus influencias pasadas, las de su

¹³ Georges Didi-Huberman, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, trad. y nota preliminar de Antonio Oviedo, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2008, p. 35.

¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 45 y 46.

¹⁶ *Ibid.*, p. 140.

¹⁷ Citado en *ibid.*, p. 251.

creador, de su contexto y de su presente, de su lugar de exposición, de reproducción, de estudio. Trabajos como el de Deborah Poole, para el caso de la construcción y producción de la imagen de Perú en el siglo XIX, son un ejemplo del camino a seguir. La preocupación no se queda en el análisis del contenido de las imágenes, sino dónde fueron producidas, cómo fueron distribuidas y qué uso se buscaba hacer de las mismas.¹⁸

Un cuestionamiento añadido de las fuentes se tuvo que dar para el caso de la fotografía, que tradicionalmente se concibe como una fuente que “refleja” la realidad. En el siglo XIX, como señala Boris Kossoy, “la fotografía era empleada como un medio aparentemente ‘objetivo’, literal, de *sustitución* del hecho antropológico; una *representación* que, en realidad, encubría las intenciones racistas de su análisis posterior” y en “esta perspectiva se insertan las fotografías de ‘tipos’, como las de los negros y las de los indios”.¹⁹ Así, en las fotografías recuperadas se encontraron afrodescendientes “retratados que pretendieron perpetuarse a través de las imágenes”, es decir, “la memoria voluntaria” y la memoria involuntaria de algunos afrodescendientes que “no pretendieron perpetuarse a través de sus imágenes, aunque lo fueran como objetos, objetos-imagen de consumo, piezas valiosas tanto para la antropología emergente del siglo XIX y los coleccionistas de estampas de aquella época”.²⁰

Aunque siempre es difícil desarrollar un análisis comparativo adecuado, en esta investigación dicha tarea se tornó clave. Comparar los casos mexicano y peruano enriqueció enormemente el análisis de las imágenes, no sólo para encontrar patrones o puntos de conexión entre las mismas, sino también para entender casos particulares. Por ejemplo, al preparar una

¹⁸ Deborah Poole, *Vision, Race and Modernity. A Visual Economy of the Andean Image World*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1997.

¹⁹ Boris Kossoy, *Lo efímero y lo perpetuo en la imagen fotográfica*, trad. de Luis E. Parés, Madrid, Cátedra, 2014 (Cuadernos Arte Cátedra), p. 279.

²⁰ *Ibid.*, p. 287.

ponencia sobre el caso mexicano y su vínculo con el Caribe, se encontró que un cuadro titulado “El zapateo”, catalogado como anónimo del XIX que se conserva en el Museo del Estado de Veracruz, es en realidad una copia de una pintura de Víctor Patricio Landaluze, realizada en Cuba en torno a 1874 y vendida en los años noventa a un particular.²¹ Esta obra ha sido empleada como ejemplo de los bailes típicos veracruzanos, ya que representa la realidad cubana, no obstante, el elemento comparativo nos ayuda a entender lo que comparten ambos contextos, la familiaridad en los tipos de baile, una cercanía que permite la confusión.

Finalmente, considerando estas cuestiones teórico-metodológicas, al analizar el conjunto de imágenes localizadas se han podido establecer ciertas categorías que comparten México y Perú por el tipo de representaciones y por el contenido de las mismas. En el primer caso, desde los antecedentes en ambos países, encontramos en común la visión externa del “exotismo” americano, de lo que se quería destacar en Europa de las sociedades mexicana y peruana: las series de cuadros de castas o las ilustraciones de libros escritos por ilustrados del siglo XVIII como Joaquín Antonio de Basarás y Baltasar Jaime Martínez Compañón y Bujanda o la pintura costumbrista de viajeros, con representaciones de los tipos populares del país como “el jarocho”, “el costeño”, “las tapadas”, “el músico veracruzano”, “las vendedoras mulatas”, capturando a detalle –en ocasiones incluso exagerando– su peculiar vestimenta y modo de vida.

Estas imágenes complementan y se enfrentan a las producidas por los artistas nacionales. Por un lado, se pueden encontrar imágenes de nacionales dirigidas al público extranjero que siguen los mismos gustos artísticos. La representación de tipos populares y estereotipos son frecuentes en las figuras de cera

²¹ Pascual de Riesgo, “Tipos y costumbres de Cuba”, en *La Ilustración Española y Americana*, núm. 3, 1874, p. 45.

donde, entre indias en chalupas, indios sacrificadores y charros, se encuentran cocheros afrodescendientes que se vendían en el zócalo capitalino para que los viajeros extranjeros se los llevaran de regreso a Europa. En Perú, las acuarelas de Pancho Fierro capturan a los tipos más representativos de la capital limeña como el aguador, la tisanera o el paje afrodescendientes y, por ende, sus obras viajaron bien en su proceso de producción y copia o en su proceso de adquisición por todo el mundo.²²

Asimismo, en ambos países se encuentran artistas que representaron a los afrodescendientes, pese a que se mantuvieron al margen del mercado europeo y de la academia artística. En México, fueron generalmente los pintores alejados de la capital los que retrataron al “Costeño”, como José Agustín Arrieta o al “Negrito fumando”, como José Justo Montiel. Sin embargo, estas representaciones no son consideradas en el mismo nivel o estatus que al resto de sus retratados, pues emplearon apelativos y no sus nombres propios para titularlos.²³ En Perú, fueron importantes figuras de la academia las que dedicaron su tiempo a imágenes costumbristas donde rescataron a la población afrodescendiente como participantes en celebraciones, como “La Jarana” de Ignacio Merino, o como símbolos de su grupo, como en el cuadro de “Las tres razas o la igualdad ante la ley” de Francisco Laso.

Por último, la fotografía se convirtió en una fuente importantísima para este estudio. Los afrodescendientes aparecen tanto en retratos que ellos decidían hacerse, como cartas de visita o como intrusos en retratos de otros, como las nanas que sujetan a bebés que son fotografiados; en imágenes don-

²² Natalia Majluf, *Reproducing Nations: Types and Costumes in Asia and Latin America, ca. 1800-1860*, Nueva York, Americas Society, 2006.

²³ En el caso de Arrieta, esto puede ser una mediación de expertos posteriores ya que dejaba muchos de sus cuadros sin titular. Es decir, puede que ese título se lo diesen analistas del pasado siglo xx que ignoraban la presencia de la población afrodescendiente en el altiplano. Ballesteros Páez, *op. cit.*

de son forzados a aparecer, como las fotografías etnográficas en Oaxaca de Frederick Starr y su equipo, tomadas gracias al apoyo de gobernadores y la policía porfirista; los registros de trabajadores de la ciudad de Guadalajara o las fichas policiales de presos.²⁴ Por último, aparecen en fotografías de eventos tales como la celebración del Centenario de la Independencia o la guerra con Chile, apoyando la Revolución mexicana, o simplemente en su día a día acudiendo a procesiones, disfrutando de una alberca, trabajando en la pesca, etcétera.

Esta diversidad de tipos de soporte requiere una inmersión detallada en la bibliografía dedicada al estudio de cada uno de estos materiales. Mientras que los trabajos sobre cuadros de castas, costumbrismo y los tipos populares son bastante conocidos en el ámbito de los estudios afrodescendientes, la fotografía carcelaria y su vínculo con cuestiones de clasificación racial de la época, del uso de la luz para que los rasgos del individuo se vean de una forma y demuestren sus faltas morales, etc., no han sido tan explorados. Igualmente, las investigaciones etnográficas de estadounidenses y europeos, que acudieron a estos países, se han centrado normalmente en el estudio de su clasificación de los distintos pueblos indígenas, pero no en qué ocurría cuando tenían que clasificar a afrodescendientes que habitaban esas mismas regiones.

En el segundo caso, se encuentran paralelismos en cuanto al contenido de las propias imágenes, más allá del tipo de soporte. Hay trabajos y contextos donde la presencia de los afrodescendientes se hace recurrente: cocheros, vendedores ambulantes, participantes en diversiones musicales y amas de cría son algunas de las profesiones y espacios en los que tanto, en un país como en otro, e independientemente de la década

²⁴ Deborah Poole y Gabriela Zamorano Villarreal [eds.], *De frente al perfil. Retratos raciales de Frederick Starr*, México, El Colegio de Michoacán/Fideicomiso "Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor", 2012.

o el material de la imagen, la población afrodescendiente aparece representada. Por ejemplo, el cochero afrodescendiente no sólo se ha encontrado en cuadros de castas, imágenes de viajeros europeos y figuras de cera, también en fotografías de los últimos años del siglo XIX en la Ciudad de México.

De esta forma, se puede concluir que a pesar de las dificultades, se ha avanzado enormemente en la investigación. La hipótesis original de la que se partió era que, al forjar naciones europeas cultural y racialmente, la presencia de la población africana resultaba incómoda en esos países y, como consecuencia, su presencia fue minimizada en las representaciones de la nación e igualada a la clase trabajadora o más pobre, perdiendo representatividad como grupo diferenciado. Aunque en algunas imágenes se puede afirmar dicha hipótesis, sobre todo en las producidas por artistas nacionales en dicho periodo (y más enfáticamente en el caso mexicano), en otras se les encuentra incorporados, porque la lógica del autor, de la propia imagen y de su utilidad es distinta, de ahí la importancia del establecer diferencias en la forma de analizar los distintos tipos de imágenes.

No obstante, queda mucho por estudiar en torno a estas imágenes. El proyecto de investigación continuará este año ampliando el estudio a los casos chileno y colombiano, como ejemplos extremos con menor y mayor número de población afrodescendiente, respectivamente. Asimismo, la base de imágenes creada puede emplearse como una fuente de información para investigadores que tratan no sólo esta temática, sino el siglo XIX mexicano y peruano, en general. Estas imágenes pueden ser fuentes para quienes investiguen sobre la historia de los juguetes, la moda, la comida, la arquitectura, la música, el urbanismo, la vida carcelaria, la guerra, etc. Para ello, se debe trabajar de forma conjunta desde diversas áreas en catalogar los elementos que aparecen en las mismas, algo difícil de desarrollar.

Asimismo, se podría ampliar el estudio al análisis de los usos actuales de estas imágenes. Por ejemplo, en los libros de texto en Perú se emplean acuarelas de Pancho Fierro para ilustrar sus páginas, mientras que en México se usan los cuadros de castas para representar a la población en el periodo virreinal. Maribel Arrelucea ha estudiado qué acuarelas se eligen del pintor mulato peruano para ilustrar estos libros y qué ideas refuerzan.²⁵ Sería interesante saber más sobre estas elecciones en el caso peruano y empezar a explorar esta temática en el caso mexicano. En definitiva, como el título del coloquio, los horizontes del presente y del pasado de estas imágenes siguen ampliándose y enriqueciéndose a pesar de los desafíos que presentan.

²⁵ Arrelucea, *op.cit.*

HORIZONTES INTERCULTURALES

DIGNIDAD INTERCULTURAL

Ana Luisa Guerrero Guerrero

A causa de su contenido, los derechos humanos de los pueblos indígenas originarios ofrecen nuevos entendimientos para la protección y defensa de la dignidad humana, ya que descen-
tran a Occidente como la única fuente generadora de luchas en contra de la opresión padecida por individuos, grupos y colectivos, acontecimiento que provoca reflexiones sobre las relaciones entre el poder político y estos pueblos en América Latina.

Como todos los derechos humanos, los derechos de los pueblos originarios necesitan condiciones de posibilidad para su cumplimiento. Es por ello que el nivel jurídico es una condición necesaria pero no suficiente para hacerlos respetar, en cuanto que no puede transformar por decreto unas relaciones sociales que han procreado la exclusión cotidiana y sistemática de estos pueblos. Es de suma relevancia para ese objetivo obtener y lograr un entendimiento intercultural de los derechos humanos, lo que implica, entre otras cosas, la enseñanza y el conocimiento de los pueblos indígenas originarios desde sus propias voces, así como el reconocimiento social de sus capacidades para proyectar el futuro de sus culturas como derecho a la autonomía, es decir, evidenciar que los derechos humanos colectivos refrendan la igualdad entre todos los humanos sin desatenderse del derecho a la diferencia cultural. Este punto

es central porque ha dado pauta a discusiones acerca de cómo lograr cambiar de óptica y aceptar, de una vez por todas, que estamos hablando de un asunto que merece respuestas diferentes a las dadas hasta el momento. Consideremos algunos datos para avanzar.

Ciertos especialistas no interpretan la diversidad cultural de los pueblos indígenas originarios como derechos humanos en sentido fuerte porque no refuerzan su lógica de derechos universales. Por ello, Otfried Höffe¹ sostiene que no debemos salir de la concepción occidental de los derechos humanos porque es la manera en que se logra su entendimiento de universalidad y recomienda abstraerse de la historia de las ideas y mucho más de los contextos reales, con el propósito de ser congruentes con una perspectiva de argumentación lógica, a fin de convencer a las culturas no occidentales de la impertinencia de tomar como punto de partida sus realidades de exclusión, pues éstas nos alejan de los ideales de Occidente, como si la verdadera intelectualidad de los derechos humanos estuviese en este camino; la cosa no es tan sencilla ni resulta a favor de los reclamos de los pueblos originarios. Es decir, esta consideración de Höffe busca convertir los derechos humanos en un asunto lógico y, sobre todo, con resultados políticos caros al reconocimiento y protección de los pueblos indígenas originarios. Tengamos presente que los derechos humanos colectivos reclamados a través de los pueblos indígenas originarios no pretenden la asimilación ni la reclusión de su diversidad cultural para que sea arrinconada a la vida íntima de sus miembros y, además, mantener intactas su exclusión social y política. Los derechos humanos provienen de un pensamiento filosófico-político y jurídico moderno y constituyen conquistas irrenunciables, como es el rechazo a la desigualdad, a la tortura, a la esclavitud, a la pobreza, etc. Desde ellos habrá que considerar los referentes

¹ Otfried Höffe, *El proyecto político de la modernidad*, México, FCE/UAM, 2008, pp. 131 y 132.

ético-políticos de otros matrices culturales, ya que es una necesidad que nos arroja la realidad.

Por estas razones, consideramos conveniente tomar en cuenta enfoques interculturales para no acudir solamente a los de la lógica argumentativa como el único medio para reflexionar los derechos humanos y mostrar la peculiaridad de los derechos de los pueblos indígenas originarios. O bien, dicho de otra manera, las distintas generaciones de derechos han conseguido instituciones diferentes y una generación no es el añadido o evolución de la otra, porque no son los derechos humanos una esencia que se desarrolla y se manifiesta en concreciones ya destinadas. Los derechos humanos de los pueblos originarios no se atienden acudiendo a fundamentaciones esencialistas, ni tampoco a través de soluciones lógicas para dotarles de coherencia, y de igualitarismos que se abstraigan de la realidad, éstos requieren de enfoques que permitan atender y comprender los contextos de exclusión que no muestren esencias, sino más bien de lo que se trata es de crear respuestas de las que se puedan obtener prácticas y justificaciones con base en la interdependencia de todos los tipos o generaciones de derechos humanos, a través de criterios provenientes de bases interculturales para incluir los principios éticos de los pueblos indígenas originarios. De aquí, la enorme importancia de no invisibilizar las diferencias culturales ni los conflictos entre los distintos tipos de derechos humanos y tampoco el cuestionamiento de las creencias y de los valores para no fomentar posturas dogmáticas e inflexibles, pues decir que de ellos no se obtienen contenidos de dignidad significaría asumir un tipo de fundamentalismo. Una de las grandes consecuencias de esta asunción dogmática es la oposición a cambiar las prácticas que obligan a los pueblos indígenas originarios a adoptar los parámetros de la disidencia registrada en el poder, que no reconoce el valor de la diferencia cultural como derecho humano colectivo, y en el mantenimiento de la negación a reconstituir el poder

para proteger la diversidad acudiendo a los referentes éticos de dignidad de los pueblos originarios. Además, se contrae otro déficit: carecer de legitimidad para decir que no todo vale, porque efectivamente no todo valor puede ser elevado a derecho humano, pero sí los derechos colectivos que ofrecen referentes de dignidad. Como partimos de la idea de que todas las culturas pueden crear valores, también pensamos que pueden llegar a efectuar acciones irrespetuosas de la integridad de los seres humanos; rechazamos la tortura, la crueldad, el hambre, el odio, la exclusión, practicadas por cualquier cultura.

Con el fin de apreciar estas distinciones entre generaciones de derechos humanos recordemos que los derechos civiles y políticos pusieron diques al poder del Estado absoluto; los derechos sociales exigieron al Estado mínimo acciones e intervenciones para proteger las conquistas de los trabajadores. Por su lado, los derechos de solidaridad vienen a trastocar las perspectivas de que un solo mundo cultural propone limitaciones al ejercicio del poder, ya que la dignidad de los pueblos es otra manera de valorar la integridad humana.

La puesta en marcha de los derechos humanos de los pueblos indígenas originarios resulta ser una tarea muy delicada en cuanto que, la interdependencia de los derechos humanos exige enriquecer las perspectivas de justicia, bien social, inclusión, ciudadanía, bien público, espacio público, participación, bienes culturales, vida plena, etc., lo que se traduce en promover otras relaciones de poder.

Las respuestas pueden seguir muchos derroteros; uno de ellos puede ser el que, al aceptar la necesidad de diálogos profundos entre culturas o interculturalidad, se ocupe de explorar también la genealogía de la inequidad y del orden excluyente de la otredad diversa, así como la deconstrucción de perfiles de derechos humanos terminados y absolutos, como el que propone el pensador alemán Höffe.

De acuerdo con estas consideraciones, es pertinente mencionar que, el término dignidad ha sido empleado de diferentes maneras e incluso opuestas. En el mundo romano antiguo, específicamente en la obra de Cicerón, el término *dignitas* significó dos cosas: la superioridad del hombre en el cosmos y la posición que ocupa en el ámbito público.²

La primera acepción implica una igualdad entre todos los hombres que, a través del cristianismo, afirmó la creencia, dicha por San Ambrosio,³ de que la semejanza con Dios identifica a todos los seres humanos como creaturas suyas. No obstante, tal concepción de origen igualitario⁴ no impidió que se llamaran solamente dignos a los hombres que ocupasen un determinado sitio en el organismo social y así justificar sus jerarquías. Un ejemplo destacado es el concepto de igualdad proporcional en Santo Tomás.

[...] lo que distingue a la justicia de las demás virtudes es que, en lugar de perfeccionar exclusivamente a quien obra, debe tener en cuenta algo más, a tal punto que podría haber una obra justa aun si el hombre que la realiza no lo fuese. En consecuencia, la justicia no sólo es perfección en el accionar de un individuo sino que, ante todo, está destinada a regular las relaciones entre los hombres, bajo la forma del logro de una cierta igualdad proporcional a cada uno y relativa a la situación.⁵

En el proceso de secularización del derecho natural que había sido entendido como un conjunto de reglas objetivas

² Cfr: Paolo Becchi, *El principio de la dignidad humana*, México, Fontamara, 2012, pp. 11-13.

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ Cfr: Ceferino Cristian Bavasso, "La filosofía del derecho en Santo Tomás de Aquino", en Enrique C. Corti [comp.], *Las justicias en la filosofía medieval*, Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2013.

⁵ Silvana Filippi, "Dos perspectivas medievales sobre justicia: Tomás de Aquino y Meister Eckhart", en Corti, *op. cit.*, p. 108.

y de Divina Providencia para convertirse en justicia universal separada de sus bases teológicas, se observa la fundamentación de la ley en la razón.⁶ Este suceso conceptual se ilustra en la obra de Hugo Grocio, conocido como el Abogado de la humanidad, con la que contribuye a posicionar los derechos naturales en la propia naturaleza racional humana.⁷

En las Cartas Americanas de Derechos y en la Declaración Francesa de Derechos del Hombre y del Ciudadano, los derechos naturales como derechos inalienables e imprescriptibles se fincan en las ideas de derechos previos a la sociedad civil y de individuos contratantes para salvaguardar y disfrutar sus propiedades; en aras de ello, unen sus voluntades para fundar e iniciar la vida política. La coronación de estas ideas iusnaturalistas se realiza a través de la concepción de la dignidad moderna y kantiana que será decisiva en la futura relación normativa con los términos de derechos humanos, Kant define la dignidad así:

En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene dignidad.⁸

Desde este concepto de dignidad se puede partir al encuentro de otras maneras distintas de enunciarla y en las que se proyecten formas económicas y políticas que no provengan de esta tradición liberal, y desde las que se promueven denuncias de exclusión como las realizadas por los pueblos indígenas originarios.

⁶ Nos referimos al proceso de aparición del individuo propietario cuya dignidad se alza sobre la exigencia de protección de sus derechos naturales, como es el caso de la obra política de John Locke.

⁷ Cfr. Ana Luisa Guerrero, *Filosofía Política y Derechos Humanos*, México, CIALC/Fomento Editorial UNAM, 2014, pp. 145-151.

⁸ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Edición bilingüe y trad. de José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1999, p. 199.

Los opositores de los derechos de solidaridad como derechos distintos a los derechos individuales y sociales, podrán decir que lo auténtico de los pueblos indígenas ya no se mantiene, que lo originario ya no existe más, que en su pasado está el mérito no en su presente, y que hacerles justicia tiene que ver con no dejarles o destinarles a la pobreza y al rezago. Sin embargo, el concepto de pobreza aplicado a los pueblos originarios vuelve a cometer tantas transgresiones y tergiversaciones como las elaboradas por las ideologías *asimilacionistas* e indigenistas, en especial, porque este término pobreza, referido para entender la diferencia cultural, se desatiende de la expoliación de la que han sido objeto los pueblos originarios para, posteriormente, hacerlos creadores y cómplices de la pobreza o de ser los causantes de su desincorporación a los bienes nacionales,⁹ con estas ideas, se justifican los desplazamientos de sus comunidades y sus padecimientos, entre otras cosas. Esta forma de acercarse a los pueblos originarios prioriza el factor étnico –sin admitirlo– y a su vez señala que esos derechos colectivos lo hacen, y ofrece la universalidad lógica sin raíces culturales como solución, convirtiendo el entendimiento de una sola cultura como la única valiosa para estos menesteres, pero el resultado es darle la espalda a la creación del ágora intercultural y de las manifestaciones de solidaridad, porque la igualdad ante la ley y la igualdad para la diversidad cultural debieran estar incluidas en el ideal de una humanidad irreductible, que articule los derechos individuales, sociales y colectivos o de solidaridad.

La dignidad intercultural no ha sido abordada tampoco en la polémica de familia entre liberales y comunitaristas, puesto que, en tales posturas políticas no se contemplan las resistencias ni

⁹ Es imprescindible tener siempre en consideración cómo se originó la región que hoy es llamada América Latina, como así lo analiza Edwin Williamson, *Historia de América Latina*, México, FCE, 2013.

las luchas de los pueblos indígenas originarios para mantenerse en sus territorios y proyectar sus formas de vida sin perder su diversidad cultural como naciones. El asunto de los derechos humanos desborda los confines del pensamiento occidental e invita a transitar sobre horizontes y derroteros de diversidad cultural sin los cuales los derechos humanos no podrán tener éxito, así lo muestran por lo pronto las circunstancias de violencia en contra de los pueblos originarios.¹⁰

La universalidad debe buscarse como una forma de realizar la inclusión y no como una idea que cumpla reglas de razonamiento, pues el descarte de los pueblos indígenas genera situaciones que requieren del entendimiento de su humanidad, y de sus maneras de pensar, sentir y querer el mundo. Reducir los derechos humanos a ejemplo de formularios lógicos sólo ofrece almacenamiento de ideas y nunca de confrontación con la realidad. La universalidad de los derechos humanos no significa estar a favor de la exclusión de las formas éticas de los pueblos indígenas originarios para conservarse fiel a un tipo de razonamiento. La elección que aquí se propone es la universalidad que permita ver las injusticias que se hacen en nombre de los derechos humanos.

El tema de los derechos humanos de los pueblos originarios y sus debates desde perspectivas interculturales tiene que mostrar las contradicciones que se crean y contraen por los participantes como agentes políticos y desde las disciplinas, que son ámbitos que se alimentan inevitablemente.

María Elena García da cuenta de la condición que atraviesa la construcción de la identidad cuando cita las palabras del antropólogo Michael Kearney:

¹⁰ Cfr. Isabel Hernández, *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina*, Santiago, CEPAL/Pehuén Editores, 2003.

El indígena contemporáneo es producto y fusión de numerosas posturas fragmentadas, desparramadas en espacios sociales y geográficos [...] La continua disolución de [...] dualismos –de los cuales el más general es hoy la ahora extinta oposición entre lo “moderno desarrollado” y lo “tradicional subdesarrollado”– [...] es fundamental para el pensamiento moderno, pero tiene cada vez menos correspondencia con las condiciones globales y transnacionales del momento contemporáneo, en el cual [...] las identidades que no son ni modernas ni tradicionales se forman en las fronteras que hay entre las dos. Es en tales espacios marginales donde surge el nuevo [...] indígena.¹¹

La dignidad como derecho humano de los pueblos indígenas originarios se confronta también con el poder que desactiva al Estado de sus responsabilidades para la protección de los derechos humanos, nos referimos a la acción de las corporaciones transnacionales que depredan sus hábitats.

Todo lo dicho en este texto pretende contribuir a analizar las posturas de la filosofía política encerrada en sí misma para alimentarse de las contribuciones de las ciencias sociales, y también para que éstas reciban las críticas de sus epistemologías desde la filosofía.

Franck Poupeau desde la antropología lo afirma del siguiente modo:

La oposición entre la esencialización de las culturas conocidas como “originarias” y su reducción a una simple invención colonial —mejor dicho poscolonial— contemporánea se refiere a una separación que estructura una disciplina como la antropología desde hace muchas décadas más allá de las fronteras de Bolivia o de América Latina; sin embargo, es necesario emanciparse de esas dos posturas a fin de enfocar su mirada en la historia de las

¹¹ María Elena García, *Desafíos de la interculturalidad. Educación, desarrollo e identidades indígenas en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2008, pp. 199 y 200.

categorizaciones étnicas. Estas últimas constituyen de hecho un elemento fundamental de las luchas sociales actuales, cuya relevancia se percibe por el hecho de que la historia es, hoy en día, movilizada por las fuerzas sociales y políticas del momento como un verdadero recurso: la construcción política de la etnicidad se inscribe dentro de una herencia específica y conflictiva que explica en gran parte sus ambivalencias.¹²

Finalmente, nuestra propuesta consiste en la necesidad de reflexionar los derechos humanos como valores universales y como dignidad construida interculturalmente.

¹² Franck Poupeau, “La identidad aimara. Herencias y ambivalencias de una construcción política”, en Georges Lomné [ed.], *De la política indígena. Perú y Bolivia*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2014, pp. 41 y 42.

EL DERECHO A TENER DERECHOS:
HACIA UNA CONFORMACIÓN CIUDADANA
DESDE LAS ALTERIDADES LATINOAMERICANAS

*Claudia Abigail Morales Gómez**

INTRODUCCIÓN

Con la frase “el derecho a tener derechos”, Hannah Arendt evidencia los procesos de extrañamiento entre los seres humanos ante la falta de reconocimiento de un grupo de seres humanos que se ven forzados, a través de la acción en lo público, a hacer visible su existencia. Tal ha sido el caso de muchos latinoamericanos que residen en Estados Unidos, que vivencian la condición de *outsider*, de *paria* en términos arendtianos, alienados de su propia existencia y sin un lugar en el mundo. Lo que no sólo significa un sentimiento de no pertenencia, sino que muchos son criminalizados por el hecho de no tener papeles –considerados ilegales–, lo que les impide beneficiarse de esa comunidad política.

La reivindicación que hacen algunos movimientos de inmigrantes recobra la crítica arendtiana sobre el “derecho a tener derechos”, pues la pérdida de los derechos civiles es equivalente a la pérdida de los derechos humanos e incluso, a la pérdida de un lugar en la humanidad; en ese sentido, se muestran los anacronismos del Estado nacional moderno y dan razón

* Este trabajo se realizó gracias a la beca posdoctoral otorgada a su autora mediante el Programa de Becas Posdoctorales (Coordinación de Humanidades-CIALC-UNAM).

para pensar en distintos fundamentos y formas de construir la ciudadanía.

El propósito de este análisis es reflexionar acerca de las posibilidades de construir ciudadanía desde un horizonte ético y político, más allá de los estados nacionales, lo cual se evidencia desde los movimientos migratorios como alteridades a la ciudadanía nacional.

Este trabajo toma como casos de estudio a los inmigrantes latinoamericanos inmersos en el Movimiento por Justicia del Barrio en Nueva York y los *Dreamers* que participan en el grupo Tepeyac en Nueva York; se analizan desde un enfoque hermenéutico-fenoménico las acciones y el discurso que dan paso al ejercicio de la ciudadanía sin la pertenencia al Estado nacional. Para ello, se recuperan las categorías arendtianas de *paria*, *parvenu* y *apátrida* como condiciones de los seres humanos que carecen de un lugar en el mundo, es decir, *worldlessness*.

Hannah Arendt define el término *paria* como un sujeto político; es el activista, el migrante que aparece en la esfera pública y que conforma el movimiento de inmigrantes, quienes son situados históricamente en una circunstancia global y de desigualdad que los obliga a abrir la discusión desde el punto de vista del “otro”, ya sea el refugiado, el migrante, el indígena, una minoría vulnerable, las mujeres, etc. Todo aquel que tiene el valor de aparecer en público, como lo menciona Seyla Benhabib, incluye el punto de vista del “otro concreto”, al considerar a todos los individuos con historia, con una identidad y con una unidad afectiva-emocional. La intención de recuperar lo humano en un diálogo intercultural sería completar, intercambiar y no asimilarse desde una posición dominante.

Se recupera la categoría *paria* de Hannah Arendt como un medio de comprensión de la condición del ser humano que ha quedado fuera de la membresía de la ciudadanía, excluido de la esfera pública y marginado de la acción en la vida ciudadana. Así, el inmigrante “sin papeles” es el desfavorecido e

incomprendido dentro de la vida pública, y le es negado su derecho a pertenecer y permanecer en Estados Unidos.

Desde este enfoque, se ha contrastado esta categoría con la experiencia de los miembros de los movimientos mencionados en su condición de “sin papeles”, que caminan entre la sobrevivencia y la búsqueda del reconocimiento. Manifiestan la apropiación del espacio público desde la acción y la asociación a movimientos sociales para reivindicarse como seres humanos “sin papeles”, indocumentados, pero no ilegales, así como en la búsqueda de sus derechos civiles, sociales y políticos, que los contemplan como sujetos económicos, como trabajadores en una sociedad como la estadounidense.

La aparición en el espacio público como parte de su acción es clave para ser reconocidos entre los otros y evidenciar su existencia, así como sus derechos en la lucha por la pertenencia a la comunidad política en la que se desarrollan y a la cual contribuyen sin la nacionalidad. Este sería uno de los puntos centrales para considerar las aportaciones de Hannah Arendt, quien consideró al hombre del resentimiento, como el inicio que da lugar a convertir su vida en una existencia de resistencia, que aparece en la acción con la intención de ser reconocido. No obstante, siguen su vida en la invisibilidad y negación a lo público, pues está negada su aparición “legal” y “legítima” entre los otros, en el espacio público y político.

En el caso de los migrantes latinoamericanos, la pertinencia de las aportaciones arendtianas encuadra la propuesta de construir ciudadanía desde la acción y con una eticidad hacia el interés público. De tal forma que este trabajo se presenta dividido en tres partes centrales: la primera, es una breve reflexión sobre esta condición de *paria*; la segunda trata sobre la frase “el derecho a tener derechos” y la crítica de Arendt hacia los derechos del hombre; por último, se describe y analiza el caso del Movimiento en Nueva York por Justicia del Barrio, así como entrevistas realizadas a los jóvenes *Dreamers* del grupo

Tepeyac en Nueva York, de tal manera que se observan sus formas organizativas y el discurso que recuperan y reivindican al sujeto político en acción para dar paso a la construcción de ciudadanía. Para finalizar, se establece una conclusión ante este fenómeno.

LA FUNDAMENTACIÓN: DEL PARIA AL CIUDADANO

En el programa de conferencias que dictó Hannah Arendt, titulado *Historia de la Teoría Política*,¹ hizo un importante llamado hacia la construcción de acción basada en lo humano, es decir, considerar la necesidad de pluralidades en los comienzos, a fin de ser capaces de no acostumbrarse al mundo del desierto, lo que imprime el horizonte de lo humano que elimine la instrumentalidad de estos seres y el dominio de unos sobre otros; aspectos importantes en una noción de ciudadanía en pleno, pues sólo en el reconocimiento de la pluralidad y de los otros se puede considerar posible otro mundo.

Es en la *desresponsabilidad* del hombre-masa que se deja al *paria*, es decir, en el ser deshumanizado que ha perdido de vista su mundanidad por quedarse retraído en su individualidad. Así que, el otro diferente, con distinta cultura no es considerado y es limitado a pertenecer a un pueblo huésped como viven, sin lugar a duda, muchos inmigrantes de América Latina, que son negados desde su humanidad; muchos deportados después de haber laborado y haber hecho una vida en Estados Unidos son marginados por su procedencia latinoamericana, y son condicionados por su falta de documentos.

Arendt se preocupó por concebir una propuesta para los ciudadanos, que cupiera en la vida política, no como una defi-

¹ El programa fue impartido en la Universidad de California-Berkeley en la primavera de 1955.

nición o conceptualización sino basada en la condición de los desnacionalizados: *paria*, *refugiado* y *apátrida*. Es así que “el derecho a tener derechos” se sobrepone a las circunstancias del nacimiento que pudieran diferenciar a los unos de los otros, lo que debería eliminarse en la comunidad política y con el estatus de ciudadanía. Dado que, lo que define la “membresía de la comunidad política” son las acciones y opiniones, no las características que nos definen por nacimiento y, desde luego, proporcionan la pluralidad. Arendt señala:

No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales. Nuestra vida política descansa en el supuesto de que podemos producir la “igualdad” a través de la organización, porque el hombre puede actuar en un mundo común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales. El fondo “oscuro” de lo simplemente otorgado, el fondo “constituido” por nuestra naturaleza incambiable y única, penetra en la escena política como un extraño quien en sus diferencias totalmente obvias, nos recuerda las limitaciones de la actividad humana, que son idénticas a las limitaciones de la igualdad humana.²

En este sentido, la desaparición de la escena pública, como la que sufren inmigrantes, refugiados, desplazados, etc., deja a seres humanos indefensos y fuera de los marcos legales liberales; desprotegidos del aparato estatal y en condición de invisibilidad, su existencia sólo se evidencia como consumidores o trabajadores, como instrumentos de la mercadotecnia. Desde la condición de “sin papeles”, la ciudadanía se convierte en una opción de pertenencia y derechos, pero la vida ciudadana la ejercen desde el momento que exigen sus derechos humanos en el espacio público, así dan cuenta de otro tipo de

² Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004, p. 380.

ciudadanía. En el enfoque arendtiano dialéctico, la facultad de actuar fundamenta el sentido de la vida ciudadana:

Esta responsabilidad vicaria por cosas que no hemos hecho, esta asunción de las consecuencias de actos de los que somos totalmente inocentes, encerrados en nosotros mismos, sino entre nuestros semejantes, y que la facultad de actuar, que es, al final y al cabo, la facultad política por excelencia, sólo puede actualizarse en una de las muchas y variadas formas de comunidad humana.³

Para Arendt, la vida ciudadana (*vita ciudadana*) es la que se desarrolla por medio de la acción política. Esta es la forma de vida más importante que, desde este enfoque, sería la *verdadera vida*.⁴ Así, otra de las tareas políticas del ciudadano arendtiano es la reconstrucción de una memoria histórica común, que se lleva a cabo en la comunicación; al ser un ciudadano, narra su propia historia ante sus iguales.⁵

Lo que habrá que rescatar con insistencia del pensamiento arendtiano es que la entidad ciudadana está basada en la oposición étnica, lo que implica una eticidad, la formación de un *ethos*, más que una vinculación identitaria natural, ya que es el reconocimiento mutuo del uno y el otro como personas iguales, beneficiarias y derechohabientes en una comunidad política. Así, cuando se reconoce a los ciudadanos, también se les asignan las condiciones de posibilidad que tienen los hombres de la supervivencia y de encontrarse como seres humanos.

En resumen, la postura de Arendt no niega los rasgos comunes étnicos y culturales, ya que éstos son propios del lugar en el que se nace, no obstante, dichos rasgos son prepolíticos.

³ Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 159.

⁴ Por *verdadera vida* se entiende aquella que se vive en el mundo terrenal, entre los otros seres humanos.

⁵ Los *iguales* son los ciudadanos, ya que la idea de igualdad está en lo externo al ser humano, es decir, que nos igualamos en la posibilidad de acción en lo público, pero en lo privado somos diferentes, plurales.

Seyla Benhabib lo explica así: “La igualdad entre consocios en un *Rechtsstaat* democrático debe diferenciarse de la similitud de identidad cultural y étnica. La igualdad cívica no es similitud, sino que implica el respeto por la diferencia”.⁶

Los cuestionamientos que aporta la autora desde su condición de *apátrida* y *paria*, hasta el día de hoy son condiciones sin resolver, ya que los derechos están supeditados a la identidad nacional y los movimientos de migrantes son una propuesta que implica observar la vida ciudadana en espacios democráticos, que habrá que pensar en su relación con el reconocimiento estatal, sin olvidar que la primera razón del Estado moderno es el ser humano.

“EL DERECHO A TENER DERECHOS”.

CIUDADANÍA MÁS ALLÁ DE LOS NACIONALISMOS

En el Estado moderno, la concepción de ciudadanía depende de la nacionalidad, así, el ciudadano es el sujeto político que, desde una tradición liberal, se comprende ante el otro en un sentido de beneficio mutuo, asentado en un marco legal y dotado de derechos en la pertenencia al Estado-nación. El derecho a pertenecer y permanecer en la comunidad política se sustenta en el ser u obtener la nacionalidad como individuos, “que determine los derechos y los perjuicios del interés del individuo con respecto a los asuntos públicos, sino en los mismos intereses individuales, de forma tal que, el interés privado es el mismo que el público”.⁷

Desde el liberalismo moderno, la ciudadanía ya no se ocupa del bienestar común, ya que es el individuo el que prevalece sobre la organización; el sentido del hombre se comprende en

⁶ Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 54.

⁷ Arendt, *Los orígenes de totalitarismo...*, p. 199.

la idea del individuo y éste como fundamento de la ciudadanía. Los derechos del hombre se transforman en derechos del ciudadano, perdiéndose “la humanidad” como una categoría autónoma, así que ésta queda sometida a la nación y en ella queda implícita la legalidad. “Uno de los fenómenos principales del mundo moderno es que la civilización ha renunciado a su antigua pretensión de universalidad y se presenta a sí misma en la forma de una civilización particular, nacional”.⁸

Dentro de la discusión y crítica a los totalitarismos, Arendt hace una importante aportación sobre los nacionalismos modernos, los cuales son comprendidos en la idea de nación como comunidad natural que somete al artificio del Estado a ésta. La identificación del Estado como instrumento de la nación es un peligro que puede derivar hacia los totalitarismos nacionalistas: “en esas formas totalitarias de nacionalismo en que todas las leyes e instituciones legales del Estado como tales son interpretadas como medios para el bienestar de la nación”.⁹ Desde esta interpretación, la nación es la que ocupa el lugar de otros símbolos, pero el problema es la unicidad y la totalidad del mismo. Es la nación la que ocupa el lugar de tradicional de la idea divina, de la religión o de cualquier otro ente absoluto como el único vínculo entre los individuos, es decir, la identidad basada en la nación.

En este enfoque, el nacionalismo europeo conlleva una contradicción interna que se hizo notoria con los imperialismos y totalitarismos de los siglos XIX y XX. Esta contradicción se encuentra en las particularidades de la nación, como los límites territoriales y un pueblo con cierto tipo de valores y los valores universalistas que dan razón del Estado, limitando a

⁸ Hannah Arendt, *Ensayo de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 258.

⁹ *Ibid.*

los derechos humanos como derechos de ciudadanos e identificando al ciudadano como miembro de una nación.

El resultado de la identificación decimonónica entre nación y Estado es doble: mientras que el Estado como institución legal asumía como su deber proteger los derechos de los hombres, su identificación con la nación implicaba la identificación del ciudadano con el nacional, de lo que resultaba una confusión de los derechos del hombre con los derechos de los nacionales o con los derechos nacionales.¹⁰

La personificación del Estado totalitario dio lugar a los nacionalismos cerrados y ha confundido el orden político con la nacionalidad, pues el Estado no puede equipararse, de forma simplista, a la nación, porque debería ser comprendido como el máximo garante del ser humano y sus derechos como ser, así como sus derechos ciudadanos y desde luego sus derechos como nacional, con la intención, de herencia kantiana, de reconocer derechos a otros como al residente permanente (*Gastrecht*) como privilegio de comunidades republicanas modernas. Esta discusión, Arendt la revela con claridad:

La función real del Estado es el establecimiento de un orden legal que proteja todos los derechos, y esta función no se ve afectada en absoluto por el número de nacionalidades que encuentren protección en el marco de sus instituciones legales. De estos derechos, sólo los derechos del hombre y del ciudadano son derechos primarios, mientras que los derechos de los nacionales se derivan de y están implicados en aquéllos. Pues “la nación presenta al hombre en su dependencia respecto del tiempo, de la historia y del devenir universal”, y sus derechos están “afectados de relatividad en su misma fuente”, ya que, después de todo, “ser francés, español o inglés no es un medio de llegar a ser hombre, es un modo de ser hombre”.¹¹

¹⁰ *Ibid.*, p. 207.

¹¹ *Ibid.*, p. 259 y 260.

Con la frase “el derecho a tener derechos” se reflexiona sobre el significado “tener derechos” para todos aquellos que quedan desprovistos de su estatus de ciudadano, como lo podría expresar la misma Arendt. Situación que ha dejado a los hombres en una existencia netamente natural, desnudos y desprovistos de toda identidad política.

Seyla Benhabib describe los diferentes significados del “derecho a tener derechos”, de acuerdo con sus usos, identificándolos de la siguiente forma: el primer uso del derecho está encaminado a describir la membresía en una comunidad humana, éste invoca un derecho moral a la pertenencia humana y por tanto, al trato en cualquier circunstancia como humano, “es un derecho moral a la membresía y una cierta forma de trato compatible con el derecho a la membresía”.¹² El segundo uso se refiere a los derechos que se adquieren en tanto se es miembro de una comunidad política, por lo que son derechos que se generan en la reciprocidad con las obligaciones, como los derechos civiles y políticos. Este es el sentido jurídico-político.

La noción arendtiana sobre “el derecho a tener derechos” pretende ir más allá de la teoría *contractualista* basada en el *iusnaturalismo*. No es simplemente la pertenencia a la sociedad civil la que da los derechos, sino, en términos de la autora, el “derecho de humanidad” es el que otorga la integración a la sociedad civil y al convertirse en miembros, son sujetos de los derechos jurídico-civiles, con lo que invierte el orden de la propuesta liberal pues no son los derechos fundados en un estado natural, sino que se reconocen entre los hombres, por tanto, son creados por los mismos al estar en comunidad. La propuesta de Arendt se mantiene en un fundamento republicano, en el que la política es una acción constitutiva de la comunidad, así que los derechos son los que garantizan las posibilidades de participar y construirlos en una práctica común.

¹² Benhabib, *op. cit.*, p. 50.

DESNACIONALIZADOS Y DE CIUDADANÍA NEGADA:
MOVIMIENTO POR JUSTICIA DE EL BARRIO
EN NUEVA YORK Y UNA MINORÍA, LOS *DREAMERS*

Entre las repercusiones que padecen los grupos de desnacionalizados o aquellos a los que se les niega la ciudadanía, ya sea por falta de nacionalidad o porque, desde una cultura dominante, son colocados en una condición de inferioridad como minoría o grupos discriminados del reconocimiento de su propia humanidad, está la negación de derechos elementales y el sometimiento a un estado de violencia donde dividen a los sujetos como humanos y a los que se les observa desprovistos de su humanidad, al invisibilizarlos y hasta criminalizarlos como a los “sin papeles”, que al igual que todos los excluidos, en palabras de Enrique Dussel, víctimas del sistema-mundo, se mantienen en la exclusión y son algunos de ellos los que este texto pretende visualizar, como es el caso de aquellos migrantes, a los que se les cerraron las posibilidades de vida a causa de los modelos instrumentales y crisis económicas.

Los movimientos y organizaciones de inmigrantes latinoamericanos en Estados Unidos que se describen a continuación, son ejemplos de alteridad y nuevas prácticas de libertad y aparición pública, con un sentido de reconocimiento desde una subjetividad política y ética que deviene en exclusión y subalternidad.¹³

¹³ La subalternidad, como la expresa Massimo Modonesi, según la categoría gramsciana, indica en el plano socioeconómico “el despojo relativo de la calidad subjetiva por medio de la subordinación”. Véase Massimo Modonesi, “Subalternidad”, en *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, IIS-UNAM, mayo de 2012. En http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/497trabajo.pdf.

*El Movimiento por Justicia del Barrio
en Nueva York*

En diciembre de 2004 surgió el Movimiento por Justicia del Barrio como una organización de migrantes del este de Harlem, en Nueva York. Este movimiento tiene entre sus objetivos principales reivindicar al trabajador inmigrante a través del reconocimiento jurídico como sujeto de derechos.

Esta organización neoyorquina está compuesta, en su mayoría, por inmigrantes latinoamericanos. Un importante porcentaje de ellos son mexicanos, que han luchado contra la gentrificación¹⁴ de su barrio, inspirados en el Movimiento Zapatista mexicano¹⁵ y en contra del aburguesamiento de esta zona.

El Barrio es un complejo habitacional donde viven más de 100 mil personas, la mitad latinoamericanos, y muchos de ellos con una situación migratoria irregular. Iniciaron su organización como un movimiento de vecinos para defender su derecho a la vivienda y, de estas acciones, comenzó toda una reflexión en torno a la justicia social y derechos de los trabajadores, más allá de su situación como ciudadanos. Tal ha sido el caso de las acciones emprendidas contra la multinacional londinense Dawnay Day Group, que en 2003 adquirió ese complejo habitacional con la intención de convertir esa zona en un complejo de bienes de 5 billones de dólares. La compañía dirigió sus estrategias a fin de apropiarse de los hogares de la gente del Barrio, presionó al gobierno local para efectuar controles

¹⁴ La lucha contra la gentrificación para el inmigrante que vive en condiciones paupérrimas significa el desplazamiento y expulsión de sus familias de El Barrio que, para un gobierno neoliberal, está justificado porque son pobres, inmigrantes, gente de color y sin papeles, según lo expusieron en el *Manifiesto en defensa del Barrio*, 2008.

¹⁵ La inspiración está en la reflexión de los zapatistas respecto de la iniciativa política llamada “La Otra Campaña”, en el 2005. El EZLN buscaba incorporar todas las posiciones que convergieran en principios como el anticapitalismo, la horizontalidad y la equidad ante el proceso electoral de 2006 en México.

migratorios y deportaciones masivas de familias, así como el desalojo de vendedores ambulantes y la interrupción de contratos de alquiler a restaurantes pequeños y de la comunidad.

Ante esto, mujeres de El Barrio convocaron a los vecinos para unirse en diversas estrategias y así evitar los desalojos y deportaciones, como acciones de desobediencia civil y denuncias. Tras dos años de protestas y amparos lograron posicionar su movimiento en los medios de comunicación estadounidenses. Además, lo difundieron en las redes sociales y el Internet, con lo que lograron frenar los desalojos e iniciar una consulta en la cual los vecinos denunciaron las problemáticas que enfrentaban, como la precariedad laboral, la injusticia de los contratos y los salarios por debajo del mínimo. Todo ello, justificado por la vulnerabilidad jurídica que padecen al estar de modo irregular en Estados Unidos.

En 2006, el movimiento logró que el millonario Steve Kessner, dueño de 47 edificios, vendiera sus propiedades y no desplazara a los de El Barrio y, tras la crisis financiera de 2008, el grupo Dawnay Day se derrumbó. Estos hechos han fortalecido al movimiento e impactado en otras comunidades. Además, se pronunciaron en contra de la represión en San Salvador Atenco con la bandera “Todos somos Atenco”.

La acción política de esta organización responde a un carácter y formación de ciudadanía que ha tenido como génesis la defensa y dignidad de los vecinos por mantener su vivienda. No obstante, ha sido una movilización que hasta este momento no ha logrado el reconocimiento jurídico de ciudadano, pero sí ha construido una identidad en torno a la vida fáctica y la imagen que se ha creado por el entorno en el que viven. De acuerdo con declaraciones de Juan Haro, líder del Movimiento por Justicia del Barrio, el movimiento se define como zapatista-urbanista en el que la política adquiere un sentido distinto, ya que va a la acción desde los de abajo, los que están siendo oprimidos por el capitalismo y maltratados por los malos go-

biernos. Señala que sólo mediante la participación en lo público se devolverá la dignidad a las comunidades multinacionales como es el caso de El Barrio en Nueva York.¹⁶

En el estudio de Piñeyro Nelson,¹⁷ el Movimiento por Justicia del Barrio tuvo como génesis el desplazamiento y gentrificación injusta para los habitantes, además, se ha resignificado como un movimiento que se ha involucrado tanto en el espacio público de la zona como en otros movimientos y han llevado a cabo actividades de vindicación y dignidad en un horizonte humano, ya que el grupo se pronuncia constantemente ante diversos acontecimientos que han vulnerado la integridad de los pueblos y, específicamente, la lucha del EZLN, el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y la Otra Campaña. La particularidad del movimiento es su discurso anticapitalista que pronuncia desde uno de los centros más emblemáticos del capitalismo financiero: la ciudad de Nueva York.

Este ejemplo permite comprender la propuesta arendtiana en cuanto al “derecho a tener derechos”, pues en este tipo de movimientos sociales se construye una identidad y un *ethos* que podría dar lugar a nuevas formas de concepción y reconocimiento de ciudadanía. Tanto la acción como la organización de estos movimientos, ante el estigma de no contar con los papeles y permisos de residencia o nacionalización, genera identidad y ejercicio político para que en ciudades cosmopolitas como Nueva York pueda haber lugar para humanos que están ahí como trabajadores y que ya comparten ese espacio común que les da el hecho de habitar en la ciudad.

¹⁶ En <http://wagingnonviolence.org/feature/urban-zapatismo-connects-east-harlem-to-chiapas> (fecha de consulta: 24 de marzo, 2013).

¹⁷ Carlos Federico Piñeyro Nelson, “Nueva York no es como lo pintan”. Migración y organización política en la Gran Manzana. El caso de Domestic Workers United y Movimiento por Justicia del Barrio”, México, 2010 (Tesis de maestría en Sociología por el Instituto Mora), pp. 167 y 168.

Un ejemplo de la acción de los Dreamers

Los llamados *Dreamers* son un grupo de jóvenes migrantes de origen latinoamericano en su mayoría, que luchan por el reconocimiento y obtención de la ciudadanía en Estados Unidos. Según algunos cálculos, los *Dreamers* son más de 2 millones de jóvenes indocumentados que llegaron siendo niños a Estados Unidos. Para casi todos ellos, su referente cultural, lingüístico y social ha sido la vida estadounidense; argumentan que al llegar como menores de edad no han cometido ninguna falta ante ese Estado, así que su pertenencia y permanencia pudiera regularizarse dado el tiempo que llevan en Estados Unidos. Además, ellos llegaron ahí como menores de edad, en ese sentido, no pueden asumir la responsabilidad de su entrada a Estados Unidos sin papeles. Han sido expuestos y educados en la sociedad estadounidense, con lo cual, se sienten distanciados de sus países de origen, es decir, desprovistos de un lugar en el mundo, pues los recuerdos de sus padres sobre sus naciones están cargados de melancolía e ilusión, y la realidad es que su vida es distinta a lo que les comentan sus padres y familiares respecto a sus países de origen.

Hay un número importante de estos jóvenes cuya mayoría es origen mexicano; además, hay asiáticos y europeos. No obstante, las cifras son variadas y no se cuenta con un registro oficial del número total de jóvenes *Dreamers*, sin embargo, según los datos del Centro de Políticas de Inmigración,¹⁸ organización no partidista con sede en Washington, de 4.4 millones de inmigrantes indocumentados menores de 30 años, sólo 1.3 millones podrían verse beneficiados con el programa de “Acción diferida” que puso en marcha el presidente Barack Obama.

¹⁸ En <http://www.univision.com/la-huella-digital/openpage/2013-07-15/especial-inmigracion>.

El origen de los *Dreamers* como movimiento se encuentra en las megamarchas de la primavera de 2006. Cerca de tres millones de personas protestaron en las calles contra la Ley Sensenbrenner HR4437 que proponía incrementar la seguridad de la frontera y sancionar a los empleadores que contrataran a indocumentados, acciones que castigaban duramente a los inmigrantes, así fueron las manifestaciones las que dieron marcha atrás a dicha ley.

A la par de las megamarchas del 2006, los jóvenes iniciaron un proceso de concientización y participación que produjo manifestaciones como diversas huelgas en sus escuelas; lograron organizarse utilizando las redes sociales y las tecnologías 3.0 para comunicarse; en sus demandas exigieron el derecho a entrar a las universidades sin tener que pagar como extranjeros y con la posibilidad de acceder a becas de estudio.

Muchos casos de jóvenes indocumentados salieron a la luz pública, desde una visión arendtiana, generaron el espacio público para los indocumentados, como el caso de las manifestaciones en Arizona en julio de 2013, cuando los jóvenes, vestidos de toga y birrete, pidieron acceso a la educación superior. Tal iniciativa se reprodujo en otros lugares y, con tácticas llevadas al límite, en octubre del mismo 2013, los *Dreamers* intentaron pasar la frontera de México hacia Estados Unidos evidenciando la violencia y el trato a los inmigrantes, así como su condición de *outsiders*; mediante consignas como “sin papeles y sin miedo”, ellos se reconocen como habitantes de Estados Unidos, pues es el país y la vida que conocen, y es injusto mantenerlos en esa condición de *sin lugar*.

El término DREAM no sólo significa sueño, además son las siglas del proyecto de ley Development Relief and Education for Alien Minors (Ley de fomento para el progreso, alivio y educación para menores extranjeros). El movimiento de los *Dreamers* forma parte de las vindicaciones de migrantes para no ser considerados criminales por no tener papeles, ya que

muchos de ellos son estudiantes universitarios que se encuentran en una disyuntiva porque sin papeles no hay oportunidades para desempeñar sus profesiones.

La causa de los *Dreamers* tuvo eco en nueve estados que legislaron a favor del *Dream Act*. Al ser una demanda de derechos humanos, el 15 de junio de 2015 detienen las deportaciones y el presidente Barack Obama emite esta medida considerando que muchos de estos jóvenes pueden entrar al programa *Dream Act*,¹⁹ el cual no estipula un estatus legal definitivo, sólo detiene la persecución de estos jóvenes y les permite trabajar, así como estudiar, con la promesa de que algún día puedan acceder a la ciudadanía.

A partir de noviembre de 2014, muchos de los *Dreamers* han aplicado para la “acción diferida”, Consideration of Deferred Action for Childhood Arrivals (DACA), que les otorga la posibilidad de obtener la residencia por dos años, misma que puede ser renovada por un periodo adicional de dos años. De esta manera, puedan acceder a un empleo, pedir un número de seguro social y viajar fuera del país. Los requisitos para aplicar a la “acción diferida” son la edad, estancia en Estados Unidos, estudios o servicio en el ejército y no tener récord penal.

Ante este fenómeno, existe un grupo de *Dreamers* que ha sido deportado y que al regresar a su país de origen como México, se les conoce como “los otros *Dreamers*”, quienes son profesionistas que ahora sueñan con incorporarse y trabajar en México o en otros países de América Latina.

¹⁹ En <http://www.immigrationpolicy.org/issues/DREAM-Act>.

HORIZONTES SOCIALES

EL ENVEJECIMIENTO COMO EFECTO COLATERAL
DE LA TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA:
AMÉRICA CENTRAL Y LAS ANTILLAS MAYORES

Aída Díaz-Tendero

INTRODUCCIÓN

En los últimos doscientos años la población mundial ha experimentado un incremento exponencial, pasando de mil millones en 1810 a más de siete mil millones en la actualidad. El envejecimiento de la población es un fenómeno intrínsecamente relacionado con este crecimiento acelerado que se explica a partir de la teoría de la transición demográfica, formulada originalmente por W. Thompson.¹

La primera fase o antiguo régimen demográfico es típico de las sociedades preindustriales cuyas tasas de natalidad² y de mortalidad³ son muy altas, por lo cual el crecimiento natural o vegetativo⁴ de la población es muy lento. En la actualidad, no hay ningún país en el mundo que presente tasas de mortalidad tan altas. La segunda fase o el comienzo de la transición demográfica consiste en que los índices de mortalidad bajan de forma repentina gracias a las mejoras en las técnicas agrícolas,

¹ Warren Thompson, "Population" [1929], en *American Sociological Review*, vol. 34, núm. 6, pp. 959-975.

² Número de nacimientos por cada 1 000 habitantes.

³ Número de defunciones por cada 1 000 habitantes.

⁴ Número de nacimientos menos número de defunciones por cada 1 000 habitantes.

las innovaciones tecnológicas, los avances en medicina y alfabetización. Por el contrario, las tasas de natalidad se mantienen muy altas, razón por la cual se produce un desequilibrio que se traduce en un incremento muy importante de la población. En la tercera fase o comienzo del envejecimiento, la tasa de natalidad inicia su descenso pero la tasa de mortalidad continúa descendiendo por lo que el crecimiento demográfico sigue siendo marcadamente positivo. La cuarta fase de la transición demográfica o acentuación del envejecimiento es típica de las sociedades posindustriales. Las tasas de natalidad y de mortalidad se reducen hasta llegar a valores muy similares, por lo cual se produce un crecimiento insignificante o, incluso, el estancamiento. En la quinta fase, no presente en la formulación original de Thompson, la tasa de natalidad sigue experimentando un decremento hasta el punto en que se sitúa por debajo de la tasa de mortalidad (que aumenta ligeramente debido al envejecimiento de la población) con lo que el crecimiento demográfico es negativo.

Todos los países de la subregión de América Central y las Antillas Mayores, estudiados en la muestra, se situaban en la segunda etapa de la transición demográfica en los años cincuenta. El descenso de la natalidad que caracteriza la tercera etapa de la transición demográfica, y que marca el inicio del envejecimiento, tuvo lugar en las tres décadas que transcurren entre 1955 y 1985 de manera más abrupta en República Dominicana, reducción de 20.7%, Cuba 15.1%, Costa Rica 14.6% y Guatemala 14.2%. Por otra parte, los países que en la década de los ochenta ostentaban las menores tasas de natalidad fueron Cuba (16.5 por mil), Panamá (28.8 por mil), Costa Rica (30 por mil) y República Dominicana (33.4 por mil). En cuanto a la cuarta etapa de la transición, Cuba se situaba en esta fase ya en 2010, y los siguientes países que llegarán a la misma serán, en primer lugar Costa Rica en 2040-2045 y después El Salvador, Panamá y República Dominicana, al estrecharse progresivamente la distancia entre la tasa de natalidad y de mortalidad. En cuanto a la quinta etapa, se prevé que será Cuba

Cuadro 1. Tasas de natalidad y de mortalidad en diferentes quinquenios, por país

Países	1950-1955		1980-1985		2010-2015		2040-2045	
	TN	TM	TN	TM	TN	TM	TN	TM
América Latina y el Caribe	42.7	15.7	30.8	7.9	17.5	6.1	11.6	8.5
Costa Rica	44.6	13.5	30	4.7	14.6	4.5	10	8.6
Cuba	31.6	10.8	16.5	6.1	9.9	7.7	7.8	13.9
El Salvador	46.7	20.6	36.1	11.4	19.8	6.6	12.5	7.7
Guatemala	50.3	22.3	36.1	10.9	30.5	5.5	16.8	5.2
Haití	45.7	26.5	42.8	15.6	25.4	8.9	14.4	7.4
Honduras	52.1	24.7	42.3	9.2	25.3	5	13.4	5.9
Nicaragua	54.9	23	42.9	10.2	23.2	5.1	13.1	6.8
Panamá	40.7	13.3	28.8	5.7	19.4	5.2	13.2	7.6
República Dominicana	54.1	21.7	33.4	7.5	21.2	6.1	13.9	8

Fuente: elaboración propia con base en datos de CEPAL (2012).

el único país que la alcance en el quinquenio 2040-2045. Los demás países llegarán en la segunda mitad del siglo XXI.

Dicho de otro modo, en los últimos sesenta años todos los países de la muestra han transitado de la segunda a la tercera etapa. En la actualidad, los países de la subregión están en plena tercera fase, esto es, la tasa de natalidad ha iniciado su descenso, pero como la tasa de mortalidad continúa reduciéndose, el crecimiento demográfico sigue siendo marcadamente positivo, al tiempo que se produce el proceso de envejecimiento.

COMPONENTES AMPLIADOS DE LA TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA EN LA SUBREGIÓN

Las transiciones demográficas de los distintos países de la subregión se ponen de manifiesto a partir de los cambios ocurri-

Cuadro 2. Tasa global de fecundidad, tasa de mortalidad infantil, tasa bruta de mortalidad y esperanza de vida al nacer de nueve países de la subregión en los quinquenios 1950-1955 y 2010-2015

Países	Tasa global de fecundidad		Tasa de mortalidad infantil		Tasa bruta de mortalidad		Esperanza de vida al nacer	
América Latina y el Caribe	5.9	2.12	128.6	18.7	15.7	6.1	51.8	74.2
Costa Rica	6.72	1.73	93.8	9.2	13.5	4.5	57.3	79.1
Cuba	4.15	1.50	80.6	5	10.8	7.7	59.4	79.2
El Salvador	6.30	2.15	151.1	19	20.6	6.6	45.1	72.3
Guatemala	7.00	3.71	140.8	26.3	22.3	5.5	42.1	71.3
Haití	6.30	3.13	241.7	58.3	26.5	8.9	37.6	62.1
Honduras	7.50	2.94	176.2	23.5	24.7	5	41.8	72.8
Nicaragua	7.20	2.54	179.9	18.3	23	5.1	42.3	72.7
Panamá	5.80	2.47	93.1	16.2	13.3	5.2	55.3	76.3
República Dominicana	7.60	2.53	153.2	21.6	21.7	6.1	46	72.7

Fuente: elaboración propia con base en datos de CEPAL (2012).

dos en los últimos sesenta años, registrados en los siguientes indicadores: tasas globales de fecundidad,⁵ tasas de mortalidad infantil,⁶ tasas brutas de mortalidad⁷ y esperanza de vida al nacer⁸ en el quinquenio 1950-1955 y 2010-2015 (cuadro 2).

La primera observación que puede hacerse es la notoria reducción en la tasa global de fecundidad, de mortalidad infantil y tasa bruta de mortalidad, así como el notable incremento en la esperanza de vida en estos sesenta años, que se evidenciará con mayor claridad en la gráfica 1.

⁵ Número de hijos por mujer.

⁶ Número de defunciones de menores de 1 año por cada 1 000 nacidos vivos.

⁷ Número de defunciones por cada 1 000 habitantes.

⁸ Promedio de años que se espera viva una población determinada.

Se observa que Costa Rica es el país de la muestra que ha dividido casi por cuatro su tasa global de fecundidad y en el otro extremo figuran Guatemala y Haití que la han reducido a la mitad. Todos los países de la muestra evidencian cambios sustantivos en los patrones de comportamiento (gráfica 2).

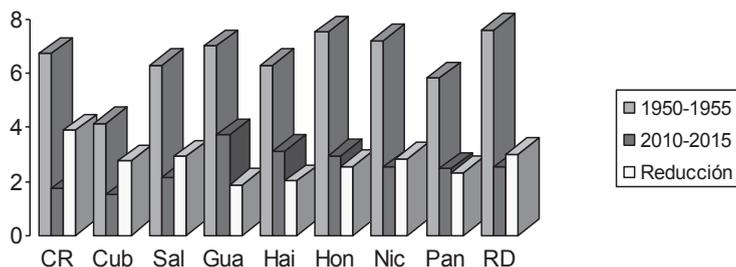
Llama poderosamente la atención el rotundo descenso en las tasas de mortalidad infantil en toda la región, así como el alto valor ostentado por Haití en los dos quinquenios valorados. Asimismo, es muy evidente la importante reducción en Cuba (gráfica 3).

Honduras, Nicaragua y Guatemala son los países de la muestra en los que se ha reducido en mayor medida la tasa bruta de mortalidad. Asimismo, la reducción que se ha dado en todos los países es rotunda, especialmente en Haití, Honduras, Guatemala, Nicaragua, El Salvador y la República Dominicana. Los valores más altos en el quinquenio 2010-2015 los ostentan Haití y Cuba (gráfica 4).

Los países de la muestra presentan una mayor homogeneidad en los valores que ostentan en el indicador esperanza de vida al nacer en 2010-2015 que en 1950-1955, a excepción de Haití que sigue comportándose de manera diferente al resto de los países de la muestra. Por otra parte, los mayores incrementos en años se observan en Honduras, Guatemala y Nicaragua. Los países con mayor esperanza de vida siguen siendo Costa Rica y Cuba.

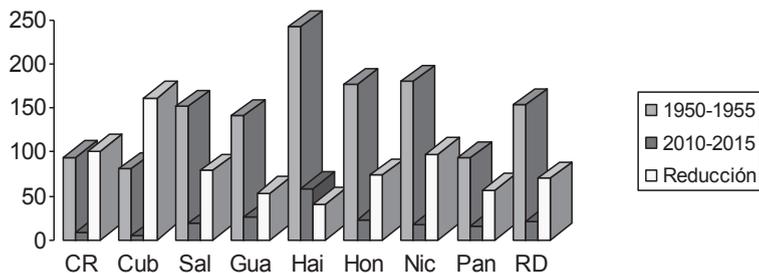
A partir de los valores ostentados por los países de la muestra en los componentes ampliados de la transición demográfica, se aprecia una homogeneidad regional en el progreso observado en toda la muestra en la reducción notoria de las tasas globales de fecundidad, tasas de mortalidad infantil, tasas brutas de mortalidad y en el incremento notable de la esperanza de vida al nacer. La observación de los ocho valores que ostenta cada país en los cuatro indicadores conduce a la identificación de tres grupos, heterogéneos entre sí e interiormente homogéneos: el

Gráfica 1. Tasas globales de fecundidad en los quinquenios 1950-1955 y 2010-2015 y reducción de la tasa global de fecundidad entre ambos quinquenios (valor 1950-1955/valor 2010-2015) por país



Fuente: elaboración propia con base en datos de CEPAL (2012).

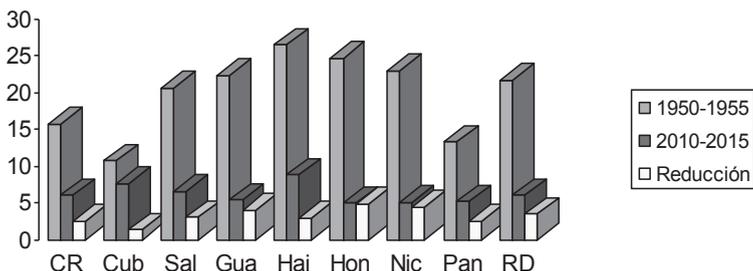
Gráfica 2. Tasas de mortalidad infantil en los quinquenios 1950-1955 y 2010-2015 y reducción de la tasa de mortalidad entre ambos quinquenios [(valor 1950-1955/valor 2010-2015)10]* por país



* Se ha multiplicado por 10 para poner en evidencia las diferencias entre los distintos países en las reducciones en las tasas de mortalidad infantil logradas.

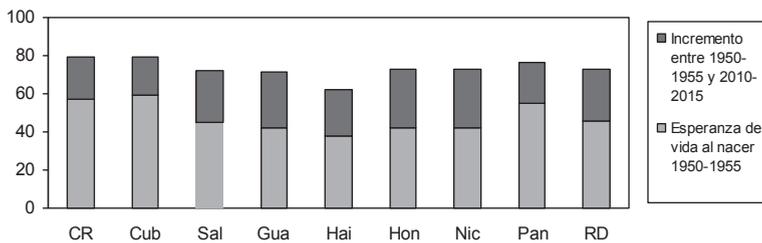
Fuente: elaboración propia con base en datos de CEPAL (2012).

Gráfica 3. Tasas brutas de mortalidad en los quinquenios 1950-1955 y 2010-2015 y reducción de la tasa de mortalidad entre ambos quinquenios por país (valor 1950-1955/valor 2010-2015)



Fuente: elaboración propia con base en datos de CEPAL (2012).

Gráfica 4. Esperanza de vida al nacer en los quinquenios 1950-1955 y 2010-2015 e incremento en años de la esperanza de vida al nacer entre ambos quinquenios (valor 2010-2015/valor 1950-1955) por país



Fuente: elaboración propia con base en datos de CEPAL (2012).

primer grupo está constituido por Costa Rica, Cuba y Panamá; el segundo grupo está constituido por Nicaragua, Honduras, Guatemala, República Dominicana y El Salvador; el último grupo está constituido de manera exclusiva por Haití (si bien en el indicador esperanza de vida al nacer en el quinquenio 2010-2015 se comporta como los países del segundo grupo).

Sin embargo, una segunda mirada que tome en cuenta los progresos realizados por cada país, arroja un panorama complementario. A partir del indicador tasa global de fecundidad, Costa Rica constituye de manera exclusiva el primer grupo; un segundo grupo estaría conformado por Cuba, Salvador, Nicaragua, Honduras, Panamá y República Dominicana; y el tercer grupo comprendería a Guatemala y Haití. A partir del indicador tasa de mortalidad infantil, Cuba integra en solitario el primer grupo; Costa Rica y Nicaragua el segundo grupo; Salvador, Honduras, Panamá y República Dominicana el tercer grupo, mientras que Haití y Guatemala forman el cuarto grupo.

LA VELOCIDAD DEL PROCESO DE ENVEJECIMIENTO ESPERADO EN LA SUBREGIÓN COMO EFECTO DE LA VELOCIDAD DE LA TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA

La subregión de América Central y el Caribe se encuentra hoy en una etapa cuyo envejecimiento tiene una magnitud todavía razonable: 12.3% de adultos mayores sobre la población total en el Caribe y 9% en América Central,⁹ cifras que son consideradas dentro de los parámetros globales como un envejecimiento entre incipiente (7%) y moderado (14%).

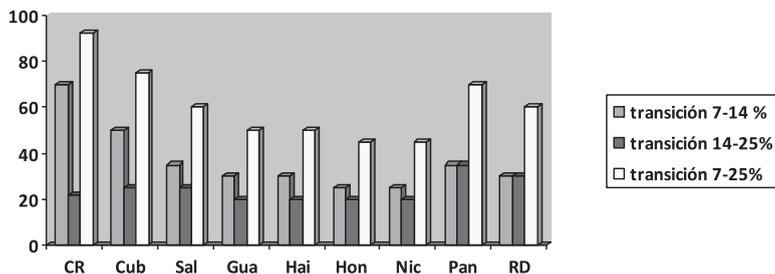
El tránsito de un envejecimiento incipiente (7%) a un envejecimiento moderado (14%) ha tomado más de tres gene-

⁹ Cfr. CEPAL, *América Latina y el Caribe. Observatorio demográfico*, Santiago de Chile, 2012.

raciones (60 años) en países como Canadá, Estados Unidos y Australia. Suecia ha tardado más de cuatro generaciones y Francia casi seis generaciones, lo cual se traduce en largos periodos para adaptarse a la nueva composición etaria de la población. Estas largas transiciones al envejecimiento obedecen a largas transiciones de la segunda a la tercera etapa de la transición demográfica y de la tercera a la cuarta etapa.

El caso de los países de la subregión –así como los de la región de América Latina y el Caribe y otras regiones como Asia Este-Pacífico¹⁰ es diferente, dado que los componentes básicos de la transición demográfica (tasa de natalidad y tasa de mortalidad) han disminuido rápidamente, desembocando en una mayor velocidad del proceso de envejecimiento.

Gráfica 5. Transición de envejecimiento incipiente a moderado (7 a 14%), de moderado a avanzado (14 a 25%), y de incipiente a avanzado (7 a 25%), en número de años, por países



Fuente: elaboración propia a partir de datos de CEPAL (2012).

¹⁰ Cfr. Linda G. Martin y Kevin Kinsella, “Research on the demography of aging in developing countries”, en Linda G. Martin y Samuel H. Preston [coords.], *Demography of aging*, Washington, National Academy Press, 1994; José M. Guzmán, *Envejecimiento y desarrollo en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (Celade), 2002 (Población y Desarrollo).

Es muy llamativa la corta duración de la transición de 7 a 25% en los casos de Guatemala, Haití, Honduras y Nicaragua. Como puede observarse en el Cuadro 3 y en el Gráfico 5, salvo los casos de Costa Rica y Cuba, cuyas transiciones de un envejecimiento incipiente a moderado superan los 50 años, el resto de los países de la subregión en la muestra oscilan entre 25 años –casos de Honduras y Nicaragua–; 30 años –casos de Guatemala, Haití y República Dominicana– y 35 años –casos de El Salvador y Panamá.

Igualmente, pone en evidencia la mayor brevedad que tendrá la segunda transición frente a la primera, en todos los países salvo en el caso de Panamá. Dicho de otro modo, la transición de un envejecimiento moderado a avanzado de la población, que se traduce en que, una de cada cuatro personas sea adulto mayor, se dará en una generación en países como Costa Rica, Guatemala, Haití, Honduras y Nicaragua. No muy lejos están Cuba y El Salvador, que tardarán 25 años. El proceso en la República Dominicana tomará 30 años y en Panamá 35 años.

Frente a la homogeneidad que presenta la subregión en la relativa velocidad a la que tendrá lugar la transición a un envejecimiento avanzado, se manifiesta una extrema heterogeneidad en los años en los que se esperan estos cambios, tal y como lo ilustra el cuadro 3.

Así, Cuba ya tenía un envejecimiento moderado en el año 2000, mientras que Haití alcanzará ese mismo valor en 2045. En cuanto al envejecimiento avanzado, de nuevo Cuba será el primero en llegar al mismo en 2025, siendo Guatemala el último en llegar en 2070.

EL GRADO DE ENVEJECIMIENTO PRESENTE Y ESPERADO

Como se evidencia en el cuadro 4, Cuba es el país más envejecido seguido muy de lejos por Panamá y Costa Rica; mientras

Cuadro 3. Años en los que se dará la transición de envejecimiento de incipiente a moderado, de moderado a avanzado, y de incipiente a avanzado, por país

<i>Países</i>	<i>Transición de envejecimiento incipiente a moderado 7-14%</i>	<i>Transición de moderado a avanzado 14-25%</i>	<i>Transición de incipiente a avanzado 7-25%</i>
Costa Rica	1950-2020	2020-2042	1950-2042
Cuba	1950-2000	2000-2025	1950-2025
El Salvador	1995-2030	2030-2055	1995-2055
Guatemala	2020-2050	2050-2070	2020-2070
Haití	2015-2045	2045-2065	2015-2065
Honduras	2015-2040	2015-2060	2015-2060
Nicaragua	2015-2040	2040-2060	2015-2060
Panamá	1990-2025	2025-2060	1990-2060
República Dominicana	2000-2030	2030-2060	2000-2060

Fuente: elaboración propia a partir de datos de CEPAL (2012).

que los países más jóvenes son (de mayor a menor) Honduras, Nicaragua y Haití. En 2025, Cuba seguirá contando con la población más envejecida, seguida de Costa Rica y Panamá; y por su parte Haití, Guatemala y Nicaragua serán entonces los países más jóvenes. En 2045, Cuba seguirá manteniendo su posición alejada del resto de los países y le seguirán en envejecimiento Costa Rica, y sorprendentemente El Salvador y República Dominicana; mientras que, contarán con la población más joven Haití y Guatemala.

Al observar la relación entre el grado de envejecimiento presente y esperado para los diferentes países de la muestra, por una parte, y el orden en el que estos países iniciaron e iniciarán la tercera y la cuarta etapa de la transición demográfica,

Cuadro 4. Proporción de personas adultas mayores (PAMS)* sobre el total de la población en 2005, 2025 y 2045, por país

<i>Países</i>	<i>Porcentaje de PAMS</i>		
	<i>2005</i>	<i>2025</i>	<i>2045</i>
Cuba	10.8	18	30.6
Panamá	6	9.9	11
Costa Rica	5.8	11	18.1
El Salvador	5.4	7.5	14.2
Guatemala	4.3	5.3	8
República Dominicana	4.1	7.3	13.6
Haití	4	5.2	8.8
Honduras	3.9	5.9	10.9
Nicaragua	3.3	5.5	11

* Se utiliza el término "adulto mayor" para referirse al grupo etario de 60 años y más. Fue acuñado por la Organización Mundial de la Salud (OMS, 1995).
Fuente: elaboración propia con base en datos de CEPAL (2012).

se encuentra que, el grupo de países que iniciarán la cuarta etapa primeramente coincide exactamente con el grupo de países más envejecidos. Dicho de otro modo, aquellos países cuyas tasas de natalidad y de mortalidad se acerquen en términos numéricos y ostenten cifras bajas –por oposición al comportamiento de dichas tasas en la primera etapa de la transición demográfica, en la que también natalidad y mortalidad se acercan numéricamente pero son cifras altas– serán países avanzados en su proceso de envejecimiento. Así se demuestra en los casos de Cuba, Costa Rica y El Salvador, países que siendo los primeros en llegar a la cuarta fase de la transición demográfica (Cuba con gran anterioridad al resto), son también los que se espera sean los más envejecidos en 2045.

Por último, es preciso señalar a partir de los países de la muestra, que la subregión de América Central y las Antillas

Mayores –estudiada desde el enfoque sociodemográfico– presenta homogeneidades y heterogeneidades, tanto en los componentes básicos como ampliados de sus transiciones demográficas y en el envejecimiento presente y esperado como efecto colateral.

EMOCIÓN, COMUNICACIÓN Y SOCIALIZACIÓN:
LA MÍSTICA EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES
LATINOAMERICANOS

*Lázaro M. Bacallao-Pino**

Los movimientos sociales ofrecen una singular perspectiva sobre la complejidad y multidimensionalidad de lo social. De alguna forma, estos actores colectivos sintetizan las alteridades sociales que “en tanto que agencias del no ser de lo social instituido, son seguramente el mejor camino para acceder a lo instituyente”.¹ Los movimientos sociales se integran, de manera creativa, en los procesos y relaciones sociales, intentando desarticular muchas de las dicotomías fundamentales del pensamiento occidental y las teorías sociales clásicas, como las que se plantean entre individuo y sociedad, emoción y razón, micro y macro, o institucionalidad y contrainstitucionalidad.

En tal sentido, las escuelas tradicionales sobre los movimientos sociales han propuesto enfoques opuestos en sus análisis sobre la comprensión de estas dicotomías en la acción colectiva de estos actores. Así, por ejemplo, ciertas perspectivas han clasificado a los movimientos según su propósito de cambio social o individual, mientras otras propuestas los han

* Este trabajo se realizó gracias a la beca posdoctoral otorgada a su autor mediante el Programa de Becas Posdoctorales (Coordinación de Humanidades-CIALC-UNAM).

¹ José A. Bergua Amores, *Lo social instituyente. Materiales para una sociología no clásica*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007, p. 10.

asociado a la irracionalidad —por ejemplo, algunas teorías clásicas, como los enfoques del comportamiento colectivo o de la sociedad de masas—, o también a una cierta racionalidad específica —como la teoría de la elección racional olsoniana,² o las teorías de la movilización de recursos (TMR)³ y de la estructura de oportunidades políticas (EOP).⁴

Si bien la tendencia teórico-conceptual general va hacia trascender estas visiones parciales acerca de los movimientos sociales, incluso aproximaciones a episodios de acción colectiva reciente insisten, por ejemplo, en mantener la dicotomía entre emoción y razón, argumentando que estos actores presentan un marcado carácter emocional y “si la emoción es apta para destruir resulta especialmente inepta para construir nada”,⁵ como ha afirmado Zygmunt Bauman acerca del Movimiento 15M en España. Otras propuestas, en cambio, subrayan la necesidad de superar, tanto el extremo de vincular las emociones a la irracionalidad en la acción colectiva, como el posicionamiento opuesto según el cual la manifestación de emociones siempre ayuda (y nunca perjudica) a la movilización social y sus objetivos.⁶

El contexto latinoamericano es particularmente relevante para un análisis complejo de la relación entre razón y emoción en los movimientos sociales, por dos motivos. En primer

² Mancur Olson, *La lógica de la acción colectiva. Bienes públicos y la teoría de los grupos*, México, Grupo Noriega Editores, 1992.

³ John D. McCarthy y Mayer N. Zald, “Resource Mobilization and social Movements: A Partial Theory”, en *American Journal of Sociology*, vol. 86, núm. 6, 1977, pp. 1212-1241.

⁴ Hanspeter Kriesi, “El contexto político de los nuevos movimientos sociales en Europa Occidental”, en J. Benedicto y F. Reinares [eds.], *Las transformaciones de lo político*, Madrid, Alianza, 1992.

⁵ Vicente Verdú, “El 15-M es emocional, le falta pensamiento. Entrevista a Zygmunt Bauman”, en *El País*, 17 de octubre, 2011. En http://politica.elpais.com/politica/2011/10/17/actualidad/1318808156_278372.html.

⁶ James M. Jasper, “Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 3, año 4, núm.10, 2012, pp. 48-68.

lugar, por la relevancia creciente de los mismos como actores en las sociedades de la región, en concreto, durante las dos últimas décadas. En segundo lugar, por los antecedentes teóricos y prácticos que se encuentran en la región en torno a la articulación entre emoción y razón, sintetizada en el término “sentipensante”,⁷ rescatado desde las experiencias y teorías de la educación popular –como la perspectiva freiriana–, y que desafía y desarma la separación cartesiana entre razón y sentimiento.

En las prácticas de los movimientos sociales latinoamericanos, esta perspectiva compleja de la articulación entre razón y emoción tiene una de sus expresiones más singulares en la mística. Esta práctica se inserta en la historia de las rebeldías populares latinoamericanas, con un especial contenido místico-religioso, entre los cuales se destaca, por ejemplo, el de la hacienda Canudos (1893-1897) en el árido noroeste brasileño, una singular comunidad religiosa –una “ciudad sagrada”– que, con el liderazgo de Antonio Conselheiro, se organizó de manera autónoma y rechazó a la República.⁸ Este es sólo un ejemplo de los movimientos milenaristas en América Latina, que articulan lo religioso-místico en la movilización social.

Originalmente asociada al Movimiento Sin Tierra (MST) de Brasil, la mística se ha extendido por los movimientos sociales de la región y sus espacios de encuentro, como el Foro Social Mundial (FSM). Su singularidad ha sido señalada por diversos autores, destacando que, en la misma, se articulan ética y estética, sentimiento y pensamiento, emoción y razón, subjetividad e identidad,⁹ en una forma compleja que se expresa a través de formas artísticas, como la música, la danza, la pintura o el teatro.

⁷ Laura I. Rendón, *Sentipensante (Sensing/Thinking) Pedagogy: Educating for Wholeness, Social Justice and Liberation*, Sterling, VA, Stylus Publishing, 2009, 184 pp.

⁸ Euclides Da Cunha, *Os sertoes. Campanha de Canudos*, São Paulo, Atelie Editorial, 2004.

⁹ Néstor Kohan, “Las armas secretas del Movimiento Sin Tierra (MST) de Brasil”, en *Rebelión*, 28 de enero, 2005. En <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=10670>.

Se trata, por tanto, de una práctica multidimensional, que incluye lo simbólico, lo identitario, lo reflexivo y lo socializante-articulante. Esta singularidad de la mística la convierte en un escenario especialmente pertinente para una indagación acerca de la articulación entre emoción y socialización en la dimensión comunicativa de los movimientos sociales. Esto permite, además, trascender ciertas limitaciones en la comprensión de la comunicación como parte de la acción colectiva –señaladas por diversos autores–,¹⁰ al ser presentada desde los extremos de la instrumentalidad (es decir, la comunicación como una simple herramienta para cumplir determinada función) o la centralidad comunicacional (esto es, considerando a la comunicación como eje central casi exclusivo de los movimientos sociales).

MÍSTICA Y VISIBILIDAD EMOCIONAL

La mística ha sido definida como “una palabra intraducible, de origen religioso que ha sido secularizada por el Movimiento Sin Tierra, donde se dan la mano [...] la lógica de los sentimientos y las emociones de la conciencia, la simbología y la cultura popular”.¹¹ Un intento por definirla, la presenta como un término con el cual el MST y otros movimientos sociales designan “un conjunto de prácticas simbólicas que crean y recrean la identidad colectiva, ayudan en la comprensión de la realidad, y fortalecen los lazos sociales”.¹²

¹⁰ Anastasia Kavada, “Exploring the Role of the Internet in the Movement for Alternative Globalization: The case of the Paris 2003 European Social Forum”, en *Westminster Papers in Communication and Culture*, vol. 2, núm. 1, 2005, pp. 72-95.

¹¹ Kohan, *op. cit.*

¹² Janaina Stronzake y Beatriz Casado, “Movimiento Sin Tierra de Brasil”, en *Fundación Betiko*, 23 de octubre, 2011. En <http://www.fundacionbetiko.org/index.php/es/autores/articles/330-movimiento-sin-tierra-de-brasil>.

En tanto que dinámica emocional, los miembros de los movimientos sociales consideran que no existen momentos exclusivos para hacer una mística, sino que “tenemos que practicarla en todos los eventos que reúnan personas, ya que es una forma de manifestación colectiva de un sentimiento”,¹³ al hallarse ligada a la construcción simbólica del imaginario colectivo.¹⁴ Este carácter emocional lleva a considerar la mística como “una práctica social que tiene que ver con que las personas se sientan bien al participar en la lucha, [que] sólo tiene sentido si forma parte de la vida de las personas”.¹⁵

Fundamentada en esta dimensión emocional, la mística deviene una suerte de fuerza que impulsa a los participantes de los movimientos a continuar en la lucha por sus objetivos, desde la obtención de la tierra o la reforma agraria, hasta lograr un cambio social general. La visibilidad de esas emociones se realiza a través de un amplio repertorio simbólico y de expresiones culturales. En la práctica de la mística se emplean diversas formas de expresiones artísticas y, de hecho, a juicio de los miembros de los movimientos sociales, el arte explicaría en alguna medida, ese “algo mágico”¹⁶ que tiene la mística. En el caso del MST, entre los símbolos que se utilizan durante las místicas, están la bandera, el himno, las consignas, las herramientas de trabajo, los frutos del trabajo del campo o las canciones. Este repertorio simbólico representa el esfuerzo, la dedicación, el trabajo, las angustias y también los sueños y las alegrías que la lucha proporciona.

¹³ João Pedro Stedile, citado en Bernardo Mançano, *Bravagente. La trayectoria del MST y la lucha por la tierra en Brasil. Entrevista a João Pedro Stedile*, La Habana, Caminos, 2001, pp. 128 y 129.

¹⁴ Jaume Vallverdú, “Símbolos religiosos y acción colectiva: la ‘mística del Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra (MST) de Brasil”, en M. Cornejo, M. Cantón y R. Blanes [coords.], *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión*, San Sebastián, Ankulegi Ediciones, 2008, pp. 293-310.

¹⁵ João Pedro Stedile, citado en Mançano, *op. cit.*

¹⁶ Entrevista con miembro del MST, 2014.

La mística puede ser entendida como una expresión directa y manifiesta en las experiencias de los movimientos sociales, de esa “emoción social por antonomasia” que Randall Collins denomina “energía emocional”.¹⁷ Desde este enfoque, la mística no tendría un fin inmediatamente utilitario o instrumental, sino que estaría ligado a la configuración de un estado de ánimo, a una vuelta a la rebeldía y sus sentidos, a ir construyendo unidad, a recuperar fuerzas y energías, a motivar a la reflexión. Pero todo esto no sólo está ligado a una práctica concreta, sino que forma parte de un proceso general de concientización de las individualidades, sobre la base de su participación en una *socialidad* diferente que emerge desde y con aquellas.

Dada su especial naturaleza, para los sujetos resulta difícil describir la vivencia de la mística. Es una de esas singulares vivencias de socialidad que refracta la posibilidad de ser traducida en palabras, porque sólo podría ser sentida. De ahí que los entrevistados la califiquen como “indescriptible”, “muy emotiva y especial” y cada una es considerada “única e irrepetible”.¹⁸ En fin, señalan que “la palabra mística es una palabra complicada”,¹⁹ y es necesario sentirla y vivirla.²⁰ Esto confirmaría esa condición de emoción social que tiene la mística como dinámica de socialidad y en ello descansaría el vigor o la fortaleza que se le atribuye y que aporta a las individualidades en colectividad. Hay en la mística un componente que se resiste a ser puesto en discurso, al punto que los individuos sintetizan su vivencia en términos de una energía que fluye entre las individualidades y en el colectivo a través de la dinámica, motivada por las distintas expresiones artísticas que se emplean durante la sesión.

¹⁷ Randall Collins, *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos, 2009.

¹⁸ Entrevista con miembros del MST, 2014.

¹⁹ Entrevista con miembro del MST, 2014.

²⁰ Ademar Bogo, *O vigor da mística. Caderno de Cultura 2*, São Paulo, MST, 2002.

Coherentemente con ello, uno de los momentos que los miembros de los distintos movimientos recuerdan con mayor emotividad es su participación en la primera mística, así como su primera experiencia en la preparación de una de ellas. Este segundo momento se valora como un síntoma significativo del proceso de crecimiento personal que van viviendo los sujetos como parte de su participación en el movimiento. Estos reconocen, por ejemplo, que en un inicio, durante la vivencia de la mística, se consideraban incapaces de “poder hacer eso, algo tan bello”, pero después de un tiempo de participar en el movimiento, ya han sido invitados “para ir a pensar y planificar una mística”.²¹

Esa transformación personal a través de la mística está relacionada con importantes cambios de actitud en los sujetos. Por ejemplo: que éstos pierdan la vergüenza de expresarse y lo hagan mediante la manifestación corporal, o también de llorar en público, frente al estereotipo, en el caso de los movimientos campesinos, de que “un hombre campesino siempre se dice que no nació para llorar”.²² Especialmente relevante, en tal sentido, es que el símbolo y recurso emotivo más importante vinculado a la mística, según los miembros de los movimientos sociales, es el propio ser humano, definido como “razón y sentido de todo y de todos”.²³

Será el ser humano quien “hará todas las transformaciones, el que todo lo construye y para el que luchamos. En él depositamos nuestras esperanzas y será con él que construiremos el ‘Hombre nuevo’”.²⁴ La condición simbólica del ser humano, como elemento central de la mística, está inherentemente ligada al proceso de transformación socioindividual que los movimientos pretenden alcanzar a través de sus prácticas liberadoras. Este

²¹ Entrevista con miembro del Movimiento Campesino de Santiago del Estero (Mocase), 2014.

²² Entrevistas con miembro del Mocase, 2014.

²³ Bogo, *op. cit.*, p. 11.

²⁴ *Ibid.*

cambio, tendrá su escenario y expresión en la nueva forma de “vivir en los campamentos y asentamientos [...] y ser solidario con los que están en la misma situación que uno vive”.²⁵

Esta perspectiva conduce a una vinculación entre mística y emergencia de una nueva socialidad en los movimientos, al entender esta última en tanto cuestión de sentidos, de legitimación de una visión del mundo, a partir de un conjunto de valores sociales y normas, como parte de “una ‘mística’ o ‘religión popular’ [...] que vincule a los dirigentes y a los dirigidos”.²⁶ Sin embargo, esa articulación entre la práctica de la mística y la configuración de nuevos vínculos y relaciones sociales no se limita a la dimensión simbólica.

MÍSTICA Y EMERGENCIA DE NUEVAS SOCIALIDADES EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

La mística siempre es colectiva y su preparación es siempre grupal porque, según subrayan los miembros de los movimientos:

no es la mística de un hombre y una mujer solos. Siempre la pensamos en colectividad, la materializamos en colectividad, y aprendemos para una colectividad. Eso es básico, hay que pensarla, hacerla y compartirla con otros compañeros, y tienen que ser en colectividad. Y aprendemos a hacer la mística así.²⁷

Es parte de todos los espacios de encuentro de los movimientos, pues la mística resulta ser una de las dimensiones que contribuye a que se vaya “creando un vínculo que se va naturalizando como parte de nuestra vivencia”.²⁸

²⁵ Entrevista a un miembro del MST, 2014.

²⁶ Pablo González Casanova, *La hegemonía del pueblo y la lucha centroamericana*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana, 1984, p. 18.

²⁷ Entrevista a miembro del Mocase, 2014.

²⁸ Entrevista a miembro del MST, 2014.

En consecuencia, la mística no sólo incluye el componente emocional antes mencionado, de hecho, algunos sujetos subrayan que no puede reducirse nada más a aquél, pues entonces podría devenir –de forma distorsionada– en una suerte de terapia grupal, y ese no es ni puede ser su objetivo: la mística, aclaran, “no puede ser catarsis”.²⁹ Y en ese sentido, vuelve a mostrarse la singularidad de esta práctica, que es al mismo tiempo, su particularidad relacional de las individualidades en colectividad: su articulación de pensamiento y sentimiento, su motivación de la reflexión desde la emoción (o la reflexión con emoción), en tanto que, fundamentos de un proceso de unidad que no es anulador del sujeto individual. Estaríamos frente a una muy *sui géneris* expresión de la razón sensible maffesoliana, de entrelazamiento creativo entre sensibilidad y razón.³⁰

Siendo forma y contenido al mismo tiempo, la mística efectúa aportaciones al proceso organizativo pero también a los sueños y esperanzas del movimiento; por ello, es imposible concebir la participación en los movimientos sociales sin la mística. Su ausencia, explican los sujetos, supone un escenario “sin motivación, sin nuestros símbolos, sin vida, lo que debilita la capacidad de hacernos vivir en el presente, los sentimientos y experiencias de la sociedad del futuro, basada en los pilares de la justicia y la solidaridad humana”.³¹ La mística, pues, apunta a ese nuevo régimen de socialidad tanto por su forma (siempre en colectividad) como por los contenidos (sentidos) que moviliza en las individualidades.

Vinculado a ello, la mística tiene una inherente dimensión comunicativa, articulando visiones sobre el pasado, el presente y el futuro. Los sujetos señalan que:

²⁹ Entrevista a miembro del MST, 2014.

³⁰ Luis E. Gómez, “Vida intelectual y conocimiento. Un diálogo con Michel Maffesoli”, en *Sociológica*, año 9, núm. 26, septiembre-diciembre, 1994, México, pp. 245-253.

³¹ Bogo, *op. cit.*, pp. 8-10.

es una forma que tenemos de hacer una lectura de la realidad. De expresarla, a través de un conjunto de manifestaciones artísticas. Básicamente expresamos una realidad, y sobre todo aquello que aspiramos a construir como un proyecto [...]. Lo que hacemos es expresar lo que pretendemos, lo que idealizamos, con una perspectiva más utópica.³²

La mística es una forma a través de la cual “decimos de nuestro proyecto, de nuestros problemas, de nuestras perspectivas”.³³ En consecuencia, la mística se convierte en una práctica vinculada, por una parte, a la reflexión y, por otra, a la producción de consensos en el entorno de la diversidad de los movimientos sociales, sobre todo por su contenido político específico asociado a la conciencia y el compromiso.³⁴

A pesar de su carácter inherentemente colectivo, en la mística, la individualidad no puede ser anulada por la representación, pues ello supondría una distorsión en el sentido mismo de esta singular práctica. Esa permanencia de la individualidad estaría garantizada por la dimensión reflexiva de pensamiento y por la historia personal de vida del sujeto. La mística es, efectivamente, una representación de la realidad y, en consecuencia, podría confundirse con pura teatralidad, pero, como aclaran los sujetos “no es teatro porque no estamos representando un papel. No hay un conflicto digamos dramático [...]. Yo, cuando hago una mística, soy Augusto. Aunque diga ‘yo soy una transnacional’, yo soy Augusto hablando de la transnacional, con toda mi historia, que me afecta mi vida”.³⁵

Es particularmente interesante, en esta lectura sobre la individualidad y la mística, una reflexión comparativa que los sujetos realizan de esta última con distintas concepciones sobre las

³² Entrevista a miembro del MST, 2014.

³³ Entrevista con miembro del Mocase, 2014.

³⁴ Vallverdú, *op. cit.*

³⁵ Entrevista con miembro del MST, 2014.

técnicas de actuación. La mística, a su juicio, no podría corresponderse con un modelo stanislavskiano de identificación (reviviscencia) del actor con el personaje. Si se sigue esta fórmula, explican los miembros de los movimientos, “me identifico tanto [...] que soy incapaz de actuar”, es decir, de conectar ese momento de socialidad con la acción personal como individualidad. Por el contrario, la mística se asociaría mejor a un modelo brechtiano, según el cual hay un distanciamiento entre actor y personaje: “si me distancio, yo soy capaz de tener ojos críticos, para comprender lo que ha pasado en mi vida. Si me distancio, puedo tener una visión crítica de lo que estoy viendo y viviendo”.³⁶

Ese distanciamiento reflexivo se convierte en la garantía contra la absorción de la individualidad por un torrente de emoción colectivizante, como parte de la vivencia de la mística. Algunos entrevistados señalan que, si bien “la mística puede ser bonita, puede emocionar por la belleza de los símbolos, por el sentido de la lucha”, esa emoción debe ser “un resultado natural, no puede ser pensado”, no se puede planificar sino que “la reflexión debe llevar a la emoción”.³⁷ Determinados sujetos incluso llegan a afirmar que, en su esencia, el objetivo de la mística resultará reflexivo, cuando:

no tiene que hacerse para emocionar, si emociona, emociona. Podemos hacer una mística fuerte, la mística tiene que ser fuerte, impactante con las imágenes, con la belleza. Y esa fuerza crea el sentimiento de unidad, pero yo creo que si pensamos una mística para emocionar a la gente, estamos por el camino errado de la mística.³⁸

Si bien se trata de reflexiones personales sobre la cuestión de algunos miembros de los movimientos, tales opiniones se-

³⁶ Entrevista a miembro del MST, 2014.

³⁷ Entrevista a miembros del MST, 2014.

³⁸ Entrevista a miembro del MST, 2014.

rían parte de lo que se considera un debate pendiente sobre la mística, en el cual encontramos síntomas de una interesante interrelación entre el decir, el pensar y el sentir, siempre en colectividad –al punto de ser calificada, explícitamente, como un “lenguaje que fortalece un significado común del mundo”–,³⁹ pero sin que ello implique una anulación del sujeto, en tanto que individualidad. Estaríamos, por tanto, ante una singular articulación de la dimensión comunicativa con lo emocional y lo reflexivo, en la cual se articulan “dimensiones más amplias y profundas, emocionales y racionales a la vez” y se expresan al mismo tiempo “las personas, el mundo y sus relaciones”.⁴⁰

CONCLUSIONES

La mística es un fenómeno que rompe con todos los esquemas y segmentaciones al uso de la racionalidad occidental moderna y las teorías sociales que se sustentan en ella. Un fenómeno que se caracteriza por su carácter sorprendente.⁴¹ Su asociación con la religiosidad resulta particularmente creativa, pues si bien está presente en movimientos con un fuerte componente religioso original –como el MST, ligado en su creación a la Comissão Pastoral da Terra o el Mocase, vinculado a la fiesta del Señor de Mailín–, también ha sido asumida por movimientos sin esa característica, como el argentino Frente Popular Darío Santillán (FPDS).

La mística se considera totalmente opuesta a cualquier práctica de alienación, señalando que coadyuva precisamente a perder el miedo a las estructuras de poder.⁴² Por consiguiente, contrario a un reduccionismo religioso, se apunta que “la mística dentro de la organización política va más allá de la creencia religiosa y sus

³⁹ Stronzake y Casado, *op. cit.*

⁴⁰ *Loc. cit.*

⁴¹ Bogo, *op. cit.*

⁴² *Ibid.*

aspectos”,⁴³ pues la misma se halla estrechamente relacionada con la solidaridad, la unidad, el cambio social y la reflexión.

En conclusión, la mística –en tanto que práctica multidimensional, en la cual se articulan emoción, socialidad y comunicación– da cuenta de una peculiar lectura de la religiosidad en estos movimientos sociales, pues a través de la acción colectiva de éstos se estaría gestando “una religión humana, una religión verdadera porque, a diferencia de las otras, no sólo se dicen cosas, sino que se las hace en concreto”.⁴⁴ Sentida como parte de una herencia ancestral, esta religiosidad deviene una suerte de “mística [...] milenaria de la sabiduría del mundo y de la vida”, un “núcleo vital que tiene que ver con [el hecho de] que el conocimiento lógico, por sí mismo, no puede dar razones para algo que sea revolucionario”.⁴⁵ La mística, más que a lo religioso, apuntaría a un sentido más profundo: lo sagrado. Es una práctica humana y colectiva, que deviene energía coagulante de los sujetos individuales, en una socialidad utópica para enfrentar las amenazas externas y generar procesos de unidad interna, al punto de que la condición divina se ancla en la territorialidad misma de los sujetos y en las propias individualidades en colectividad. Sirva como ejemplo de esta singular comprensión de la dimensión mística, la afirmación de uno de los miembros de los movimientos sociales analizados: “Yo creo –decía– que Dios anda por el monte. Que nosotros somos dioses”.⁴⁶

⁴³ Stronzake y Casado, *op. cit.*

⁴⁴ Entrevista a miembro del Mocase, 2014.

⁴⁵ Entrevista a miembro del FPDS, 2014.

⁴⁶ Entrevista a miembro del Mocase, 2014.

ELECCIONES EN BRASIL 2014. BALANCE Y PERSPECTIVA

Mario Ojeda Revah

El domingo 6 de julio de 2014 inició el proceso electoral brasileño con tres candidatos en liza a la cabeza de las preferencias: la mandataria en funciones, Dilma Rousseff, candidata del Partido dos Trabalhadores (PT) —en el poder desde hacía década y media—; el senador y exgobernador de Minas Gerais, Aécio Neves, nieto de Tancredo Neves, primer presidente de la democracia restaurada, del Partido Social Democrata Brasileño (PSDB), y el congresista, gobernador de Pernambuco y exministro de Ciencia y Tecnología en el primer gobierno de Lula, Eduardo Campos, como abanderado del Partido Socialista (PS). Pese al descontento expresado en las manifestaciones masivas de junio de 2013, Rousseff partía con una intención de voto de 38%, en tanto que Neves apenas alcanzaba 20% y Campos 9%.¹

El periodo electoral daba inicio en medio de un entorno particularmente adverso para el gobierno de Rousseff, no sólo por la caída en el crecimiento de la economía brasileña, sino también por las manifestaciones de descontento social que habían cimbrado a la nación sudamericana en junio de 2013 y que se repitieron en vísperas del Mundial de Fútbol.

¹ Véase *Folha de São Paulo*, São Paulo, 5 de julio, 2014.

En efecto, la economía de Brasil ha sufrido una desaceleración considerable. El PIB brasileño decreció, de 7.5% en 2010 hasta 2.7% en 2011, para descender a 0.9% en 2012. Tras un breve respiro en 2013, aumentó a 2.5%, se desplomó a 0.14% en 2014, la tasa más baja desde 2009, lo que colocó técnicamente a Brasil en recesión.² La producción industrial y la demanda de inversión se vieron afectadas de manera desproporcionada.

La disminución en el crecimiento se debió a factores tanto internos —tales como el repunte de la inflación—³ como externos, básicamente, la brusca caída de la demanda china por *commodities* provenientes de Brasil.⁴ Por lo demás, las medidas de estímulo adoptadas por el gobierno de Rousseff no tuvieron éxito en relanzar la actividad económica, pese a que las señales indicaban que el ciclo económico podía empezar a cobrar impulso.

Por otra parte, lo que comenzó en junio de 2013 en São Paulo como un movimiento contra el aumento de la tarifa del transporte público, derivó muy pronto en manifestaciones masivas que congregaron a decenas de miles en Río de Janeiro, São Paulo y demás ciudades principales de Brasil. En total, más de un millón de ciudadanos en las calles, sin líder visible, ni organización aparente, clamaron contra la mala gestión del transporte, la corrupción y la violencia policial, entre otras demandas. Protestas que tomaron por sorpresa, no sólo al go-

² Datos del Banco Mundial. En <http://www.worldbank.org/en/publication/global-economic-prospects/data?region=LAC>

³ “Inflación en Brasil seguirá a la alza: Sondeo. La tasa de inflación anual de Brasil subirá a 6.64% de acuerdo a un sondeo publicado previo a la divulgación de las cifras oficiales que el IBGE dará a conocer el miércoles 8”, en *El Economista*, México, 7 de octubre, 2014.

⁴ “Slowdown in China Bruises Economy in Latin America”, en *New York Times*, Nueva York, 16 de diciembre, 2014.

bierno brasileño, sino a la opinión pública internacional.⁵ Un año más tarde, en julio, las manifestaciones se repitieron, esta vez en protesta contra el alto costo del Mundial de Fútbol, inversión que pudo destinarse a la educación y la sanidad.

Finalmente, los escándalos de corrupción, especialmente, aquél que involucró a la empresa estatal PETROBRAS y al PT, popularmente conocido como *Petrolão*, en el que estarían presuntamente implicados varios exministros, tanto de Lula da Silva, entre ellos la propia presidenta, quien fue ministra de Minas y Energía entre 2003 y 2005, así como varios funcionarios del PT, que supuso el desvío de recursos de la empresa entre 2004 y 2012, por un monto estimado de USD 3 700 millones. Dinero que habría sido utilizado para pagar sobornos y financiar campañas políticas.⁶

La inesperada y trágica muerte de Eduardo Campos el 13 de agosto en un accidente aéreo en Santos, adonde se trasladaba en el marco de su campaña, cambió de golpe el escenario político y precipitó la candidatura de relevo de la exsenadora y exministra de Medio Ambiente en el primer gobierno de Lula, Marina Silva, como aspirante del Partido Socialista.⁷ Silva, quien había abandonado el PT en 2009 en protesta por las políticas ambientales de éste, ya había sorprendido a los analistas como candidata del Partido Verde en la primera vuelta de las elecciones presidenciales de 2010, cuando obtuvo 19.4% de los votos, lo que duplicó los pronósticos sobre su desempeño, pero no le alcanzó para presentarse a la segunda vuelta.

⁵ "Brazil erupts in protest: more than a million on the streets", en *The Guardian*, 21 de junio, 2013; "Protests in Brazil. The streets erupt", en *The Economist*, 18 de junio, 2013; "Marchas multitudinarias en Brasil contra el alza del transporte", en *El País*, Madrid, 18 de junio, 2013.

⁶ "Las denuncias de soborno sacuden la campaña electoral brasileña", en *El País*, Madrid, 8 de septiembre, 2014.

⁷ "Morte do Eduardo Campos muda rumo da sucessão presidencial", en *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 de agosto, 2014.

De origen humilde y criada en un hogar de escasos recursos en la Amazonía, Silva irrumpía en la escena electoral como una candidata que había conseguido el apoyo de los segmentos más educados y jóvenes del electorado. La aspirante se presentaba además como la primera mujer afrobrasileña y evangélica en competir por la presidencia, y como abanderada de una “tercera vía” propositiva entre el PT y el PSDB; una “nueva política”, en contraposición a la “vieja política” corrupta, constituyéndose en un auténtico fenómeno electoral. En su mejor momento, Silva llegó a captar casi tres veces más apoyo que su antecesor, Campos, y diversas encuestas llegaron a situarla por encima de Rouseff en una hipotética segunda vuelta entre ambas.⁸

Alarmados ante la perspectiva de ser desbancados del poder después de doce años, los estrategas del PT lanzaron una campaña de miedo, basada en el descrédito de la candidata, a la que se acusó de actos de corrupción, plagio y hasta de haberse reído a carcajadas en el funeral de Campos. Además, Marina Silva fue equiparada con Fernando Collor de Mello —expresidente destituido por el Congreso— y con Janio Quadros —quien renunció a la presidencia—, además de ser acusada de pretender restaurar el neoliberalismo de Fernando Henrique Cardoso.⁹ El propio Lula la desautorizó, al señalar que “gobernar no es un club de amigos”, y la acusó de no haber leído siquiera el programa económico que “otros habían redactado para ella”.¹⁰

⁸ “Silva vencería a Rouseff en la segunda vuelta, según las encuestas”, en *El País*, Madrid, 27 de agosto, 2014.

⁹ “Vice-presidente do PT reconhece exagero no uso do medo contra Marina”, en *Valor Econômico*, 4 de septiembre, 2014. En <http://www.valor.com.br/eleicoes2014/3683434/vice-presidente-do-pt-reconhece-exagero-no-uso-do-medo-contramarina>.

¹⁰ “Lula ataca candidatura de Marina e diz que ‘governar um país não é clube de amigos’. Ex-presidente afirma que candidata não leu seu programa de governo ou ‘não aprendeu nada’ quando passou pelo PT”, en *O Globo*, Río de Janeiro, 5 de septiembre, 2014.

Al final, Silva fue víctima de sus propios errores, inconsistencias y limitaciones, en especial, de su intransigencia ambientalista y religiosa, que la llevó a expresar posturas contrarias al aborto y al matrimonio entre personas del mismo sexo.

El aspecto más llamativo de la primera vuelta fue la volatilidad de las cifras: aunque a Dilma Rousseff las encuestas nunca le dieron menos de 40% –y tampoco le daban más de 50%–, a Aécio Neves, los sondeos no le concedieron más de 30%. Igualmente, hasta escasas semanas antes del *ballottage*, Marina Silva fue virtual segundo lugar.

La primera vuelta tuvo lugar el 5 de octubre de 2014, al elegirse no sólo al presidente, sino al Congreso Nacional, los gobernadores de los estados y las legislaturas estatales. En la primera ronda, Rousseff ganó 41.6% de los votos, por delante de Neves con 33.6% y Silva, con 21.3%.¹¹ Al no obtener ningún candidato más de 50% de los votos, se convocó a una segunda vuelta.

La salida de Silva del proceso polarizó incluso más la contienda. La candidata derrotada dio su apoyo a Neves, lo que no necesariamente se tradujo en un trasvase de votos. Los ataques entre candidatos subieron de tono, acusándose mutuamente de corrupción, nepotismo e incompetencia para gestionar la economía.¹² El PT lanzó una dura campaña en la que advirtió a los votantes, en especial a los pobres, que un voto por el PSDB significaría un retorno al Brasil menos compasivo y más desigual de la década de los noventa, argumento que Neves negó rotundamente, pero que finalmente prevaleció.

¹¹ “Dilma Rousseff e Aécio Neves vão disputar segundo turno das eleições”, en *O’Globo*, Río de Janeiro, 6 de octubre, 2014.

¹² “Aécio chama Dilma de leviana e é acusado de nepotismo em debate na TV. Troca de acusações sobre corrupção e improbidade administrativa marcou o primeiro embate do segundo turno”, en *O’Globo*, Río de Janeiro, 15 de octubre, 2014.

Rousseff y Neves disputaron el *ballottage* el 26 de octubre, del que salió reelegida la primera por un estrecho margen de 51.6% (54 501 118 de votos), contra 48.4% de Neves (51 041 155 votos): 3.3 puntos porcentuales, la diferencia más baja en una elección presidencial brasileña desde 1945. Los votos válidos representaron 93.66%; los votos nulos, 4.63% y los votos en blanco 1.71%.¹³

En contraste, los comicios celebrados cuatro años antes arrojaron los siguientes resultados: Rousseff, al frente del PT y partidos aliados, obtuvo 55 752 529 votos, equivalentes a 56.05% del total, en tanto que José Serra, candidato del PSDB y partidos coligados, consiguió 43 711 388 de sufragios, es decir, 43.95%. Más de doce puntos porcentuales de diferencia. Un análisis somero de los resultados indicaría que el PT tuvo un ligero aumento en su caudal de votación, mientras que la oposición elevó considerablemente su número de votos. Habría que matizar, no obstante, considerando el número de nuevos electores que se sumaron al padrón.

Dieron resultados los debates anteriores a la primera vuelta, junto con las estrategias de los candidatos opositores a Silva, y prácticamente ésta repitió 19% que había alcanzado con el Partido Verde en 2010. De nuevo, la falta de una organización partidaria estable, coherente y con la experiencia necesaria para enfrentar una contienda presidencial, pasó factura a dicha candidata.

Así, Dilma obtuvo un segundo mandato por medio de un estrecho margen, tras convencer a los votantes de que el historial de su partido en la reducción de la pobreza durante los últimos 12 años era más importante que la reciente crisis económica, después de una de las campañas más cerradas y divisivas en Brasil en décadas. Dilma ganó la elección con la promesa de ampliar la asistencia social —y al acusar a Neves

¹³ Tribunal Superior Electoral de Brasil. En <http://divulga.tse.jus.br/oficial/index.html>.

de que pondría fin a esos programas y aumentaría el desempleo—, Neves, por su parte, acusó a Dilma de haber manejado mal la economía y a su partido de estar implicado en el escándalo de corrupción de Petrobras.

En términos de distribución geográfica del voto, la elección de 2014 fue prácticamente idéntica a la de 2010: Dilma volvió a vencer en el norte y en el noreste, es decir, las regiones más pobres de Brasil, mientras que Neves dominó el centro y sur del país, esto es, los sectores más ricos del país (con la excepción de Minas Gerais y Rio Grande do Sul, donde ganó Rousseff), lo que agudizó la polarización en torno a las coaliciones encabezadas por el PT y el PSDB, como el “partido de los pobres” y el “partido de los ricos”, respectivamente.

Un fenómeno ostensible y, sin duda, negativo de los recientes comicios, fue la utilización por las principales fuerzas en pugna de campañas negativas e incluso de tácticas de guerra sucia electoral, hecho sin precedentes en el sistema político brasileño, al menos desde las elecciones de 2002, lo que provocó un grave encono entre regiones, clases y discursos políticos. A las campañas negativas de los mercados y la banca, que desembocaron en una fuerte depreciación del real frente al dólar y caída de la Bovespa (Bolsa de Valores de São Paulo) tras la victoria de Rousseff,¹⁴ habría que añadir la cobertura abiertamente sesgada de los grandes medios de comunicación, los cuales criticaron ferozmente la candidatura de dicha contendiente y tomaron partido de manera abierta por Neves.¹⁵ En contraste, cabe evocar los ataques concertados desde el PT contra Silva.

¹⁴ “Tras la victoria de Dilma Rousseff, cae el Bovespa, se devalúa el real y se hunden las acciones de Petrobras más de 12%. La bolsa de San Pablo cayó 2.77%; los papeles de la petrolera estatal se desplomaron y el dólar alcanzó su máximo desde 2008”, en *La Nación*, Buenos Aires, 27 de octubre, 2014.

¹⁵ El portal Manchetômetro (www.manchetometro.com.br) hizo pública, a mediados de octubre, una investigación sobre las coberturas positivas y negativas publicadas en los principales medios de comunicación sobre ambos candidatos. Entre los tres principales periódicos impresos (*Folha de São Paulo*, *Estado*

A fines de julio, el Banco Santander envió a sus clientes de renta superior a los 10 mil reales mensuales, una carta en la que insinuaba en forma apenas velada, que una posible reelección de Rousseff llevaría inevitablemente a una crisis de la economía brasileña.¹⁶ Aunque el Banco ofreció disculpas y trató de minimizar el hecho, la presidenta consideró la posibilidad de entablar un proceso contra Santander por “violación de la ley electoral”.¹⁷ A escasos días de la segunda vuelta, Lula da Silva, en un acto de evidente desesperación, llegó al extremo de tildar de nazi a Neves.¹⁸ Actos que distaron mucho del tono relativamente moderado y terso que había prevalecido en la política brasileña en los últimos años, lo que, en opinión de diversos analistas, augura una era más divisiva en el futuro próximo.

La votación fue pacífica y la democracia brasileña parece, hasta ahora, exenta de la violencia política que azota a otros países de América Latina. El presidente del Tribunal Superior Electoral (TSE), José Antonio Dias Toffoli, calificó a las elecciones como “las más tranquilas de los últimos tiempos”, pese al número de detenidos, y al rebufo del clima de agresión verbal que se vivió entre los candidatos durante la campaña electoral.¹⁹

En medio de una grave crisis económica y al calor de su pírrica victoria, Rousseff buscó distender el ambiente, al declarar en su discurso de victoria que su gobierno trataría de llevar a

de São Paulo, Jornal Globo), las portadas positivas para Dilma fueron 4, para Aécio, 32. Las negativas para Rousseff fueron 176 y para Neves, 31. En el principal telediario del país, el *Jornal Nacional* de la televisión Globo, la cobertura de noticias favorables para la candidata del PT duró 4 minutos y 14 segundos. Para el candidato del PSDB llegó a los 9 minutos y 52 segundos. En el caso de las noticias negativas, el tiempo dedicado a Rousseff fue de 53 minutos, mientras que el dedicado a Neves fue de siete minutos y seis segundos.

¹⁶ “Santander diz em nota a clientes que reeleição de Dilma pioraria economia”, en *O Globo*, Río de Janeiro, 25 de julio, 2014.

¹⁷ *La Jornada*, México, 30 de julio, 2014.

¹⁸ Geraldo Samo, “Tiro, porrada e bomba: Lula e a eleição do vale tudo”, en *Veja*, 22 de octubre, 2014.

¹⁹ *La Nación*, Buenos Aires, 26 de octubre, 2014.

cabo “un proceso de reconciliación nacional dado lo ajustado del resultado”.²⁰

Los inversionistas generalmente han mostrado aversión a la gestión intervencionista de Rousseff de empresas estatales y otros sectores de la economía, por lo que no sorprende que los mercados financieros de Brasil se hayan desplomado, cuando las encuestas mostraban que era probable que Rousseff ganase un segundo mandato y después de que la reelección tuviera lugar.²¹

Rousseff debe su victoria al apoyo de cerca de 40% de los brasileños que viven en hogares con un ingreso menor a \$700 al mes. Dicho segmento se ha beneficiado de la puesta en marcha de un programa que paga un pequeño estipendio mensual a una de cada cuatro familias brasileñas, así como programas de vivienda federales, escuelas de formación profesional patrocinadas por el gobierno y una expansión del crédito a la clase obrera del Partido de los Trabajadores.

Pese a su victoria, es evidente que Dilma Rousseff no habrá de disfrutar de una luna de miel con el electorado, cuando su segundo mandato comience en enero de 2015. Sus colaboradores han dicho que intentará volver a ganar la confianza de los mercados con el anuncio de un ministro de Finanzas más pragmático para su segundo mandato. Para otros, la presidenta electa ha dejado de ser vista como la heredera natural de Lula da Silva para continuar con su obra de gobierno. Sus detractores al interior del PT se multiplicaron, reclamándole haber dilapidado el capital político y la estabilidad económica acrecidos por el expresidente. Muchos en el PT ya están pensando en las próximas elecciones en el 2018, a las que Lula, quien gobernó desde 2003 hasta 2010, ha dicho que podría

²⁰ “Dilma Rousseff, reelegida por un estrecho margen”, en *El País*, Madrid, 27 de octubre, 2014.

²¹ “Brazil election: Markets fall sharply after Rousseff win”, en *BBC News*, Londres, 28 de octubre, 2014.

presentarse de nuevo. La constitución brasileña no permite a los presidentes buscar un tercer mandato consecutivo.

La elección del 2014 ha refrendado los rasgos más negativos del sistema político brasileño. El predominio histórico del Estado en la historia política del Brasil es el factor principal que explica la debilidad relativa de las fuerzas políticas y del sistema de partidos. En Brasil, los partidos no surgieron como representantes de los intereses de clase capaces de influir sobre el aparato estatal, tal y como sucedió en Europa Occidental. Por el contrario, fueron creados en su gran mayoría por el Estado (Getúlio Vargas y los militares). Así, se han convertido en meros vehículos del personalismo, clientelismo, patrimonialismo y el patronazgo político.

Se suele decir que Brasil tiene los partidos más débiles de los países en vías de desarrollo, si no es que del mundo entero, lo que hace del sistema político brasileño uno de los más volátiles en el planeta.²² El distinto legado de partidos creados por el Estado, la persistencia del personalismo y el populismo, así como el antiguo predominio de los intercambios clientelares ha socavado las identidades y lealtades partidarias. Los estilos de gobierno de los presidentes en el periodo democrático también han contribuido a dichas tendencias.

El PT, el más grande partido de izquierda en América Latina, fundado en 1980, pareció, durante largo tiempo, constituir la excepción que confirmaba la regla de la política brasileña sobre una débil institucionalidad e identidad partidista. El PT no sólo posee una ideología más o menos coherente sino una fuerte disciplina interna. El escándalo político del *mensalão*, puso fin a dicha suposición.

²² Scott Mainwaring, *Rethinking Party Systems in the Third Wave of Democratization: The Case of Brazil*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 108 y 109.

Por su parte, el PSDB, originalmente fundado en 1988 como un partido de centro-izquierda (con vocación socialdemócrata, si bien nunca tuvo implantación importante o fuerza real en los sindicatos), al momento de su fundación se desplazó hacia la derecha, luego que Fernando Henrique Cardoso forjase una alianza con el derechista Partido del Frente Liberal y fuera elegido presidente de Brasil. Al ser el tercer partido más grande en el Congreso Nacional, el PSDB ha sido el principal opositor a las administraciones de Lula da Silva y Rousseff. Surgidos ambos como parte de la oposición socialdemócrata a la dictadura militar desde fines de los años setenta hasta los años ochenta, tanto el PSDB como el PT han sido desde mediados de los años noventa los rivales más enconados en la política brasileña actual.

Otra dimensión de la fragmentación partidista está representada en el hecho de que los políticos pueden muy fácilmente cambiar de afiliación partidaria, tal y como hizo Marina Rousseff, quien de ser afiliada del PT, pasó a candidata del Partido Verde brasileño en 2010, y luego del Partido Socialista.

Por su parte, el PSDB de Neves, parece estar en una encrucijada tras haber sido derrotado en tres contiendas presidenciales consecutivas, debido en parte a su imagen como el partido de la minoría rica de Brasil. Con todo, por primera vez desde 2003, cuando Lula da Silva y el PT llegaron al poder, se le ve como una fuerte oposición, digna de ser tomada en cuenta. Hay un malestar latente, avivado por los grandes conglomerados de los medios de comunicación, única oposición al PT organizada a lo largo de los últimos 12 años.

Con Neves, el PSDB parece haber encontrado al fin una figura capaz de galvanizar el sentimiento antipetista, en las clases medias y altas, en un país en el que virtualmente no hubo oposición en los últimos doce años. Prueba de ello, es la recepción que se dio al candidato derrotado en Brasilia, corazón del poder político, a las puertas del Congreso, como un triunfador

en medio de una fiesta popular.²³ Su desempeño en la elección del 2014, en la que el PSDB obtuvo su mejor resultado electoral, lo avala para repetir como candidato en 2018.²⁴ Para ello, tendrá que convertirse en la figura de proa de los descontentos con la actual situación. En su primer discurso ante el Senado, después de perder la elección, Neves señaló que cualquier diálogo con Rousseff dependería de las propuestas del gobierno y de una decisión de ampliar la investigación por corrupción en Petrobras.

Su negativa a reunirse con la presidenta contrasta de manera notable con los ejemplos de civilidad política mostrados por políticos brasileños tales como Lula quien mantuvo negociaciones con el presidente saliente, Cardoso, después de ganar la elección presidencial en 2002. En junio de 2011, Rousseff escribió una carta a Cardoso felicitándolo por sus 80 años, en la que reconocía la importancia de haber controlado la inflación en Brasil.²⁵

La elección dividió a Brasil tanto en términos regionales como de clase y dejó un clima de polarización y encono sin precedente desde la vuelta a la democracia en 1985. Esto hará que el país sea más difícil de gobernar y deja a Rousseff en una situación más precaria, toda vez que no tiene 100% de lealtad en su partido, y que su principal aliado, el Partido del Movimiento Democrático de Brasil (PMDB) está dividido en dos, entre quienes la apoyan y aquéllos que no.

La áspera y agresiva campaña electoral dejó agrias secuelas y pocos se atreven a augurar si podrán ser superadas y cuán-

²³ “Aécio: campanha teve lado ‘macabro’ e lado ‘lindo’, do despertar dos brasileiros. Recebido no Congresso aos gritos de ‘presidente’, ele afirmou que ‘Brasil hoje é diferente’ de antes da votação”, en *O’Globo*, Río de Janeiro, 4 de noviembre, 2014.

²⁴ “PSDB: atuação em 2014 fortalece Aécio para nova disputa”, *O’Globo*, Río de Janeiro, 27 de octubre, 2014.

²⁵ “Dilma elogia ex-presidente Fernando Henrique Cardoso em seus 80 anos”, en *O’Globo*, 3 de noviembre, 2011.

do. En su discurso a la nación luego de los resultados, Dilma Rousseff convocó al diálogo. La primera respuesta de los derrotados vino del senador Aloisio Nunes Ferreira, candidato a vicepresidente de Neves. Conocido por su temperamento explosivo, el legislador dijo que no aceptaba diálogo alguno. Luego habló Neves, quien puntualizó que sólo aceptaría dialogar si era para investigar a fondo el escándalo de corrupción en la estatal petrolera Petrobras.

El clima de tensión entre vencedores y vencidos se replica, aunque en menor grado, por el país. En São Paulo, centro financiero y económico y estado eminentemente conservador, transpiró un encono palpable. Varias manifestaciones callejeras evidenciaron el grado de frustración de los derrotados. En ellas, se oyeron voces contra la “dictadura del PT”, contra “la entrega de nuestro dinero a Cuba”, contra “el comunismo del gobierno” y, de modo alarmante para la estabilidad democrática, se solicitó el retorno de los militares.²⁶ Muchos clamaban también porque el Congreso abriera un proceso para que Dilma fuese destituida. Dicho golpismo parlamentario fue apoyado de manera descarada, tanto por sectores de la oposición como por algunos medios de prensa.

Es evidente que el desgaste de doce años en el poder ha pasado factura al gobernante del PT. La caída en el crecimiento económico brasileño ha sido un factor adicional en el mejor desempeño exhibido por la oposición.

Paradójicamente, el PT pudo haber sido ser víctima de su propio éxito. El votante que consiguió transponer el umbral de la pobreza para integrarse a las filas de las clases medias brasileñas, tiene nuevas aspiraciones, mismas que dicho partido parece no satisfacer más. Las aspiraciones de esta nueva

²⁶ “La ajustada victoria de Rousseff provoca protestas que piden la intervención de los militares”, en *ABC*, Madrid, 3 de noviembre, 2014.

clase media, la denominada Clase C,²⁷ es decir, aquellos 35 millones de personas que salieron de la pobreza gracias a las políticas sociales de los gobiernos de Lula da Silva para conformar una nueva clase media emergente, un electorado que se ha hecho más crítico y cuyas prioridades han cambiado: tener acceso a Internet, una televisión de plasma, o un seguro de salud privado. Pero no sólo eso, las expectativas de esta nueva clase media tienen que ver no sólo con los bienes y servicios que ahora pueden adquirir, sino con la calidad de la salud, la enseñanza o el transporte que ofrece el Estado y que deja mucho qué desear. Dicho segmento paga más impuestos y demanda más del Estado y no le da igual, como en el pasado, votar por quien sea.

Dicho segmento reclama mejoras en la calidad de los servicios de transporte y rechaza las grandes inversiones en infraestructuras para la Copa del Mundo y las Olimpiadas, que no reflejan las prioridades de los brasileños, todo ello impregnado de un profundo rechazo a la política en general.

Ese electorado bien pudo haber dado la espalda al PT en esta elección. Máxime, ahora que se percata con la crisis económica que el ascenso prometido parece esfumarse, lo que lo divide entre su gratitud a Lula y la aspiración de ascenso social. La nueva clase media demanda sobre todo más y mejores servicios públicos, tal y como quedó de manifiesto en las multitudinarias protestas callejeras de 2013.

²⁷ El economista brasileño Marcelo Neri acuñó el concepto de “Clase C” para agrupar a la clase media brasileña con base en su nivel de ingresos. Pertenecen a esta clase las familias que tienen ingresos de entre 1 700 y 7 500 reales mensuales. Asimismo, dividió la estructura demográfica en otras cuatro clases: la A y la B (clases medias-altas y altas) y las D y E (medias-bajas y bajas). Véase Alfred P. Montero, *Brazil. Reversal of Fortune*, Cambridge, Polity Press, 2014, pp. 134-137.

HORIZONTES FILOSÓFICOS

LA “ENFERMEDAD” DE AMÉRICA LATINA:
CONJETURAS SOBRE EL CONTINENTE
EN EL CAMBIO DEL SIGLO XIX PARA EL XX

Regiane Gouveia

A comienzos del siglo xx, las teorías racistas se intensificaron con el desarrollo de las ciencias. El discurso científico fue utilizado para respaldar viejas teorías y justificar prejuicios que databan de mucho tiempo atrás. En ese contexto, el lenguaje médico fue ampliamente usado por intelectuales preocupados con el futuro de América Latina. La inestabilidad política,¹ la dependencia del capital extranjero y los problemas sociales, comunes a la mayoría de los países latinoamericanos en la

¹ Desde la primera mitad del siglo xix, los estados nacionales latinoamericanos venían consolidando su territorio; en las últimas décadas del siglo xix, esa cuestión todavía no estaba definida. Varios conflictos aludieron a algunos países del continente, guerras civiles y revueltas armadas se hacían presentes en el contexto americano, como la Guerra Grande (1843-1851) en Uruguay, así como la rivalidad caudillista entre federalistas y unitarios en Argentina durante las primeras décadas de la emancipación política. Brasil, desde la independencia, también enfrentó muchas revueltas, principalmente durante el periodo conocido como *regencial*. Además de grandes conflagraciones, en disputas por fronteras, como la Guerra de Paraguay (1860-1865), que involucró a Brasil, Uruguay y Argentina en una alianza contra Paraguay; y la Guerra del Pacífico (1879-1884), que resultó en la pérdida, para Chile, de parte del territorio peruano y la salida al mar de Bolivia. Noemí Goldman y Ricardo Salvatore [comps.], *Caudillismos rioplatenses: nuevas miradas a un viejo problema*, Buenos Aires, Eudeba, 2005; Marco Antonio Pamplona y Don H. Doyle [orgs.], *Nacionalismo no Novo Mundo: a formação dos Estados-nação no século xix*, Río de Janeiro, Record, 2008, p. 25.

época, hacían que proliferasen conjeturas acerca de la incapacidad del continente de incorporar la modernización y alcanzar el progreso.

En ese contexto, surgió una ensayística que buscaba analizar la realidad latinoamericana. Para ello, recurrió al paradigma de las ciencias naturales teniendo en cuenta que su desarrollo, desde mediados del siglo XIX, permitió que determinados criterios de las ciencias fueran utilizados para explicar al hombre y la sociedad. Aparecieron proposiciones en las que se utilizó el vocabulario médico que comparaba a América con un cuerpo enfermo, con diagnósticos mórbidos y pronósticos condenatorios. Tal modo de interpretar la realidad latinoamericana estaba relacionado con la autoridad que la ciencia adquirió en la época, cuya percepción fue de una forma de conocimiento neutro, empírico y confiable.²

Con base en esto, nuestro objetivo es analizar las proposiciones del venezolano César Zumeta, del brasileño Manoel Bomfim, del boliviano Alcides Arguedas y del peruano Francisco García Calderón, a partir de algunos conceptos presentes en determinadas obras. Estos autores influenciaron el pensamiento político latinoamericano a inicios del siglo XX; participaron en la vida política de sus países y emplearon la retórica del diagnóstico para analizar la realidad latinoamericana. Al adoptar el paradigma científico de las ciencias naturales, fortalecieron la idea de que América Latina era un “continente enfermo”.

El interés por la temática nace de la verificación de que existe en Brasil una cierta imprecisión de sus relaciones históricas con Latinoamérica. Es posible observar una cierta resistencia en pensar a Brasil como parte de esta porción del continente.³ En un artículo publicado en la *Revista Estudos Históricos*, Leslie

² Nancy Stepan, *“A hora da eugenia”: raça, gênero e nação na América Latina*, Río de Janeiro, Fiocruz, 2005, p. 75.

³ María Ligia Coelho Prado, *América Latina no século XIX: tramas, telas e textos*, vol. I, 2ª ed., São Paulo, EDUSP, 2004, p. 20.

Bethell analizó las relaciones entre Brasil y Latinoamérica a lo largo del siglo XIX e inicio del XX, y llamó la atención que ni los hispanoamericanos ni los brasileños consideraban a Brasil como parte de América Latina, por lo menos durante el siglo XIX y buena parte del XX. Al final del artículo, Bethell refuerza la idea de que Brasil no es parte de América Latina.⁴

Pasado más de un siglo,⁵ ese debate aún no está resuelto. Hace algunos años, María Ligia Coelho Prado señaló la dificultad de continuar la línea de estudios latinoamericanos en un país que insistía preferencialmente en Europa y Estados Unidos como modelos intelectuales, muchas veces ignorando lo que era producido aquí, su interfaz con ese otro ramo de la producción ibérica. La historia de Brasil y de los países hispanoamericanos, en muchos momentos, recorrió trayectorias paralelas –colonización ibérica, independencia política, formación de estados nacionales, gobiernos inestables, injerencia inglesa y norteamericana, democracia y ciudadanía frágiles, gobiernos populistas y dictaduras militares–. Creemos que analizar las interpretaciones de ciertos intelectuales latinoamericanos del cambio del siglo XX, en una perspectiva comparada, contribuiría para comprender algunas semejanzas y diferencias históricas existentes entre Brasil y los países de América Hispánica y, de cierta forma, contribuiría también para este debate.

La elección de los trabajos de cuatro autores, que a primera vista puede parecer aleatoria, se justifica por el hecho de que ellos demuestran diferentes modalidades de la recepción latinoamericana del racismo europeo en el cambio del siglo XX. No obstante, los autores compartieron matrices del pensamiento científico, identificaron diferentes puntos problemáticos en sus

⁴ Leslie Bethell, "O Brasil e a ideia de 'América Latina' em perspectiva histórica", en *Revista Estudos Históricos*, vol. XXII, núm. 44, Río de Janeiro, julio-diciembre de 2009, p. 314.

⁵ Medios del XX e inicios del XXI.

sociedades, o de manera más amplia, en el continente. Estas obras fueron escogidas por presentar cierta contemporaneidad, ya que fueron escritas en el transcurso de poco más de una década.

Así, buscaremos en el complejo tejido de las ideas racistas y positivistas comprender cómo Zumeta, Bomfim, Arguedas y García Calderón, al interpretar la realidad continental, o de sus países, acabaron fortaleciendo la idea de que América Latina era un continente enfermo y, al mismo tiempo, cuáles fueron las soluciones que estos autores aportaron para los problemas que identificaron.

A mediados del siglo XIX, el desarrollo de las nuevas ciencias —principalmente ligadas a la biología y a la medicina— se tornó seductor para la *intelligentsia* latinoamericana, en función de representar formas oportunas racionales de tratar el mundo social y natural, sin los inconvenientes de las consideraciones religiosas tradicionales.⁶ Los intelectuales latinoamericanos estudiaron entusiasmados los trabajos de destacados teóricos científicos europeos, como Augusto Comte, Hippolyte Taine, Herbert Spencer, Cesare Lombroso y Gustave Le Bon, entre otros. Y adoptaron la ciencia como una forma de conocimiento progresista.

En 1883, el austriaco Ludwig Gumplowicz (1838-1909) publicó *La lucha de razas*. En esta obra, la raza fue tomada como categoría explicativa primordial de todos los procesos humanos. El autor percibía que el destino de la humanidad era conducido por un constante combate entre las razas, cuyo resultado seguía una regla clara, el elemento étnico más poderoso sobresalía y luego imponía su dominio sobre los demás.⁷

Una década después, Gustave Le Bon publicó *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos* (1894), obra que ejerció una gran influencia en el pensamiento europeo y latinoamericano. En este libro, el escritor francés defendía que los caracteres psi-

⁶ Stepan, *op. cit.*, p. 50.

⁷ Ludwig Gumplowicz, *La lucha de razas*, Madrid, La España moderna, 1939, p. 362.

cológicos serían determinantes en las razas y, por tanto, la historia de un pueblo y su civilización derivaría de esos criterios.⁸

Estas concepciones contribuyeron a que, tanto la historia de Europa como sus tensiones políticas, fuesen poco a poco identificadas como provenientes de las luchas entre diferentes razas europeas.⁹ Diversas obras publicadas en ese periodo, al dialogar con esas ideas, procuraron señalar la superioridad anglosajona frente a los latinos. En *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* (1897), por ejemplo, el francés Edmond Demolins afirmó la inferioridad y decadencia de la "raza latina" y mestiza, en contraposición al desenvolvimiento material de los anglosajones.¹⁰

Por su parte, en Latinoamérica fueron recurrentes los análisis que utilizaron categorías raciales para explicar los fracasos de sus países frente a los países europeos y Estados Unidos, en miras de hacer previsiones sobre el futuro. Cabe recordar que, en la época, el escenario interno de los países latinoamericanos no era muy optimista. Disputas caudillistas promovían un estado de guerras civiles en varios países de América del Sur, creando inestabilidad política, además de problemas económicos, sociales y dificultades en la educación. Tal situación, en ocasiones, fue asociada por una parte de la intelectualidad del continente a la influencia moral y cultural recibida durante siglos de las naciones ibéricas, vistas como atrasadas y decadentes.

Las discusiones que envolvían a las "razas" aún permanecieron en el escenario político e intelectual latinoamericano y europeo en el cambio del siglo XIX al XX. Otras cuestiones, impuestas en el contexto latinoamericano, contribuyeron a re-

⁸ Gustave Le Bon, *Leis psicológicas da evolução dos povos*, Lisboa, Edição da Typografia de Francisco Luiz Gonçalves, 1910, p. 8.

⁹ Mónica Quijada, "Latinos y anglosajones. El 98 en el fin de siglo sudamericano", en *Hispania*, vol. LVII/2, núm. 196, 1997, p. 597.

¹⁰ Hugo Biagini, "Finales de siglo: contexto ideológico", en Leopoldo Zea y Adalberto Santana [comps.], *El 98 y su impacto en Latinoamérica*, México, FCE, 2001, p. 15.

forzar tales posiciones, como por ejemplo, la Guerra Hispanoamericana, en 1898, que fue capaz de promover al mismo tiempo, dos actitudes paradójicas. Si por un lado enfatizaban las proposiciones de que Estados Unidos era el representante de la raza anglosajona en América y el modelo a seguir, por otro, abría espacio para el fortalecimiento de una corriente que partía en defensa de la latinidad/*hispanidad*, y convertía a España en heredera directa de la cultura latina.

La polaridad entre las razas permitió acérrimas discusiones en el escenario político e intelectual, tanto en América como en Europa Occidental. En ambos continentes, intelectuales influidos por esas discusiones, defendieron o rechazaron a la raza latina y a la anglosajona, y contribuyeron a la creación y consolidación de estereotipos relativos a los pueblos originados de una u otra raza. En América Latina, esos debates inspiraron a intelectuales que, fundamentados en ideas racistas, procuraban diagnosticar la realidad latinoamericana. Nótese en ellos una apropiación en gran parte original de las tesis raciales, que intentan adecuarlas al contexto del Nuevo Mundo, una vez que ellas no podrían ser aplicadas en los mismos términos de América Latina, lo que significa una exclusión de la mayor parte de su población, teniendo en cuenta que ésta era biológicamente heterogénea.

Entre las principales estrategias trazadas en la época con el objetivo de promover una “limpieza racial” en el continente, a mediano y largo plazos, estaba la importación de inmigrantes europeos y el retorno de los descendientes de africanos a África. Además, se buscaba impedir la llegada de inmigrantes oriundos de lugares asociados a la barbarie y al atraso, lista en la cual los chinos ocupaban lugar destacado.¹¹ Tales propuestas guardaban relación con el hecho de que el racismo, cada vez más ratificado por la ciencia, había contaminado tan

¹¹ Thomas E. Skidmore, *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

fuertemente los discursos nacionalistas en el inicio del siglo XX, que era difícil resistir su influencia.¹²

En este contexto, el punto de las proposiciones racistas más recurrentes en América Latina fue organizado a partir del pensamiento positivista.¹³ Con la institucionalización¹⁴ del Estado a finales del siglo XIX, los intelectuales positivistas latinoamericanos asumieron la función de determinar el "contingente" nacional, lo que significó establecer los que estarían presentes y los que quedarían fuera del proyecto político. Indios, negros y mestizos estaban asociados a la idea de crisis y fracaso frente al progreso. Algunos intelectuales culparon a las personas de los pueblos por el atraso del continente, teniendo en cuenta que las percibían como incapaces de asimilar la ciencia y la tecnología.

La ensayística latinoamericana surgió así con una preocupación sociológica que buscó dar cuenta de esas "sociedades enfermas". Varios estudios, en esa misma línea, buscaban a través de un análisis histórico, político y sociológico del continente, explicar la situación en que se encontraban los países latinoamericanos. Proliferaron obras acerca de estas temáticas que, partiendo de matrices de pensamiento común, sobre todo ligadas a ideas racistas y a la filosofía positivista, procuraron comprender el origen de los males del continente y las posibilidades de alcanzar la civilización y el progreso.

El darwinismo social y la literatura médica fueron considerablemente empleadas en la definición de diagnósticos del continente. Eso sería utilizado para explicar que, si América Latina se encontraba ajena a los desarrollos oriundos de la modernización, una de las razones era porque su pueblo estaba enfermo. En consecuencia, el mestizaje fue condenado en

¹² Gary Gerstle, "Raça e nação nos Estados Unidos, México e Cuba, 1880-1940", en Marco Antonio Pamplona y Don H. Doyle [orgs.], *op. cit.*, p. 440.

¹³ Patricia Funes y Waldo Ansaldi, "Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana", 1991, p. 2. En www.catedras.fsoc.uba.ar/udishal.

¹⁴ Formación de una burocracia civil, con estabilidad económica y política.

muchos estudios. Como en el Nuevo Mundo, la colonización ibérica permitió la asimilación de indios y negros, reuniendo, según determinadas interpretaciones, los defectos de cada raza, el resultado habría sido, por tanto, un pueblo “degenerado”.

A pesar de ser una de las tesis más defendidas dentro de la ensayística latinoamericana, surgieron particularidades que encontraron otras razones, que no fue la mezcla de las razas, para la situación en América Latina. Si por un lado las ideas que circulaban en Europa fueron apropiadas para pensar la realidad latinoamericana, por otro, hubo varios “processos de seleção e remontagem de ideias e práticas de suas elaborações e alterações criativas por determinados grupos de pessoas em contextos institucionais, políticos e culturais específicos”.¹⁵

En ese sentido, buscamos analizar esa apropiación, aliada a las nuevas interpretaciones de esas ideas, a fin de comprender cómo las teorías racistas y la filosofía positivista influyeron en la producción intelectual latinoamericana y estimularon estudios que, en su mayoría, atribuyeron al continente una condición patológica. Cabe resaltar que, pese a tener un punto de partida en común y en diversos momentos las consideraciones de los autores se acercaron, al final, ellos tomaron caminos distintos para América Latina.

Cesar Zumeta¹⁶ publicó en 1899, en Nueva York, el folleto *El continente enfermo*,¹⁷ en el cual hace un breve análisis

¹⁵ Stepan, *op. cit.*, p. 11.

¹⁶ César Zumeta nació en el año de 1860 en Venezuela, de origen pobre, muy temprano quedó a los cuidados de una familia de buena posición. Tuvo la oportunidad de asistir a buenas escuelas e ingresar a la Facultad de Derecho. En 1883 publicó su primer opúsculo, que dedicó a Simón Bolívar. En el mismo año, incursionó en el periodismo colaborando para el periódico *El Anunciador*, de oposición al gobierno. En razón de eso, fue encarcelado y desterrado en Bogotá. Al regresar a Venezuela, fue preso nuevamente y se fue a Estados Unidos, donde pasó a formar parte de la redacción de *La América* (1884-1889). Su producción es vasta y fue publicada en diversos periódicos con variados seudónimos: Ignottus, Blumentha, Luis Ávila y Junius. Falleció en París en 1955.

¹⁷ Este folleto fue reeditado posteriormente en 1961, con compilaciones de varios artículos escritos por Zumeta a lo largo del siglo xx, formando una obra mayor con el mismo título.

del continente y propone alternativas para su desarrollo. Sin embargo, atribuye a América Latina una condición patológica y, a diferencia de sus contemporáneos, él no confiere tal condición a la conformación de su pueblo. Reconoce en el pasado de explotación colonial y en la injerencia de las potencias extranjeras (tanto la europea como la estadounidense), las razones de la difícil situación que presentan las repúblicas hispanoamericanas.

En su opinión, se aproximaba el momento de un conflicto general "de los imperios contra la libertad". Tal declaración estaba relacionada con la Guerra Hispanoamericana, en 1898. El escritor venezolano fue un entusiasta de la Independencia cubana, incluso mantuvo estrecha amistad con José Martí y otros revolucionarios. Con el resultado de la guerra de 1898, se tornaron evidentes los temores de Martí —que desde el final de la década de 1880 ya alertaba el peligro que Estados Unidos podría representar a la soberanía de las repúblicas latinoamericanas—, y que también fueron denunciados por Zumeta.

Zumeta temía que la desorganización política, las disputas y hostilidades entre las repúblicas latinoamericanas abriesen espacio para la intervención de las potencias extranjeras. De tal forma, buscó medios para que esas naciones se previniesen de tales peligros y estimuló principalmente el desarrollo de un ejército fuerte y la unidad entre los países de América Latina. Para él, era fundamental que estuvieran armados, pues solamente así conseguirían alejar las amenazas externas y garantizar la soberanía.¹⁸

Manoel Bomfim¹⁹ publicó la obra *América Latina: males de origem*, en 1905. El autor destaca sus impresiones durante su

¹⁸ César Zumeta, *Las potencias y la intervención en Hispanoamérica*, Caracas, Publicaciones de la Presidencia de la República, 1963 (Col. Venezuela Peregrina), p. 10.

¹⁹ Nació en 1868 en Aracajú, estudió Medicina en Bahía y en Río de Janeiro. Trabajó como médico en la Secretaría de Policía y después de abandonar la profesión, se dedicó a la educación. Fue profesor, diputado federal y también ocupó

estancia en Francia y enfatiza la imagen absolutamente negativa que los europeos tienen del otro lado del Atlántico,²⁰ así como los efectos perniciosos que tal imagen podría ocasionar. Bomfim hizo una génesis de la historia del continente para explicar el carácter de las metrópolis portuguesa y española y, al mismo tiempo, aclarar cómo habrían influido en la formación social, política y económica de los latinoamericanos.

Además, pretendía mostrar las razones para el atraso de las repúblicas sudamericanas que, en su opinión, tenían todos los medios para convertirse en naciones desarrolladas. Bomfim buscó en el pasado colonial las respuestas para el “atraso” en que esas repúblicas se encontraban, reveló una postura muy crítica en relación con España y Portugal, porque consideraba que habían vivido, desde el inicio, de forma “parasitaria”. Ese parasitismo, de acuerdo con el autor,²¹ habría traído consecuencias desastrosas no sólo para los pueblos colonizados, sino también para las dos naciones ibéricas. Al contrario de sus contemporáneos, que veían en la mezcla de razas a los principales responsables por el atraso de Latinoamérica, Bomfim atribuía esa situación a un pasado colonial, esclavista y parasitario que había dejado marcas profundas en la cultura de los latinoamericanos.

Alcides Arguedas²² publicó en Barcelona la obra *Pueblo enfermo* (1909), que le dio notoriedad entre los intelectuales his-

el cargo de secretario de Educación del Distrito Federal. En el mandato de Pereira Passos como prefecto de la ciudad de Río de Janeiro, Bomfim fue a Europa a estudiar psicología y pedagogía. Fue redactor de la *Revista Pedagogium* y profesor del Instituto de Educación de Río de Janeiro, en el cual además fue director. A lo largo de su vida, publicó obras acerca de diferentes áreas del conocimiento; su producción, en lo que concierne al análisis sociológico de la historia brasileña, se intensificó en los últimos cinco años de su vida. Murió en 1932.

²⁰ Manoel Bomfim, *A América Latina: males de origem*, 4ª ed., Río de Janeiro, Topbooks, 1993, p. 29.

²¹ *Ibid.*, 113.

²² Alcides Arguedas nació en 1879, en La Paz, Bolivia, proveniente de una familia de prestigio. Estudió Derecho en la Universidad de San Andrés, pero

panoamericanos y españoles. Después de su viaje a Europa, cuando entró en contacto más estricto con las teorías raciales, inició su reflexión respecto de Bolivia. Y buscó, a través de un profundo análisis sociológico, los elementos esenciales de la identidad boliviana.

Arguedas habría asumido la misión de identificar “los males que gangrenan el organismo de [su] país, y los cuales [...] no son exclusivos de él y sí muy generalizados no sólo en nuestros países hispano-indígenas”.²³ Para Arguedas, la geografía constituía un elemento importante para el desarrollo de un pueblo, pues una nación desprovista de litoral, como su país, cercado por la Cordillera de los Andes, imposibilitaba el contacto con otras razas e impedía que el “elemento étnico se renovase”. El autor citaba como ejemplo a Chile, Argentina y Uruguay que, en su concepción, ya demostraban una “homogeneidad envidiable” en lo que corresponde a su población.²⁴

El escritor boliviano consideraba que los mestizos traían los defectos de las razas que los componían. En el capítulo “De la sangre y el lodo en nuestra historia”, destacó que la preponderancia de la sangre mestiza en su país habría hecho que predominaran los defectos en la ética social, lo que impedía el perfeccionamiento moral del hombre boliviano. Arguedas percibía el fracaso de la sociedad americana en alcanzar el progreso, como consecuencia del “flagelo” que la raza hispá-

nunca ejerció la profesión. En Bolivia contribuyó para varios periódicos y revistas importantes como *Mundial* y *Revista de América*. Fue desterrado en 1905, debido a los ataques al presidente Ismael Montes (1904-1909), a través de los periódicos, razón por la que se trasladó a Europa. Actuó como diplomático en París y Londres. Cuando vivió en Francia, hizo amistad con el poeta nicaragüense Rubén Darío y el peruano Francisco García Calderón. Participó intensamente en la vida política de su país: fue diputado, senador y ministro. Publicó varios libros, principalmente sobre la historia de Bolivia.

²³ Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, Chile, Ediciones Ercilla, 1937.

²⁴ *Ibid.*, p. 62.

nica habría encontrado en el Nuevo Mundo. Tal flagelo, los indígenas, sería el responsable del atraso del continente.

Para este autor boliviano, no había que hacer nada de inmediato para resolver la situación de su país; solamente la regeneración de Bolivia, a partir de una revolución moral en su población, permitiría su desarrollo; sin un cambio en las costumbres, el país jamás experimentaría la modernización. Él no vislumbraba una transformación de la población que componía su país por medio de la inmigración europea, tal como fue defendida por muchos intelectuales en la época. En la concepción de Arguedas, tanto la condición geográfica como el hecho de que la mayoría de la población boliviana es de origen indígena, imposibilitaban ese proceso. Así, la transformación debería ocurrir en la moral y en las costumbres, pues esta sería la única alternativa para llegar a la solución: la regeneración de Bolivia, a partir de una revolución moral en su población.²⁵

En la obra *Las democracias latinas de América* (1912), Francisco García Calderón²⁶ lleva a cabo un análisis sociológico de América, donde estudia la formación de las sociedades americanas. Del mismo modo que Zumeta, Calderón considera que la unidad latinoamericana sería fundamental para la preserva-

²⁵ *Ibid.*, p. 220.

²⁶ Francisco García Calderón nació en Valparaíso, en 1883, en la época en que su padre, al ser presidente de Perú, se encontraba preso debido a la derrota en la Guerra del Pacífico (1879-1883). En función de las dificultades encontradas para bautizar al niño como peruano, su familia se trasladó a Buenos Aires, donde Sarmiento fue su padrino. Después de eso, la familia se estableció en Francia, hasta 1889, cuando regresaron a Lima. Estudió en la Universidad de San Marcos. Terminó sus estudios de Letras en 1903. En 1906, después de la muerte de su padre y debido a problemas de salud, se trasladó con su familia a París, donde actuó como canciller de la Legación de Perú. Entre 1907 y 1912 produjo intensamente obras al respecto de Perú y de América Latina, publicadas en España, Francia y Perú. Años después regresó a su país, con la salud disminuida. En 1848 fue internado por problemas psiquiátricos en la Casa de la Salud Víctor Larco Herrera, cercano a Lima, donde permaneció hasta su muerte en 1953.

ción de su soberanía y determina las regiones que en su opinión deberían unirse. Ya que para él, fue a través de la unión entre las regiones norteamericanas que Estados Unidos alcanzó el poder y progreso en el que se encontraba, y solamente la unidad entre las repúblicas latinoamericanas permitiría que éstas se resistieran a la intervención del "coloso del norte".

Para el autor, el "problema de la raza" en el continente explica "el progreso de algunos pueblos y la decadencia de otros"²⁷ y atribuye a las dificultades que ciñen a América Latina, la complejidad de las razas y el mestizaje entre varias sangres. En ese sentido, para García Calderón hay una relación entre el crecimiento de la riqueza y la consolidación del orden interno en países como Argentina, Chile y Uruguay, donde el número de los negros era menor y además había un intenso flujo migratorio europeo. Ya en Cuba, Santo Domingo y algunos lugares de Brasil, donde los descendientes de africanos eran los grupos numéricamente más expresivos, los desórdenes prevalecerían.

El escritor peruano condenaba el mestizaje con los negros, responsabilizándolo de la "degeneración" de determinados lugares en América Latina. Entretanto, valoraba el mestizaje entre blanco e indio, que concebía como el verdadero americano.²⁸ García Calderón partía de las consideraciones racistas europeas sobre el Nuevo Mundo, principalmente las concepciones de Le Bon, y trazaba un difícil diagnóstico de las posibilidades de desarrollo latinoamericano. Él presentaba como solución para "el problema de las razas" la intensa migración europea que traería sus tradiciones y costumbres civilizadas, permitiendo así que, en algunas generaciones, las nuevas poblaciones estuviesen aptas para alcanzar el progreso y la modernización.

²⁷ Francisco García Calderón, *Las democracias latinas de América. La creación de un continente*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, p. 193.

²⁸ *Ibid.*, p. 196.

Cesar Zumeta escribió *El continente enfermo* en el periodo inmediatamente posterior al final de la guerra de independencia cubana, y en el momento en que la política imperialista estadounidense se tornaba más evidente. Por esto, el autor resaltó la necesidad de que los pueblos hispanoamericanos se protegieran frente a las potencias, pues consideraba que éstas conspiraban contra la independencia de los países del continente. Otro factor relacionado con esa preocupación se refiere a la difícil situación en la cual Venezuela se vio envuelta, misma que evidenció las relaciones internacionales desiguales entre su país y otras potencias: en 1898, se discutía un arbitraje por los territorios en disputa con la Guayana Inglesa. En este proceso no fue reconocido, internacionalmente, el derecho de Venezuela de nombrar sus propios árbitros.²⁹

Ya Arguedas escribía en un momento en el que las consecutivas derrotas bolivianas en los conflictos sudamericanos, desde el siglo anterior, hacían que el sentimiento nacional se encontrara avalado. A pesar de que la Guerra del Pacífico ocurrió entre 1879 y 1883, fue hasta 1904 que se firmó el tratado que oficializaba la pérdida de la salida al mar de Bolivia, en beneficio de Chile (además de la pérdida de importantes yacimientos de Nitrato). Asimismo, en el inicio del siglo XX se definió la cuestión de Acre (territorio vendido a Brasil); eso llevó nuevamente a una amputación del territorio boliviano. No es raro, por tanto, que Arguedas identificara en la historia, la sociedad y política de Bolivia los peligros que la circundaban.

Perú, igualmente sufrió con el resultado de la guerra, cediendo importantes territorios para Chile, como la provincia de Tarapacá (definitivamente) y, por diez años, Arica y Tacna. Los análisis acerca de las posibilidades de transformación del

²⁹ Carolina Guerrero, "La reacción positivista al imperialismo intelectual en el pensamiento político de Venezuela del 98", en Zea y Santana [comps.], *op. cit.*, pp. 55 y 56.

país en ocasiones apuntaban a la concentración del elemento étnico, como responsable del atraso peruano. En consecuencia, fue aprobada la Ley de Inmigración en 1893, que es diferente de las anteriores,³⁰ y no pretendía resolver el problema de mano de obra, como en la época del guano, pero sí traer inmigrantes con las virtudes de la raza blanca. Sin embargo, esta estrategia no alcanzó los objetivos esperados, ya que Perú no fue tan atractivo para los inmigrantes europeos, como Argentina, Brasil y Chile, en la misma época.³¹

Brasil siguió una trayectoria distinta de las repúblicas hispanoamericanas después del proceso de independencia que no llevó a una ruptura con la monarquía portuguesa y, comparado con sus vecinos, aún experimentó una estabilidad política a lo largo del siglo XIX.³² No obstante, las décadas de 1870 y 1880 fueron marcadas por reformas y cambios, como la abolición de la esclavitud y la proclamación de la república. A pesar de eso, para Bomfim, la república no fue capaz de superar la herencia colonial, al hacer permanente la misma dinámica del periodo anterior.³³ Para él, si antes el Estado explotaba la nación en beneficio de Portugal, a partir de 1889, la explotación ocurre en beneficio de las oligarquías.

En aquella época, se tornó común la idea de que los conceptos y los términos de las ciencias naturales podrían ser apli-

³⁰ Desde 1849, Perú recibía un gran contingente de población china, llamada "coolíes", para sustituir el trabajo esclavo en la agricultura y en las islas guaneras. En ese periodo, Perú sufría con la escasez de mano de obra, dado que las difíciles condiciones ambientales, aislamiento y enfermedades en las minas guaneras, alejaban a los trabajadores peruanos. La solución encontrada fue la importación de trabajadores chinos, que hasta 1874 llegó a representar casi 4% de la población. Carlos Contreras y Marcos Cueto, *Historia del Perú contemporáneo: desde las luchas por la independencia hasta el presente*, Lima, IEP/PUCP/Universidad del Pacífico/CIUP, 2013, p. 141.

³¹ *Ibid.*, p. 190.

³² Sin embargo, hubo conflictos en el periodo conocido como *regencial*.

³³ Ronaldo Conde Aguiar, *O Rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, Río de Janeiro, Topbooks, 2000, p. 443.

cados para el análisis social. Eso guarda relación con el hecho de que la sociedad era percibida como un organismo vivo, por tanto, propenso a la enfermedad. Por lo tanto, los problemas sociopolíticos fueron asociados a las enfermedades. En ese sentido, identificar las causas y síntomas de éstas permitiría curar al “organismo” enfermo y, consecuentemente, apartar a la sociedad de este estado de enfermedad.

En conclusión, los intelectuales latinoamericanos preocupados por sanar las enfermedades que padecía el continente, se empeñaron en buscar en la historia política, social, psicológica y moral la raíz de los males y a partir de eso, propusieron soluciones para la transformación. Sin embargo, hay aspectos comunes entre los análisis de los autores, que si bien atribuyen una condición patológica a América Latina, también tienen particularidades entre ellos. Si para Arguedas y Calderón la conformación social era el gran impedimento para el desarrollo del continente, para Zumeta la desorganización política era lo que colocaba en peligro la soberanía de las naciones, mientras que para Bomfim, el parasitismo ejercido por las metrópolis ibéricas habría sido el responsable de la difícil situación de Latinoamérica.

EL RACIOVITALISMO DE ORTEGA Y GASSET:
APORTES PARA EL ANÁLISIS DEL SER HUMANO
COMO ENTE UNITARIO¹

Roberto Mora Martínez

LAS REFLEXIONES DE ALCIDES ARGUEDAS
Y ENRIQUE LÓPEZ ALBÚJAR²

La primera experiencia que abordé con el objetivo de establecer la manera como el contexto social tiene presencia en las ideas de las personas, fue una investigación en la que estudié dos interpretaciones diferentes en torno de la humanidad de los indígenas andinos. La del boliviano Alcides Arguedas en su libro *Pueblo enfermo* (1909)³ y la del peruano Enrique López Albújar, quien escribió el libro *Cuentos andinos* (1928).⁴

Respecto a la concepción negativa de la humanidad de los indígenas, expuesta por Arguedas, fue de suma importancia

¹ No está de más señalar que el presente escrito se deriva de una investigación, en proceso, que versa sobre la Filosofía de la Historia de Joaquín Sánchez Macgrégor (1925-2008). Por ello, recupera ideas expuestas en coloquios y congresos que, además, requieren de mayor exposición y análisis.

² Una primera versión de esta parte se presentó en el escrito "Alcides Arguedas y Enrique López Albújar: el problema de la empatía", en Carlos Huamán y Begoña Pulido [coords.], *Más allá de las fronteras. Representaciones literarias del mundo andino peruano-boliviano*, México, CIALC-UNAM, 2015.

³ Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, La Paz, Bolivia, Librería Editorial GUM, 2008, 397 pp. Este libro reproduce la tercera edición de 1925.

⁴ Enrique López Albújar, *Cuentos andinos*, prólogo de Luis Fernando Vidal, Lima, Peisa, 2010, 135 pp.

contextualizar la situación social que experimentó, donde resaltó un dato de suma importancia, los hechos de Mohoza en 1899, cuando indígenas aymaras asesinaron a 130 soldados criollos e incluso cometieron actos de antropofagia. Dichas acciones condujeron a que se les entablara un juicio y un estudio de antropometría racial, el cual se practicó a 111 aymaras y a 75 quechuas, por parte del francés Guillaume. Los resultados de dichas investigaciones fueron comentadas por Artur Chervin en 1907.⁵

En este punto es oportuno anotar que las características físicas y de comportamiento, resultado de las investigaciones, se asemejan a lo expresado por Arguedas con referencia en los indígenas, por lo cual, es posible expresar que dichas ideas se mantuvieron en el ambiente intelectual, pues recordemos que fueron expresadas por un grupo de investigadores europeos, que reforzó una concepción negativa, heredada desde la Colonia.

Por otra parte, Enrique López Albújar, siendo juez, experimentó una serie de juicios injustos cometidos en contra de los indígenas, los cuales fueron plasmados en forma de cuentos. Sin embargo, este autor expresó algunas ideas en tono positivo, por ejemplo, habló de su belleza y tenacidad en los empleos.

Un dato que considero fundamental es que, en la dedicatoria a sus hijos, López Albújar apuntó que sus escritos los realizó en horas de dolor, cuando: “un grito de la rebeldía de mi conciencia puso mi corazón en el engranaje de la disciplina judicial y durante noventa días tuve que soportar el suplicio de la trituración y el asqueroso gesto de malicia con que las gentes ven siempre a los que yerran o caen”.⁶

⁵ Cfr. María del Pilar Mendieta Parada, “De la alianza a la confrontación: Pablo Zárate Wilka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia”, Lima, 2007, 493 p. (Tesis de doctorado en Ciencias Sociales con Mención en Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado, Universidad Mayor de San Marcos).

⁶ López Albújar, *op. cit.*, p. 9.

El objetivo de presentar dos visiones diferentes sobre la humanidad de los indígenas y evitar caer en el lugar común de una concepción negativa y una positiva, obedece a la necesidad de establecer cómo la experiencia personal es fundamental para conocer la manera en que se recuperan las ideas que flotan en el contexto social. De tal modo que para comprender por qué surgieron dos visiones, opuestas sobre la humanidad de los indígenas, es necesario abordar el tema de la empatía, pues esta capacidad humana es fundamental para establecer una propuesta humanista, que contribuya a conformar un mundo más humano abierto a la diversidad.

SOBRE LA EMPATÍA

Un aspecto que es importante destacar en torno al tema de la empatía es que si las personas son capaces de apreciar la experiencia de vida, los sueños, anhelos, decepciones y dolor de otra(s) persona(s), y colocarse en su lugar, esto es, sentir e incluso pensar de manera semejante al otro, se debe a que esa capacidad es inherente a su naturaleza humana.

Para exponer en qué consiste la empatía, encontré una definición en la que se resume de manera interesante lo que en otros trabajos, más extensos, se expone como un proceso para establecer la empatía. Así,

es necesario que se dejen a un costado los juicios morales y los fenómenos de raíz afectiva (simpatía, antipatía); de tal modo que se pueda tener una actitud comprensiva pero no de compasión frente a la circunstancia del otro. Consiste en el esfuerzo de carácter objetivo y racional para llevar a cabo un proceso de comprensión intelectual que permita entender los sentimientos del otro.⁷

⁷ En <http://definicion.de/empatia/#ixzz2y2zvBJl5> (fecha de consulta: 5 de abril, 2014).

A pesar de las buenas intenciones y, seguramente, razonamientos que se esgrimieron para establecer la definición anterior, considero necesario señalar que es imposible para el ser humano dejar de lado o neutralizar sus emociones, esto es, no considerarlas para establecer juicios morales y razonamientos.

En este punto, es de suma importancia señalar las bases para exponer al ser humano como ente unitario, en tanto compuesto por emociones, racionalidad, así como espíritu. Para ello es necesario citar al antropólogo Christoph Wulf, quien ha destacado lo valioso que es para el ser humano la transmisión cultural. Así, escribe que: “El cuerpo se encuentra en el centro de los procesos de aprendizaje con los que los hombres transforman su entorno”.⁸ En este sentido, los seres humanos poseen una especial característica de aprendizaje mimético, por su capacidad de identificarse con otra persona, un ejemplo son los niños, que tienen un enorme deseo de asemejarse al adulto.

La facultad mimética le brinda al ser humano la capacidad de participar en los procesos y productos culturales. Así, desde los “tempranos procesos de intercambio, los niños también aprenden sentimientos. Aprenden a suscitarlos en relación con otras personas y también en los otros”.⁹ De tal modo que son procesos sensoriales referidos al cuerpo que tiene memoria. Para Wulf, en algunas teorías antropológicas, se investiga cómo algunos colectivos humanos, a través de “una determinada concepción del mundo, crean ciertos sentimientos y sensaciones corporales”.¹⁰

En este punto es necesario señalar que la memoria corporal se conforma con datos de los que no siempre somos conscientes; emociones y sentimientos constituyen algunos aspectos.

⁸ Christoph Wulf, *Antropología, historia, cultura, filosofía*, trad. de Daniel Barreto González, Barcelona, Anthropos/UAM, 2008 (Pensamiento crítico/Pensamiento utópico, 174), p. 17.

⁹ *Ibid.*, p. 182.

¹⁰ *Ibid.*, p. 168.

Así, nuestro cuerpo se puede expresar debido a que forma parte de un sistema psicofísico. Desde los primeros contactos, los niños imprimen en su cuerpo sensaciones físicas como emocionales, por lo que su mundo afectivo “comenzará a poblarse, las necesidades se transformarán en deseos, los deseos en posibilidades o frustraciones”,¹¹ incluso, en odios, prejuicios, etcétera.¹²

El hecho de que amplios sectores de la población no hayan podido experimentar un proceso empático con los miembros de las etnias originarias, no impide que se pueda lograr con otro tipo de personas. Por ejemplo, se puede despreciar a un indígena, pero es posible sentir empatía con otras personas, como algún indigente, una mujer o cualquier persona de los llamados grupos vulnerables.

Una posibilidad de generar empatía que promueva un cambio de actitudes que vaya transformando el sentir y el pensar, se encuentra en la exposición de la sabiduría de las naciones originarias, en las cuales se puede vislumbrar la concepción

¹¹ Véase Gonzalo Retamal Moya. En <http://www.leonismoargentino.com.ar/INST434.htm> (fecha de consulta: 30 de octubre, 2014).

¹² Un punto de suma importancia consiste en buscar una explicación sobre por qué el ser humano posee o desarrolló la capacidad de la empatía. Un primer aspecto que considero necesario destacar es que el primatólogo Frans de Waal señala que la moral humana tiene dos pilares: 1) reciprocidad y justicia y 2) empatía y compasión que son el resultado del proceso evolutivo de las especies, debido a ello, también están presentes en el comportamiento social de los simios. Sin embargo, como ya señalé, a pesar de que colaborar, ayudar, empatizar, forma parte de la condición humana, no siempre se ayuda a otro(s) ser(es) humano(s).

La capacidad de decisión sobre ayudar o no se debe a que el ser humano se encuentra más libre o autónomo de las determinaciones biológicas (ya sea que se les llame instintos o pulsiones), por lo cual, es imposible determinar su conducta. En este sentido, es oportuno citar al genetista Matt Ridley, quien señala que no sólo los genes guían o determinan la conducta humana, sino que es “la naturaleza por vía del ambiente (*Nature via Nurture...*). Los genes están concebidos para dejarse guiar por el entorno”. Matt Ridley, *Qué nos hace humanos*, 2ª reimp., trad. de Teresa Carretero e Irene Cifuentes, México, Taurus, 2010 (Pensamiento), p. 12.

unitaria del ser humano. Esto es, el ser humano como ente indivisible, conformado por las emociones, lo racional e incluso lo espiritual (o alma).

LA SABIDURÍA INDÍGENA Y LA UNIDAD HUMANA¹³

Hay sectores de la población que se han mantenido distanciados o poco interesados en las culturas originarias, en ese sentido es importante exponer algunas breves ideas sobre la sabiduría indígena. Cito a Miguel Hernández¹⁴ quien, en su tesis doctoral sobre la filosofía de los pueblos originarios, específicamente mayas, nahuas, quechuas y aymaras, puntualiza la manera de concebir al ser humano así como su relación con el mundo en torno de:

la introspección del hombre maya sobre sí mismo, como una filosofía moral y la concepción de la naturaleza, está entendida en el *sba balumil* (sobre la tierra), en *náhuatl* en el *tlaltícpac* (sobre la tierra), y en el inca es la *pacha* o *Pachamama* (la madre tierra). En este mundo, la tierra es donde todos perecen: el maya dice que en toda obra divina en el mundo es natural la temporalidad; para el *náhuatl* es por el tiempo del *Ollin Tonatiuh*, el Sol en movimiento, y en el inca es por ser la obra de *Janajpacha* (Dios del cielo), el *Inti*-Sol, que el sujeto fue destinado a la temporalidad.¹⁵

Señala Hernández que el ser humano de la cultura maya considera en primer lugar la materia, pues debido a ella se constituye

¹³ Una primera versión de esta sección se expuso en la ponencia "Romper con la razón ilustrada: una propuesta para generar empatía con las naciones originarias", en el Segundo Coloquio Internacional de Psicología Social Comunitaria en Nuestra América, que se llevó a cabo en el Auditorio Leopoldo Zea del CIALC-UNAM, el 21 de noviembre, 2014.

¹⁴ Miguel Hernández, *El concepto de hombre y el ser absoluto en las culturas Maya, Náhuatl y Quechua-Aymara*, México, 2013 (Tesis de doctorado en Filosofía, FFYL-UNAM).

¹⁵ *Ibid.*, p. 7.

el cuerpo que lleva a cabo una actividad física y mental, por lo que, la psicósomática constituye la base de reflexión.¹⁶

El maya “comprende la pre-existencia, su existencia y la de las cosas del mundo”¹⁷ como un conjunto relacionado en el que todas las cosas tienen corazón, por lo cual, existencia y corazón ofrecen valores de igualdad que posibilitan el respeto de ambos reinos. Así, este pueblo para organizar su sapiencia, utiliza el sentir del corazón, con lo que conforma la sabiduría moral y el conocimiento de la naturaleza en su saber general.

En lo referente al conocimiento logrado por el inca, la fuente de su sabiduría radica en la naturaleza donde vive, es decir, el “inca tiene una sabiduría de sentir lo que hace en la vida, aunque no menciona el *sonjo* (corazón), sólo por escuchar la expresión se sabe que proviene del corazón”.¹⁸

Para actualizar las ideas de los pueblos originarios, Hernández entrevistó al pensador andino Carlos Huamán, quien apunta que en el pensamiento occidental:

la razón es el pensamiento correcto, pero sin la intervención del corazón, por ello el pensar es algo seco, por la carencia de lo sensible. Es diverso para formar acuerdos entre las personas en el intercambio de ideas por su estilo de pensar la vida. En cambio, el hombre quechua utiliza la razón con el corazón, que le funciona mejor en la acción de pensar. Por ejemplo, la razón debe ser sensibilizada para ver la naturaleza, el color de las plantas, el movimiento del aire, el nacimiento del Sol por las mañanas y ver las cosechas siempre positivas. Para hablar de las cosas es con la razón y el corazón, con el buen sentido de trabajar y comunicarse con la naturaleza, un trato común a través de pensar las cosas en el entorno.¹⁹

¹⁶ No de manera individual, sino en convivencia con otros seres humanos.

¹⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹⁸ *Ibid.*, p. 265.

¹⁹ *Ibid.*, p. 64.

En las citas sobre la sabiduría indígena, he resaltado los pasajes en los que se destaca la importancia de la relación del intelecto con los sentimientos, por ello, sentir y pensar experimentando la naturaleza a nuestro alrededor son los factores que contribuyen a generar el conocimiento. De este modo, la vida del indígena está emparentada con el mundo, con la madre tierra.

Destacar la relación que guardan intelecto, sentimiento y naturaleza son aspectos que se relacionan con la experiencia del mundo, pero como en la actualidad, la visión de numerosos seres humanos está mediada por la visión utilitarista neoliberal, es necesario recuperar otras concepciones que nos permitan sensibilizar a los seres humanos con las experiencias de sus congéneres de otras culturas.

Para comprender con otras bases la propuesta del ser humano como unidad de razón, emociones y espíritu, es posible citar al filósofo hispano José Ortega y Gasset, quien destaca la importancia de emplear el sentido de una razón al servicio de la vida.

EL RACIOVITALISMO DE ORTEGA Y GASSET

En *El tema de nuestro tiempo*,²⁰ Ortega y Gasset sustenta su propuesta raciovitalista,²¹ y otros temas, como el de las generaciones,²² así como la importancia de conocer y emplear las

²⁰ José Ortega y Gasset, “El tema de nuestro tiempo”, en *Obras completas*, 1917-1925, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus/Santillana, 2004, t. III.

²¹ Ortega y Gasset dotó con distintas nominaciones a su teoría de la “razón vital”, “doctrina de la razón histórica”, “doctrina de la razón viviente”, “raciovitalismo”.

²² Cada generación se caracteriza por compartir una especial sensibilidad, acometiendo la tarea que ha sido prefijada por un sistema, el cual “pretende ser verdadero; esto es, reflejar con docilidad lo que las cosas son. Pero sería utópico y, por lo tanto, falso suponer que para lograr su pretensión el pensamiento se rige exclusivamente por las cosas, atendiendo sólo a su contextura. Si el filósofo se encontrase sólo ante los objetos, la filosofía sería siempre una filosofía

ideas precedentes para evitar los equívocos en el filosofar, lo que posibilita la comprensión sobre variaciones en las reflexiones filosóficas.

Es posible señalar que al entender la diversidad de opiniones sobre la realidad es porque “la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación, de dependencia entre las diversas clases de hechos”.²³

De tal modo que, entre las clasificaciones de las creaciones humanas, las transformaciones industriales o políticas, dependían de las ideas sobre preferencias morales y estéticas. Asimismo, ideología, gusto y moralidad son, a su vez, consecuencias de la sensación radical ante la vida, en su total integridad, lo que el filósofo denomina como “sensibilidad vital”, la cual debería actuar sobre cada generación. Así, en otro modo de ordenar las ideas, Ortega y Gasset señala que la sensibilidad vital es la que da origen a las preferencias morales y estéticas y éstas, a su vez, son las que se encuentran en la base de las transformaciones industriales y políticas.

La verdad al reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. “Más la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como ‘verdad’ la que adoptaba en cada caso”.²⁴ Por tal motivo, señaló que era necesario “renunciar” a la idea, según la cual “la realidad se deja captar por el ser humano”.²⁵

Entonces, es el ser humano el centro de las determinaciones y por ese motivo, Ortega y Gasset se dedicó a reflexionar en torno a cuál sería un marco adecuado para analizar las características

primitiva. Mas junto con las cosas halla el investigador los pensamientos de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas, senderos innumerables de exploraciones previas”, p. 561.

²³ *Ibid.*, p. 562.

²⁴ *Ibid.*, p. 572.

²⁵ *Loc. cit.*

que poseen cada una de las particularidades que el individuo debe valorar al momento de tomar una decisión. El filósofo hispano revisó las bases generales de las posturas relativistas así como de las racionalistas. De las primeras, apuntó que no hay más que verdades relativas a la condición de cada sujeto. Por otra parte, el racionalismo para salvar a la verdad renuncia a la vida, por lo que ésta y razón quedaron separadas.

Para sustentar su explicación sobre la manera como en el racionalismo la vida y la razón quedan separadas, Ortega y Gasset citó la cuarta meditación de Descartes, en la que él se pregunta y responde:

¿De dónde nacen, pues, mis errores? Del hecho solamente de que, siendo más amplia la voluntad que el intelecto, no la retengo dentro de ciertos límites, sino que la aplico aun a lo que no concibo, y, siendo indiferente a ello, se desvía fácilmente de lo verdadero y lo bueno; de esta manera me equivoco y peco.²⁶

Para Ortega y Gasset, los errores vienen de la voluntad no contenida y nunca del intelecto. Por lo tanto, de no ser por la voluntad, desde el primer ser primordial se hubiese descubierto la verdad o verdades que son asequibles, sin variedad de opiniones, leyes, costumbres, por lo que no se hubiese suscitado la historia; pero como la hay, entonces no queda más que atribuirlo al pecado de la voluntad. Sin embargo, ello indicaría que la historia sólo sería de los errores humanos, sin considerar los aciertos, lo cual sería una actitud antihistórica, antivital.

El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre. Que estas últimas consistían en procesos

²⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas* (1641), trad. de José Antonio Mígués, Santiago, Escuela de Filosofía de la Universidad Arcis, S.F. En http://www.rosariosantodomingo.edu.co/contenido/tarea_2628.pdf (fecha de consulta: 25 de octubre, 2014), p. 35.

espaciales, corpóreos, y aquélla no, es una diferencia nada importante para nuestro tema [...]. Un juicio es una porciúncula de nuestra vida; una volición, lo mismo. Son emanaciones o momentos de un pequeño orbe centrado en sí mismo: el individuo orgánico. Pienso lo que pienso, como transformo los alimentos o bate la sangre mi corazón. En los tres casos se trata de necesidades vitales. Entender un fenómeno biológico es mostrar su necesidad para la perduración del individuo, o, lo que es lo mismo, descubrir su utilidad vital. En mí, como individuo orgánico, encuentra, pues, mi pensamiento su causa y justificación: es un instrumento para mi vida, órgano de ella, que ella regula y gobierna.²⁷

Así, para Ortega y Gasset es necesario avanzar sobre las posturas relativistas y racionalistas. Considera necesario apuntar que la tendencia individual de abordar lo que las cosas son, es de carácter verídico, por lo que los equívocos confirman el carácter fidedigno de la existencia de dicha tendencia. Por lo tanto, los errores no anulan el proceso de pensamiento. En este sentido, la voluntad y las voliciones constituyen una emanación, esto es, un impulso que asciende de las profundidades orgánicas. Debido a que el querer es siempre un querer hacer algo, en las voliciones se manifiesta de manera clara el pulso vital del individuo, por lo que incluso la lógica, la física, parten del impulso vital del individuo.

La objetividad a la que se sujetan las creaciones humanas se sustenta en pensar y expresar algo sobre la verdad, a pesar de que haya equívocos. Así lo escribe, “no puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos, sino pienso la verdad”.²⁸ En esta última cita, incluir las necesidades corporales, obedece a lo importante que es para la reflexión filosófica sobre la verdad, el considerar valiosa la propia existencia humana.

²⁷ Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 579.

²⁸ *Ibid.*, p. 580.

Así, las funciones vitales que cumplen leyes objetivas, que llevan como condición el amoldarse a un régimen transvital, son cultura. No obstante, la cultura para Ortega y Gasset consiste en ciertas actividades biológicas, “las cuales, no son ni más ni menos biológicas que la digestión o la locomoción”.²⁹

Al aceptar la importancia de la vida por sí misma, para el filósofo, el espíritu es una cualidad que poseen unas cosas y otras no. Aquellas que lo poseen, es por el valer en sí, ello hace que se las prefiera por encima de la vida misma que las produce. Sin embargo, apoyándose en G. Simmel, apuntó que la vida es “más que vida; en ella, lo inmanente es un trascender más allá de sí misma”.³⁰

En Ortega y Gasset, no sólo la cultura partía de las actividades biológicas, incluso la vida espiritual era un repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital.

Esta capacidad de sentir, de pensar la justicia y de preferir lo justo a lo injusto, es por lo pronto, una facultad de que el organismo está dotado para subvenir a su propia e interna conveniencia. Si el sentimiento de la justicia fuera pernicioso al ser viviente o, cuando menos, superfluo, habría significado tal carga biológica que la especie humana hubiera sucumbido.³¹

Para Ortega y Gasset, los mecanismos internos humanos impulsan a preferir lo justo o bueno: “ha sido un error incalculable sostener que la vida, abandonada a sí misma, tiende

²⁹ En este punto considero necesario señalar que Ortega y Gasset no anticipó ninguna idea sobre los aspectos que posteriormente se han estudiado en la neurociencia, al señalar cuáles son las secciones del cerebro que se activan cuando el ser humano lleva a cabo determinadas acciones o decisiones. En ese sentido, lo importante en este trabajo consiste en señalar que, el filósofo hispano no estaba desencaminado cuando afirmaba que las creaciones humanas formaban parte del impulso vital de los individuos.

³⁰ Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 581.

³¹ *Ibid.*, p. 582.

al egoísmo, cuando en su raíz y esencia es inevitablemente altruista”.³²

Cultura y vida se necesitan sin supeditación alguna, por ello señaló el filósofo que en la década de los veinte del siglo pasado, la psicología, la biología y la teoría del conocimiento replantearon sus posturas sobre lo humano. Así, “el sujeto, ni es un medio transparente, un ‘yo puro’ idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones”.³³

Es así que, Ortega y Gasset propone otra manera de concebir la actividad humana. Utiliza como ejemplo la función de un cedazo o retícula, cuya función consiste en dejar pasar unas cosas y retener otras, por ello las selecciona sin deformarlas.

La función que cumple el ser humano frente al cosmos y la realidad que le circunda es semejante a la retícula. La función individual es selectiva, deja pasar ciertos elementos de la realidad cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible, por lo cual, lo no percibido queda fuera. El ejemplo claro está en sonidos y colores que el ser humano no percibe, lo que es diferente a que no existan, tal como los rayos ultravioleta o infrarrojos.

La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano receptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, retícula con la que pueden establecer ciertas verdades, quedando negados para otras.³⁴

Finalmente, señala el pensador hispano, cuando dos seres humanos ven un mismo paisaje, observan cosas distintas, por

³² *Ibid.*, p. 601.

³³ *Ibid.*, p. 612.

³⁴ *Ibid.*, p. 613.

sus diferentes situaciones; no es deformación sino organización. “Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, todos tienen su puesto determinado en la serie histórica”,³⁵ porque cada uno es insustituible para el descubrimiento de la verdad.

VALORACIÓN SOBRE EL RACIOVITALISMO ORTEGUIANO
(A MANERA DE CONCLUSIONES)

Para relacionar las ideas de Ortega y Gasset con las ideas de la necesidad de generar empatía con los(as) integrantes de las etnias originarias, considero importante señalar que la teorización orteguiana está destinada a construir una visión histórica y vital sobre los seres humanos.

La voluntad y las voliciones constituyen una emanación, un querer, el cual es siempre un querer hacer algo, siendo notorio que las decisiones tomadas han surgido de los propósitos concurrentes, uno de éstos ha parecido el mejor. Así, para Ortega y Gasset el querer está asociado con “el querer hacer lo mejor”.

Por ello escribe:

Nace, pues, la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva; la sensibilidad jurídica, orgánicamente, no tiene, por lo pronto, más ni menos valor que la secreción pancreática. Sin embargo, esa justicia, una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente.³⁶

Con base en la idea de la justicia, Ortega señala que la idea de lo justo debe ser cumplida, aunque no le convenga a la vida:

³⁵ *Loc. cit.*

³⁶ *Ibid.*, p. 582.

sólo estamos satisfechos con nosotros mismos, sólo hemos querido plenamente y sin reservas, cuando nos parece habernos adaptado a una norma de la voluntad que existe independientemente de nosotros, más allá de nuestra individualidad.³⁷

La propuesta orteguiana, según la cual el ser humano se guía hacia una convivencia más justa, debe ser confrontada con las diversas experiencias cotidianas, en estas se destaca el desprecio que algunas personas sienten sobre la humanidad de los indígenas.

En este punto, es interesante recordar las palabras de Carlos Huamán, quien señaló que la razón era el pensamiento correcto, pero sin la intervención del corazón, las reflexiones se convertían en algo seco, en otras palabras, insensible y crítico hacia otras culturas.

Es conveniente puntualizar que si efectivamente las personas desean concretar un mundo más humano, esto no se podrá lograr con base en bellos postulados; se requiere de otras ideas que profundicen en la diversidad de actitudes humanas, principalmente, en aquellas que promuevan el conocimiento sobre el porqué surgen posturas egoístas, autoritarias, así como de rechazo a la humanidad de los indígenas o de cualquier otro grupo humano.

Finalmente, abordar otras ideas que aproximen a otra comprensión de diversos ámbitos de lo humano que promueven actitudes individualistas, contribuirá a emplear mejor las ideas de autores como Ortega y Gasset, así como de Miguel Hernández y otros pensadores que han postulado la unidad humana.

³⁷ *Ibid.*, p. 580.

ALGUNOS PROBLEMAS VIGENTES
DEL FILOSOFAR DE JOSÉ GAOS

Horacio Cerutti Guldberg

Agradezco mucho la posibilidad de participar en nuestro Coloquio, porque esto me permite compartir algunos aspectos de mi interminable investigación sobre la obra de José Gaos (1900-1969). Modifiqué el título inicial para subrayar la dimensión de problemas. Sólo me detendré en algunas dificultades vigentes que nos brinda el legado gaosiano. Lo relevante de nuestro Coloquio es que no sólo nos permite mostrar lo que venimos investigando, sino que nos retroalimenta con las valiosas críticas y comentarios de quienes participamos y formamos parte de nuestro Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. Y es que, sin diálogo no hay producción filosófica y, en general, podríamos decir que no hay ninguna producción intelectual relevante.

¿Podré alguna vez culminar mis estudios sobre José Gaos? No lo sé. Intuyo que no. Quizá nunca lo lograré del todo. Probablemente, por los paralelismos y diferencias con mi propia vida. No puedo olvidar que desde los sesenta del siglo pasado en que comencé a leerlo siempre sentí una cierta química, por así decirlo, con sus enfoques, reflexiones y legado. Cada vez accedo a más y mejores investigaciones sobre su obra, las cuales destacan y llaman la atención sobre sus interrogantes y pro-

puestas siempre sugerentes, provocativas, picantes. Recogerlas, absorberlas, digerirlas (¿antropofagia?), assimilarlas, adaptarlas e intentar rebasarlas y hasta ¡superarlas! Resulta un desafío al que no he podido renunciar durante años, los cuales han transcurrido cargando con el intento de hacer nuestra (mi) propia tarea, siempre acompañados por el maestro transterrado.

En un breve y conciso “Prólogo” a una antología de Gaos, decía, con su sutileza característica en mayo de 1990 desde Tlalpan, la querida Elsa Cecilia Frost (1928-2005):

Enfrentarse a la obra de José Gaos es —para quienes fuimos sus discípulos— empresa difícil y riesgosa. Y no tanto porque (aunque así pudiera pensarse) el cariño o la gratitud nos lleven a cerrar los ojos ante posibles omisiones o errores, sino porque la tremenda autocrítica que siempre distinguió al maestro se adelanta con notable y continua frecuencia a cualquier crítica ajena. Así, es probable que cualquier intento de análisis se encuentre superado de años atrás en alguna insospechada página de su extensa obra.

Con lo que se repetiría lo que tanta veces ocurrió en el seminario: llegar un alumno con algo que le parecía completamente original, sólo para encontrarse tras un rato de charla que de original tenía bien poco, o enterarse, años después de terminada su tesis, de que el tema de ésta había sido anunciado por Gaos casi desde su llegada a México.¹

Y, para dejarme todavía más consternado, me dedicó el volumen con su bella caligrafía y palabras sumamente precisas, por si me faltaban exigencias de trabajo y dedicación obstinada: “Para Horacio, quien no tuvo la suerte de conocer al maestro, pero es también su discípulo. Elsa, 31-VIII-93”.

Así, mi propio trabajo se vuelve todavía más duro, difícil, complejo y exigente. Por supuesto, los detalles y el seguimiento

¹ Elsa Cecilia Frost, “Prólogo”, en José Gaos, *Obras Completas, El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. México, UNAM, 1993, t. V, p. 5.

cuidadoso de fuentes y valiosa bibliografía secundaria a la que he podido tener acceso forman parte de un libro en el que sigo avanzando.

No puedo dejar de mencionar ahora otra experiencia invaluable que los azares de la vida me brindaron. Nada menos que conocer y tener después el privilegio de ser invitado a trabajar junto con el discípulo más destacado y apreciado por el propio Gaos: Leopoldo Zea (1912-2004). Al maestro Zea lo acompañé en fecundas tareas muy instructivas como la creación de este Centro y en actividades internacionales que lo gestaron. Además, me permitió avizorar modalidades de participación en la vida pública que él siempre ejerció con toda responsabilidad, asumiendo sus riesgos y costos.

Me ha parecido conveniente, para los fines de esta exposición, retomar lo que, en terminología insuficiente, podríamos denominar el contexto del legado gaosiano en los tres niveles que sugiriera en su momento nuestro joven colega Roberto Mora, quien nos acompaña hoy en esta mesa, para examinar este entretejido o entrelazamiento de facetas a considerar: *a)* como época; *b)* como circunstancia personal; *c)* como referentes intelectuales.

Esto le permitió sugerir a Mora que: “Con esta base, es posible organizar el conocimiento de los autores de una manera más amplia que el simple estudio de la historia en la que vivieron y de la lectura de sus obras para resaltar ideas interesantes”.² Sin que, por supuesto, estos dos aspectos sean sin más descartables. Ante la imposibilidad de desarrollar aquí de manera exhaustiva este tratamiento, sólo quisiéramos destacar algunos matices de los aportes del maestro transterrado.

No podemos eludir el complejo marco político ideológico en que se desarrolló la obra de Gaos: Guerra Civil española,

² Roberto Mora Martínez, *Temas y problemas de filosofía latinoamericana*, México, CIALC-UNAM, 2012, p. 114.

exilio, la denominada Segunda Guerra Mundial, revolución institucionalizada, etc. Hoy nos encontramos en nuestro querido México en medio de una situación que agrava lo que se viene padeciendo desde hace ya tiempo. No se trata, en nuestra modesta opinión –como lo platicábamos por Skype con nuestro querido colega y amigo costarricense Jaime Delgado Rojas– de un “Estado fallido” que ve cómo se agravan sus fallas, sino de un Estado muy eficiente en sus dos objetivos básicos: corrupción y represión. Por supuesto, esto abre todo un ámbito de reflexión cuidadosa pendiente. En todo caso, aunque no es éste el lugar para hacerlo, no podemos dejar de expresar nuestra –la de las y los de abajo– indignación ante lo ocurrido (no sabemos todavía qué ha sido exactamente) en Ayotzinapa. Lo cual viene a sumarse a una larga lista de atrocidades indescriptibles pero inolvidables y ampliamente movilizadoras, aun cuando esto no garantice –para nada– la justicia debida. Aquí la academia –nosotros(as) como miembros de la misma– tiene una inmensa responsabilidad donde convergen dos aspectos: ayudar a explicar lo que ocurre y proponer alternativas efectivas para un mundo vivible con dignidad y plenitud humana. Ninguna de las dos tareas parece avanzar de modo contundente como sería deseable. Y no se trata de meras buenas intenciones, sino de compromisos responsables.

José Gaos, desde su posición liberal democrática, enfrentó académicamente los entresijos de su propia vida. Habrá que ver cómo y para qué. Pero, aquí conviene detenernos en su concepción de filosofar para abrir algunos de estos debatidos aspectos a la consideración conjunta.

Para filosofar adecuadamente no queda más que recuperar la dimensión histórica de lo filosofado –o pensado, tal como él mismo lo advirtió– con anterioridad. Por ello, la labor de reconstrucción historiográfica resulta decisiva y eso es lo que constituyó el núcleo de la Historia de las Ideas en su visión y ejercicio. En su esfuerzo, filosofar e historiar las ideas (siem-

pre principal aunque no exclusivamente filosóficas) resulta una articulación nodal. Aquí nos permitiremos recuperar unas arriesgadas observaciones que realizamos en el homenaje que se le hiciera con motivo del Centenario de su nacimiento en la Complutense de Madrid. Decíamos:

[...] más que por su pensamiento y por su obra, José Gaos influyó decisivamente por su actitud. Predicó con el ejemplo en dos sentidos fundamentales. Uno, considerando con todo respeto la labor de sus colegas y antecesores mexicanos y latinoamericanos. Hasta el límite de mostrar ese respeto y aprecio en su lectura rigurosa y en su crítica implacable [...] Dos, propiciando la creatividad en sus discípulos y alumnos.³

Esta actitud no es cualquier hábito rutinario o simple muestra de buena intención o gentileza, sino fruto de convicciones acendradas en relación con el trabajo intelectual y específicamente, el esfuerzo de filosofar, el cual resulta del diálogo, interlocución, debate, crítica, trabajo colectivo. Incluso o, mejor, precisamente porque suele ser visto como un aislamiento individualista y fuera de la realidad; hasta evasivo. Frente a ello, Gaos fomentó el trabajo en equipo, la discusión abierta y franca, siempre con inmenso respeto y apertura a argumentos y juicios ajenos, para situarse en las coyunturas correspondientes. Justamente, eso fue el alimento más fecundo de los seminarios frente a las clases magistrales. Lo cual no quiere decir que haya que despreciar dichas clases. Éstas pueden ser un buen instrumento en determinadas situaciones. Pero, el dogmatismo acrítico al que suelen asociarse es lo más nefasto que pueda imaginarse para el filosofar. Precisamente, porque

³ “Herencia inalienable y fecundante”, Conferencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid, España, 19 de diciembre, 2000, en Horacio Cerutti Guldberg, *Experiencias en el tiempo*, Morelia, Michoacán, Jitanjáfora, 2001, pp. 29 y 30.

filosofar incluye cuestionar, preguntar, problematizar, examinar respetuosamente otros enfoques, vías, metodologías, visiones y hasta ilusiones.

Por lo tanto, la formación de discípulos no es una vía prefijada o una ruta tipo *in put-out put* incuestionable. De modo que, lo que exige es adecuarse a los anhelos, potenciales, búsquedas y capacidades de cada una y cada uno de quienes requieren apoyo. Eso puede rastrearse en las intensas y atribuladas relaciones —como siempre entre los seres humanos— del maestro Gaos y sus discípulos(as). De estas últimas poco se habla, pero fueron decisivas en su actividad. Pienso, además de la ya citada Elsa Frost, en Vera Yamuni Tabush (1917-2003), Laura Mues de Schrenk (carecemos de los datos precisos), quienes lamentablemente ya no están con nosotros, y en la Dra. María del Carmen Rovira Gaspar, quien sigue felizmente incansable, sólo por mencionar a aquéllas con quienes me unió y une una gran amistad e inmenso cariño. Esta importante dimensión del trato con sus discípulas ha sido poco examinada y requiere mayor atención.

Tampoco puede menospreciarse su independencia de la dimensión institucional. Expliquémoslo. Por supuesto que, sin el apoyo institucional, Gaos no podría haber sobrevivido. Sin embargo, puso sus convicciones por delante y no dudó en distanciarse de la “subordinación” o de la simple “sumisión” en sus responsabilidades institucionales. No era la cuestión de sólo quedar bien con quien manda —cuestión que seguramente tuvo que tomar en cuenta en más de una ocasión y con toda delicadeza...—, sino de cumplir a plenitud con sus obligaciones y compromisos adquiridos. Lo hizo como rector en la Universidad Central de Madrid (1936-1938) y lo hizo como catedrático siempre que tuvo esa función. Como miembro de la Casa de España en México (después Colmex) y en la UNAM. Revisar actualmente estas dimensiones es relevante porque muestran no sólo las cualidades de una persona como él, sino

también cómo ubicarse frente a esas tan difíciles y disímbolas coyunturas institucionales en las cuales siempre se está moviendo todo aunque parezca que todo permanece igual. Evidentemente, las situaciones no son las mismas ni se repiten así nada más. Sin embargo, examinar estos casos específicos sigue siendo una invitación estimulante para afrontar diversidades imprevistas –como sucede siempre– y ante las cuales hay que tomar posición quierase o no. Permite, si no claramente evaluar, sí calcular aproximativamente costos.

Y aquí conviene detenerse para indicar ciertos matices que quizá colocan en situación más difícil el quehacer de hoy. Nos referimos a las relaciones entre la academia e intelectualidad y el entramado político institucional. A la hora de la recepción del exilio español hubo una política cultural muy específica en juego. Sin embargo, hoy asistimos a una relación completamente desdibujada de estas dimensiones. En aquellos momentos, si bien se exigía –como característica reiterada– someterse, no dejaba de valorarse cierta independencia y autonomía intelectual que aportaba visiones y valoraciones probablemente útiles para el accionar dominante. Sin embargo, ahora la subordinación aparece como característica primordial y, por lo tanto, de cumplimiento inercial. Si quieres ser feliz como dices, no analices, no analices... Mientras menos cuestiones y más te subordinas, mejor te irá. Nada de cuestionar, interrogar, problematizar, indagar en lo referido a lo institucional estatuido. Lo cual pone en cuestión lo que el maestro Gaos esperaba de sus discípulos y practicaba él mismo.

La articulación entre filosofía y política se presenta así como algo inherente al filosofar. No se filosofa por simple gusto o afición. Se filosofa siempre en una situación específica, en una coyuntura particular, que pide, exige, reclama, demanda claridad, comprensión, sentido. Esta búsqueda de sentido está asociada al poder y al hacer. No queda restringida a un supuesto plano teórico independiente o “puro”. Eso no quiere decir que lo filo-

sofado sea reducible a ideología en su sentido más peyorativo. Tanto la dimensión ideológica como la exigencia de propuestas prácticas concretas van inextricablemente unidas al filosofar. Advertirlo, particularmente, para el caso hispanoamericano —como lo denominaba Gaos—, le llevó a proponer la noción de pensamiento. Pensar es ese filosofar siempre ligado a la praxis, donde la dimensión política adquiere su perfil más fino y delicado. Resulta admirable que el filósofo español transferrado mexicano enfatizara en este aspecto. Aunque no es nada raro, porque su vida transcurrió en medio de esos avatares.

Revisar su obra y releerla desde nuestra conflictiva y exasperante situación, aporta fecundos enfoques para repensar, re-actualizar y re-actuar responsablemente en los ámbitos de la Antropología Filosófica, la Filosofía Política, la Ética, la Estética, la Filosofía de la Religión, de la Educación, del Derecho, de la Cultura, etc. Lógica, Metafísica, Ontología resultan también valiosamente reconfiguradas en el quehacer del maestro transferrado.

Por cierto, las relaciones con sus discípulos no fueron ingenuamente fluidas. Hubo de todo. Y, curiosamente, lo que más le afectaba es que se dedicaran a la política, porque consideraba que la política alejaba y hasta bloqueaba la creación intelectual. Múltiples casos brindan detalles en los que no podemos detenernos ahora aquí. Algo semejante, quizá con una cierta dosis de machismo de la época (¿hasta qué punto hoy sigue subyaciendo?), lo llevó a impacientarse con sus discípulas, porque sentía que las formaba para... que se casaran. Lo cual, lo desquiciaba. Muchas aristas contienen estas relaciones a las que convendrá examinar oportunamente y con todo detalle.

Por cierto, si de algo no careció todo el esfuerzo de José Gaos fue de lo que señalara Elsa Frost: crítica y autocrítica. Ejercidas y transmitidas en toda la medida de sus posibilidades como maestro, amigo, interlocutor, disputador, cuestionador.

Y, por si todo esto no fuera más que suficiente, todavía hay más detalles que examinar, específicamente en cuanto a las políticas oficiales del gobierno mexicano respecto de los exiliados y en cuanto a las políticas culturales y académicas puestas en marcha. Sus consecuencias las apreciamos ahora y en múltiples ocasiones se pierde de vista cuáles fueron sus orígenes, de dónde surgían y hacia dónde pretendían dirigirse.

Si volver al legado de José Gaos nos ayuda, ya queda más que validado cualquier esfuerzo al respecto. Y no hay de qué arrepentirse, porque nada de lo dedicado a su aporte redundará en tiempo perdido. Al contrario, se gana en precisión, acuciosidad, vislumbres y sistematicidad exigible, al paso de un ensayismo siempre riguroso y sin concesiones ante las imprevisiones, espontaneísmos y dislates. Rigor a su manera, en modalidades indispensables, acompañan estas búsquedas fecundantes.

HORIZONTES LITERARIOS

LA CONQUISTA DE MÉXICO EN *GUATIMOZIN*,
ÚLTIMO EMPERADOR DE MÉXICO,
DE GERTRUDIS GÓMEZ DE AVELLANEDA:
“UNA LUCHA INHUMANA Y GLORIOSA”

Begoña Pulido Herráez

Mi lectura de la novela histórica *Guatimozin, último emperador de México*, publicada en 1846¹ por la escritora cubano-española Gertrudis Gómez de Avellaneda (1814-1873), tiene como trasfondo la relación que la crítica reciente ha establecido en América Latina entre el género novelístico, en particular la novela histórica, y los proyectos de conformación de las naciones americanas una vez que las guerras se resuelven en favor de las independencias. La escritura de novelas históricas se vincula en este periodo posindependentista con la necesidad de crear espacios y medios donde se discutiera el asunto de la representación de lo social y se propiciara la formación de una opinión pública y por supuesto de lectores (no sólo las novelas, también

¹ *Guatimozin, último emperador de México* fue publicada en *El Heraldo* de Madrid a partir del 20 de febrero de 1846; en el mismo año fue publicada en cuatro tomos por la Imprenta de D. A. Espinosa y Compañía, Madrid. Se reimprimió en Valparaíso, Chile, Imprenta del Mercurio, en 1847, y en México en la Imprenta de J. R. Navarro, en 1853 y 1887. En 1914, con motivo del centenario, se imprimieron en La Habana las obras completas de Gómez de Avellaneda, donde se incluye esta novela histórica (Imprenta de Aurelio Miranda, 1914). Para el presente trabajo he utilizado la edición de *Guatimozin* incluida en el volumen *Novelas selectas de Hispano América, siglo XIX*, prólogo, selección y notas de Salvador Reyes Nevares, t. I, México, Labor Mexicana, 195?, pp. 55-284. Todas las citas de la novela están tomadas de esta edición y se incluyen en el cuerpo del texto.

las asociaciones literarias y las revistas ocupan un lugar destacado en este sentido). En el caso de México, en asociaciones literarias como la Academia de Letrán o el Liceo Hidalgo, se discute el carácter nacional de la literatura, se proponen definiciones sobre la literatura y la historia, y se insiste en la importancia de estas prácticas para conformar un sistema de valores comunes.

En esta necesidad de construir un imaginario compartido, donde las imágenes del pasado (el prehispánico, el colonial y el de las guerras independentistas) vienen a constituirse en el espacio de disputa de los proyectos del presente, las novelas históricas hispanoamericanas que representan el periodo de la Conquista colocan en primer plano una serie de cuestiones que son las que urge debatir en el presente posindependentista: la libertad, la justicia, la soberanía, las formas de gobierno (república o monarquía, federalismo o centralismo). La “patria” se convierte en una de las preocupaciones mayores, y es una de las palabras que aparecen reiteradamente en las novelas, término mucho más presente que el de nación. Con el uso de la palabra “patria” se quiere destacar el aspecto territorial, físico, el lugar donde uno ha nacido; pero asimismo, el término posee una referencia al sentimiento de lealtad. Tampoco es desdeñable la memoria que el vocablo posee de lo ancestral, lo familiar, aquello que refiere al padre. A la “patria” se le es fiel, con la misma lealtad que se debe al padre (se habla de “los hijos de la patria”).

De entre todos los temas mencionados, el de la defensa de la libertad es uno de los que vemos aparecer con mayor frecuencia en las novelas históricas del siglo XIX; se trata de un asunto ineludible en el presente del siglo porque legítima, como derecho universal, la lucha contra el Imperio español y por tanto la independencia. Junto a la exaltación de la libertad (convertida en elemento identificador del romanticismo social), habría que destacar, en el nivel de los contenidos que estas novelas elaboran artísticamente, la asociación entre patria y libertad, así como la articulación entre libertad y justicia. Un ejemplo claro de estas

asociaciones lo podemos encontrar en la que se ha llamado primera novela histórica hispanoamericana: *Jicoténcal* (1926). La novela de Gertrudis Gómez de Avellaneda, *Guatimozin*, publicada en Madrid en 1846, va a deshacer sin embargo esta asociación natural y esperable entre libertad y justicia. En esta problemática disociación veo aparecer dos cuestiones: en *Guatimozin* encontramos por un lado la expresión de una temporalidad que podría ser caracterizada por la irrupción de lo que Jacques Rancière ha llamado “el tiempo de la política”, y que implica el sacrificio de ciertos principios, ciertos valores, debido a las necesidades de la política. Gertrudis Gómez de Avellaneda representa esa irrupción de la política en el tiempo de la Conquista, el que ha sido definido como de entrada en la Modernidad. El heroísmo que se atribuye a Cortés se desprende de su osadía y no de la ostentación de méritos y valores que remitan a una comunidad y a su pasado; en el giro que ejemplifica Cortés, la justicia deja de empalmarse con la idea de libertad. Cortés echa mano de la osadía, más que del “derecho” (p. 59), es previsor y “político”, atrevido, perseverante y sagaz. Los rasgos de carácter que lo definen, así como su actuar, implican una concepción moderna del tiempo, alguien que actúa sobre las circunstancias, sobre un mundo que no le viene dado sino que moldea según sus necesidades. Pero junto a ello, más que en el actuar de los españoles conquistadores, la novela se detiene en los personajes indígenas, especialmente en la clase dirigente y noble: Moctezuma, Guatimozin, Cacumatzin, Quetlahuaca, y en ellos, más que un actuar en términos históricos lo que encontramos es la expresión de sentimientos, emociones. De este modo, *Guatimozin* va a evidenciar dos ritmos del tiempo, dos modos de concebir la relación del hombre con el mundo, dos temporalidades, una moderna, histórica, y otra que quizá podríamos llamar cíclica, que les impide a los indígenas actuar y querer modificar las circunstancias; de allí las constantes alusiones al destino y a los mitos; los indígenas, más que actuar, van al encuentro de un destino fatal y ya conocido, como por otro

lado, expresa la narradora en varias ocasiones. Lo anterior es en relación con las temporalidades del mundo narrado. Pero el otro asunto es el de la narración que organiza los acontecimientos en torno a una filosofía de la historia que podríamos definir como aquella que busca desenterrar y hacer visibles los sentimientos, las pasiones, el *pathos* detrás de los acontecimientos ya conocidos. La ambigüedad de la novela es consecuencia de la dificultad de organizar e integrar los acontecimientos, las distintas temporalidades, en torno a una sola (H)historia.

Guatimozin ocuparía un lugar especial en el planteamiento general de la relación entre novela histórica y conformación de los proyectos nacionales, por cuanto la autora, cubana de nacimiento, vive en la isla (una colonia) solamente hasta los 22 años (1836), cuando se traslada a la Península ibérica con su familia (madre, padrastro y hermanos), donde va a residir prácticamente el resto de su vida (regresará a Cuba por un tiempo breve). De hecho, Gertrudis Gómez de Avellaneda es reivindicada a veces como una escritora cubana, otras como española, y casi siempre como cubano-española. Si para su novela *Sab* se sospecha una redacción anterior en varios años a la publicación en Madrid en 1841, e incluso una germinación de la obra en los tiempos de su vida en Cuba,² para *Guatimozin* no se conocen antecedentes ni comentarios que pudieran hacer suponer que su escritura venía gestándose desde años antes. Sospecho sin embargo, que la idea de esta novela es de alguna forma “de los tiempos cubanos”, aunque la redacción y la publicación se dieron en España, y quizá sea este situarse alternativamente en dos lugares de enunciación contrarios, que precisamente se enfrentaron en la Conquista, lo que proporciona a la novela su

² Carlos M. Raggi, “Influencias inglesas en la obra de Gertrudis Gómez de Avellaneda”, en Gladis Zaldívar y Rosa Martínez de Cabrera, *Homenaje a Gertrudis Gómez de Avellaneda, Memorias del simposio en el centenario de su muerte*, Miami, Ediciones Universal, 1981, p. 38: “Todo induce a creer que la novela *Sab* comenzó a germinar cuando la autora todavía estaba en Cuba.”

ambigüedad, llamémosle ideológica: defiende el derecho a la libertad por parte de los pueblos conquistados, la legitimidad de una guerra en favor de la “patria” (defensa del espacio, del suelo, de la casa), pero al mismo tiempo admira el heroísmo, la osadía y sagacidad de Hernán Cortés, el hombre que, dirigiendo a un grupo de aventureros, realiza la hazaña de conquistar un “nuevo mundo”, un imperio. Se trataría de dos impulsos vinculados con el romanticismo: la exaltación de la libertad, y del heroísmo, sólo que localizados en lugares diferentes. Junto a ello, al deshacer la asociación entre libertad y justicia, la Conquista va a ser considerada al final de la novela como una página de la Historia “inhumana aunque gloriosa”.

¿Cómo pensar esta novela, entonces, en relación con los proyectos nacionalistas y con el lugar que las novelas históricas ocupan como modo de apropiación o de imaginación de las relaciones entre pasado y futuro, siempre teniendo como eje de la balanza los proyectos del presente? Creo que Gertrudis Gómez de Avellaneda debió conocer la que es considerada la primera novela histórica en América Latina, *Jicoténcal*, publicada en 1826 en Filadelfia por autor anónimo y en algún momento atribuida al poeta e independentista cubano José María Heredia. Avellaneda conocía y admiraba a su compatriota, cuya obra cita a menudo, y en sus años en la isla tuvo algún contacto con el grupo de Domingo del Monte. Es probable que el interés por un tema mexicano (que no deja de llamar la atención) se desprenda de las lecturas del poeta, sin desdeñar otras que podrían haber influido ya viviendo en España, como la *Historia de la América* de William Robertson, traducida y publicada en Barcelona en 1840 y de la que se sirve (junto con otras historias y crónicas) para construir el argumento de *Guatimozin*.

En el año 1832 se dio en Cuba una pequeña polémica en torno a las posibilidades y la conveniencia de ese género híbrido de la novela histórica. En la *Revista Bimestre Cubana*, en febrero de 1832, Domingo del Monte se manifiesta en favor

del género y destaca en su cultivo tres cualidades necesarias: “la de ser poeta que inventa situaciones y caracteres con el espíritu de la época y del pueblo; la del filósofo con un conocimiento profundo del corazón humano; y la del anticuario no tanto de la cronología y los hechos como de las costumbres del siglo”.³ Por el contrario, José María Heredia destaca en su “Ensayo sobre la novela”, aparecido poco después en el periódico *Miscelánea* de Toluca, en marzo, abril y mayo de 1832, la imposibilidad intrínseca en un género que, siendo ficción, quiere pasar por “histórico”; señala, dando prioridad a lo propiamente artístico, que aunque los hechos del pasado estén representados con fidelidad, si falla la composición, el resultado sólo será una mezcla informe. La obra de ficción debe ser juzgada y evaluada de conformidad con juicios poéticos, y no considera que sea objeto de la novela la “representación fiel de los hechos del pasado”.⁴

Avellaneda debía conocer los debates que el género suscitó en las primeras décadas del siglo, y su vinculación con el ideario independentista, sin embargo no se refiere de forma explí-

³ Evelyn Picón Garfield, “Conciencia nacional ante la historia: *Guatimozin, último emperador de México* de Gertrudis Gómez de Avellaneda”, en Evelyn Picón Garfield e Iván Schulman [eds.], *Contextos: sociedad y literatura latinoamericana del siglo XIX*, Urbana, University of Illinois Press, 1991, p. 42. Tomado de Enrique Anderson Imbert, “Notas sobre la novela histórica en el siglo XIX”, en Arturo Torres Riosco [ed.], *La novela iberoamericana. Memorias del Quinto Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, Albuquerque, University of Nuevo México Press, 1954.

⁴ “La novela es una ficción y toda ficción es mentira. ¿Llamaremos *mentiras históricas* las obras de Walter Scott? Haríaseles una injuria que no merecen y sí nuestros elogios por más de un motivo; pero su autor no debe colocarse entre los Tácitos, Maquiavelos, Hume y Gibbon, y el último compilador de anécdotas tiene más derecho al título de historiador. Empero, pocos han usado con más habilidad y éxito los tesoros de una ciencia tan árida como la que producen los extractos de manuscritos carcomidos, y los descubrimientos de los anticuarios.” José María Heredia, “Ensayo sobre la novela”, en *Revisiones literarias*, selec. y pról. de José María Chacón y Calvo, La Habana, Publicaciones del Ministerio de Educación, 1947, pp. 244 y 245.

cita a ellos. Con relación a *Guatimozin*, la autora la considera: “un estudio profundo de la conquista, del estado de la civilización azteca, del carácter de Cortés y compañía, apreciando con imparcialidad y exactitud los hechos y las circunstancias...”.⁵ El comentario permite suponer un ideario más próximo al de Del Monte, y una consideración de la novela histórica como un género cercano a la historia, capaz de proponer un “estudio” del pasado, de operar con “imparcialidad” y “exactitud”.

En relación con los contenidos elaborados artísticamente, la conquista de México-Tenochtitlan en la novela *Guatimozin* pertenecería a una época de mayor presencia del mundo americano en el imaginario de Avellaneda, por ser reciente todavía su experiencia de vida en la isla. Quizá ello pueda explicar que no incluya a esta novela en los cinco tomos de las *Obras literarias de la Señora Doña Gertrudis Gómez*, que lleva el inexacto subtítulo de *Obras literarias* y que comenzó a fraguar y reescribir entre 1869 y 1871.⁶ El mundo americano representaba en estos años algo más lejano emocionalmente (y también políticamente), y ella misma estaba mucho más inserta en la sociedad española, de forma tal que, esa ambigüedad que en ocasiones se desliza en la novela hacia una franca defensa del derecho a la libertad de los pueblos americanos (en la que se ha querido ver una alusión a la independencia cubana), podía no ser conveniente. Lo que sí incluyó en las obras completas fue un relato titulado “Una anécdota de la vida de Cortés”, tomado, dice una nota al pie, de su novela *Guatimozin*; sin embargo, el relato planteado como una anécdota de la

⁵ Tomado de Hernández-Miyares, “Variaciones en un tema indianista de la Avellaneda: el epílogo de *Guatimozin* y *Una anécdota de la vida de Cortés*”, en Gladis Zaldívar y Rosa Martínez de Cabrera, Homenaje a Gertrudis Gómez de Avellaneda, *op. cit.*, 1981, p. 320, quien a su vez lo toma de Emilio Cotarelo Mori, *La Avellaneda y sus obras (Ensayo biográfico y crítico)*, Madrid, Tipografía de Archivos, 1930.

⁶ Gertrudis Gómez de Avellaneda, *Obras literarias*, Madrid, Imprenta M. Rivadeneyra, 1869-1871, 5 vols.

vida de Cortés altera de manera fundamental el final ambiguo de la novela *Guatimozin*, contenido en el “Epílogo”. En este último, la narradora expresa la intención de “comprender” las razones que hubieran podido llevar a Cortés a torturar primero a Guatimozin y luego a ahorcarlo acusando al emperador mexica de preparar una conspiración en la que nadie creía.⁷ Las razones políticas de esta acción, que contradicen el principio de “justicia”, las coloca primero en boca de doña Marina, pero después la narradora retoma sus palabras y las convierte en la única explicación posible:

[dice doña Marina] ...Bien alcanzo, sin embargo, que deben morir: el Malinche no pudo dejarlos en Méjico porque hubiera sido peligroso para la tranquilidad de aquella capital la permanencia en ella de tan importantes presos, no estando allí el único cuya autoridad reverencian con pavora los vencidos; [...] Por estas y otras razones que se me ocurren, comprendo la necesidad en que se ve nuestro dueño de quitar del mundo a esos infelices que bien quisiera perdonar su benignidad si no lo desaprobase su prudencia.

Marina acababa de dar con esas palabras la única explicación probable del hecho que vamos a referir, la única excusa verosímil de un acto de crueldad que inmotivado sería horroroso y que en vano quisiéramos justificar apoyándolo en la sospechosa acusación de un súbdito traidor, que no obtuvo crédito ni entre los mismos españoles, por más que aparentase Cortés prestárselo completo (p. 277).

Las palabras del epílogo abren la puerta a la necesidad del sacrificio de ciertos principios (la justicia) en favor de la conquista; justifica la crueldad en aras de la política de dominio,

⁷ Por cierto, allí podemos leer una de las primeras versiones de una frase que probablemente estas novelas ayudaron a convertir en histórica: Guatimozin le dice a su compañero de infortunio, en la parrilla de la tortura, “¿Estoy yo por ventura en tálamo de flores?”, p. 274.

pero todavía mantiene una cierta distancia crítica. “Una anécdota de la vida de Cortés”, por el contrario, refuerza la necesidad de sacrificar la justicia a las necesidades políticas dando voz al propio Cortés, quien se autojustifica en un discurso que borra el aspecto ambicioso y cruel de la conquista para colocar en primer plano su sentido religioso:

La suprema justicia, con que me amenazáis, acaba de impedir que terminase mi vida miserablemente a manos de una mujer frenética –aunque menos que vos– y me atrevo a esperar que cuando juzgue las faltas que como hombre he cometido, me tome en descargo tantas contrariedades y tantos dolores íntimos, como me cuesta la gloria de plantar la cruz del Gólgota en el suelo de estas vastas regiones, abiertas de hoy más a la civilización cristiana (p. 174).

Asimismo, al quedar eliminada la novela en su conjunto, que dedica buena parte del relato a las voces de los personajes mexicas, desaparece la ambigüedad de la primera obra, y se decanta por una visión de la Conquista desde la perspectiva española.⁸

El primer párrafo de *Guatimozin* resulta significativo en este sentido pues busca encuadrar la “historia particular” que vamos a leer, el acontecimiento de la conquista de México-Tenochtitlan, en una *historia universal*, o de otro modo, se

⁸ Julio E. Hernández-Miyares fue el primero en señalar las diferencias entre los dos textos: “Sin embargo, si se coteja dicho epílogo con el texto de *Una anécdota de la vida de Cortés*, resulta obvio que la revisión de este fragmento llevada a cabo por la escritora, no es de simple redacción y estilo. Por el contrario, con los cambios introducidos, se han variado la sustancia, la perspectiva y las motivaciones de los personajes centrales del relato original, aunque éste se mantenga dentro del marco y del escenario primitivos de *Guatimozin*. Estas variaciones, aunque sin duda lograron sumar algunos méritos estilísticos y dar una mayor dignidad a la anécdota y a la conducta de los protagonistas, hacen de la nueva versión un producto distinto, a pesar de estar construido con los mismos materiales.” En “Variaciones en un tema... *op. cit.*”

coloca en la perspectiva de una historia global escrita desde Europa. Leemos:

La muerte de Maximiliano colocaba en la frente de Carlos V la corona imperial de la Alemania, y mientras el nuevo César recibía el cetro en Aquisgrán, y la España, presa de la codicia y la arbitrariedad de algunos flamencos, ardía en intestinas disensiones, el genio osado y sagaz de Hernán Cortés, ensanchando los límites de los ya vastos dominios de aquel monarca, lanzábase a sujetar a su trono el inmenso continente de las Indias occidentales (p. 59).

La Conquista trae consigo la inserción de las Indias en la historia política occidental, encabezada por las figuras de dominio reales (nuevos césares) y en particular por Carlos V. La historia de los pueblos prehispánicos significa en la medida en que se inserta en la historia del dominio occidental, donde las luchas, los disensos, las batallas con sus consiguientes triunfos o derrotas son el motor fundamental. Al quedar como apéndice de una historia global, es más objeto de esa historia que sujeto, por ello su mirada se posa en los sentimientos y las pasiones.

Junto a esta perspectiva de una historia universal que tendría su origen en Grecia y Roma, el movimiento de apropiación del pasado y el lugar que la novela histórica vendría a ocupar en esta articulación pasado-presente comienza a hacerse visible desde el capítulo II de la primera parte:

Méjico, con sus rectas y anchas calles, sus canales y sus puentes, sus simétricos y ordenados monumentos y sus curiosos habitantes corriendo en tropel a contemplar a los recién llegados, presentaba aquel día un aspecto de fiesta que hubiera enternecido profundamente al que mirándolo alcanzase a levantar una punta del velo del porvenir; de aquel porvenir funesto que a toda prisa se anunciaba, y del cual no se curaba en tales momentos el imprudente pueblo.

Sin embargo, permitiéndonos la libertad de introducir al lector en lo interior de aquel palacio, en torno del cual se agolpaba la imprevisora multitud, le haremos esperar con menos impaciencia que ella la llegada del capitán español, ocupándole brevemente del monarca indiano.

La novela se apropia el pasado pero desde allí mira de reojo hacia el futuro, conociendo y haciendo explícito el camino y el desenlace de los acontecimientos que se muestran, e imprimiendo por ello un sentido al relato, en este caso el del “porvenir funesto” para los mexicanos, lo que influye en el tono trágico y en la consiguiente intervención del “destino” que va a determinar el curso de las acciones. En efecto, al conocer el curso de los hechos, la imagen del futuro que se propone es la de un sino inevitable. El otro movimiento que imprime la narradora a su relato es el que interrumpe la sucesión de acontecimientos, para describir escenas, o personajes. Las descripciones y las intervenciones explícitas del narrador son paréntesis temporales: la acción se interrumpe para que el lector tenga tiempo de observar y conocer. La narración de Gertrudis Gómez de Avellaneda va reproduciendo los gestos principales que mencionaba Del Monte: poeta (o pintor), filósofo, anticuario. Los capítulos, pensados como escenas, cuadros casi independientes uno de otro (que recuerdan la organización teatral que conoce muy bien la autora) reproducen el gesto del pintor. Primero se dibuja una escenografía y tras la pintura de la escena, continúa el diálogo entre los personajes, que más que diálogo es la expresión del *pathos*, de los sentimientos que provocan la serie de sucesos que desmoronan un mundo. La apropiación de los acontecimientos del pasado en *Guatimozin* se basa por tanto en una “teatralización de la historia” de corte más bien trágico.

El segundo gesto que hemos señalado, el que vuelve la cara hacia el futuro y con ello hacia el lector, retoma el otro discurso

que predomina entre los historiadores, el de la filosofía de la historia; allí el narrador, o la narradora-autora en este caso, interviene y apela directamente al lector, exhortándole a que sea espectador de las escenas teatrales, a que participe, como testigo de otro siglo, de las pasiones y los sentimientos involucrados en los acontecimientos históricos que el narrador tiene a bien “resucitar”, a hacer visibles.

El narrador precisa en algunos momentos la idea que tiene acerca del lugar de las novelas históricas, de la función que cumplen e incluso del lugar que lo ficticio, la invención, ocupa en ellas. Casi al final de la novela, cuando la “tragedia” comienza a cebarse en el Imperio mexicano, el narrador habla de la función del “poeta”, del narrador de ficciones, como “desenterrador” de glorias olvidadas. Cita a un poeta español, Juan Bautista Arriaza, y transcribe un fragmento de su oda “La tempestad y la guerra, o el combate de Trafalgar”, poema donde Arriaza, ante la derrota de la armada franco-española, cuestiona que el heroísmo pertenezca siempre al bando vencedor; sin mencionarlo explícitamente, hay una analogía entre la derrota del Imperio mexicana dirigido entonces por Guatimozin (Cuauhtémoc) y la derrota ante la armada inglesa padecida por el imperio de Napoleón Bonaparte y su aliada España. Me pregunto si Gertrudis Gómez de Avellaneda no estaría pensando a la hora de escribir esta novela en la invasión de Napoleón sobre España, de tal forma que la lucha no es entre dos culturas profundamente diferentes, dos historicidades incluso, o entre la civilización y la barbarie, como se quiso ver en algún momento, sino una lucha por el dominio político, una lucha de poder como otras tantas que se hayan dado en el continente europeo. ¿De qué lado está el heroísmo?, parece preguntarse Avellaneda. Y responde que también ocupa el espacio de los vencidos. La novela de Gertrudis Gómez de Avellaneda desentierra el heroísmo arrebatado a los vencidos de la conquista:

Aún no había comprendido el caudillo el fuerte temple de aquella alma [se refiere a Guatimozin], verdaderamente real; no había adivinado, no, que el destino le concedía por víctima a uno de aquellos seres magnánimos, que eclipsados al resplandor de otra gloria enemiga, quedan muchas veces confundidos en las páginas históricas de sus inevitables desastres; hasta que inspirada algún día la entusiasta mente del poeta, descubre, a través de las nubes del inmerecido infortunio, la santa aureola de la olvidada patria, y siente lo que en hermosísimos versos ha consignado en ocasión solemne uno de nuestros poetas.

Héroes, si ya no dioses, el inmenso
Vulgo los llama; mas en tanto incienso
Yo mi corazón no ofusco;
Que [Y] de Belona en el dudoso empeño
Donde nuestra [muestra] fortuna airado el ceño,
Allí los héroes busco (p. 264).

Es decir, que el poeta busca los héroes allí donde la fortuna frunce el ceño sobre los dudosos empeños de la diosa de la guerra; los busca por tanto entre los no favorecidos por Belona.

Más adelante añade la narradora: “La pluma se nos cae de la trémula mano al emprender la pintura del cuadro sangriento que nos presenta la imaginación y que bosquejado vemos con tan terribles colores en las páginas de aquella conquista inhumana aunque gloriosa”. Es decir, que la novela histórica “desentierra” lo que la Historia ha dejado en los márgenes u olvidado, y ofrece “una pintura” viva, un cuadro de los sucesos. Al mismo tiempo, la cita proporciona una ambigua valoración de la conquista: inhumana y gloriosa, ambigüedad que orienta todo el relato. Inhumana por lo que supone de sacrificio de la justicia.

El último párrafo del epílogo y de la novela aporta más elementos a la comprensión del manejo de la temporalidad en *Guatimozin* y de la lectura que ofrece sobre ese pasado. Tras la

muerte de Guatimozin, Avellaneda incluye un episodio ficticio donde Gualcazinla, la esposa del joven emperador mexica, intenta dar muerte a Cortés con un cuchillo que termina dejando una pequeña herida en la frente del conquistador. Este pasaje ficticio se presenta como una lectura alternativa a la que ofrece Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, cuya cita textual, entrecomillada, cierra la novela:

La voz que al día siguiente circuló en el ejército está consignada en las siguientes líneas de Bernal Díaz del Castillo:

“Andaba Cortés mal dispuesto y pensativo después de haber ahorcado a Guatemuz y su deudo el señor de Tacuba sin tener justicia para ello, y de noche no reposaba, e pareció que saliéndose de la cama donde dormía a pasear por una sala en que había ídolos, descuidóse y cayó, descalabrándose la cabeza: no dijo cosa buena ni mala sobre ello, salvo curarse la descalabrura, e toda se la sufrió callando” (p. 281).

Lo que destaca de la versión que ofrece el cronista es el “remordimiento”. El golpe, la herida en la cabeza queda como *huella* del sacrificio de la “justicia” por la “política”. Huella y herida dejan su marca en la Historia, pero lo que la ficción puede hacer es “inventar” otras causas para lo que registra la historiografía, de cualquier forma, el hecho del sacrificio de la justicia y la entronización de la política deja una marca indeleble, huella de una nueva temporalidad (propia de la Modernidad). Más que reconciliación con la realidad o con la Historia, lo que queda es el remordimiento.

Quisiera terminar volviendo a la relación entre novela histórica y proyectos de construcción nacional para concluir que no hay en la novela de Gertrudis Gómez de Avellaneda una propuesta que arraigue en claros proyectos políticos del presente. Su apropiación del pasado, más que participar de la

construcción de un imaginario cultural nacional o americano, se asienta en un humanismo de carácter universalizante. El patriotismo, el heroísmo, el valor, la lucha por la libertad y la justicia se encuentran en distintos momentos de la historia y en distintas culturas. Es una lucha universal.

GUERRA, ORIENTALISMO Y LUTO EN UN POEMA
DEL PUERTORRIQUEÑO JOSÉ MARÍA LIMA

*María de los Ángeles Pastor Rodríguez**

En 1968 se publicó en el periódico puertorriqueño *El Mundo* esta imagen tomada por Charles Eggleston, reconocido fotógrafo, quien murió mientras cubría la Guerra de Vietnam ese mismo año (véase imagen 1). La imagen incluía el siguiente pie de página: “Soldado vietnamita se toma un momento para protegerse del sol y, tal vez, comerse un pedazo del melón que halló en una tienda bombardeada” (Archivo digital *El Mundo*). Según la información sobre Eggleston, disponible en la red, el fotógrafo había sido anteriormente soldado del ejército estadounidense y pidió ser destituido para ejercer de tiempo completo la profesión de fotoperiodista. Tras un ataque en el que cinco periodistas fueron emboscados y asesinados por el Viet Cong, Eggleston decidió retomar las armas contra los insurgentes. En la foto aparece un hombre vietnamita con uniforme de soldado. Por su vestimenta sabemos que se trata de un soldado survietnamita, aliado del ejército de Estados Unidos. La sombrilla floreada y la exuberancia de la gigantesca fruta le dan al soldado un aire tropical y sensual. Los rasgos

* Este trabajo se realizó gracias a la beca posdoctoral otorgada a su autora mediante el Programa de Becas Posdoctorales (Coordinación de Humanidades-CIALC-UNAM).



Imagen 1. Fotografía de Charles Eggleston.
Archivo fotográfico *El Mundo*, 1968.

masculinos del soldado también son difuminados por los elementos que privilegia la narrativa de la foto. El bombardeo de la tienda quedó supeditado al hallazgo de la fruta entre sus ruinas y a la pose tropical del soldado camuflado entre las gafas, el casco y la sombrilla. El fotógrafo occidental es un espectador que construye desde su lente la tropicalización de la diferencia.

La foto captura la orientalización del soldado en la mirada del fotógrafo pero también de los medios a través del calce. Sin embargo, esa diferencia resulta más cercana al imaginario tropicalista al que hacen referencia Frances Aparicio y Susana Chávez-Silverman, que a una representación orientalista en el sentido saadiano. De acuerdo con la idea de que el orientalismo es un estudio imperial que produce a otro exótico, en *Tropicalizations. Transcultural Representations of Latinidad* las autoras propo-

nen el término “tropicalismo hegemónico” para reflexionar sobre la discursividad que busca mantener los intereses políticos y económicos de Estados Unidos sobre las comunidades latinas y los territorios en Latinoamérica.¹ Las autoras reconocen la deuda que el concepto tiene con la teorización saidiana del orientalismo pues se trata de un discurso primermundista que comienza a definir y homogeneizar “lo latino” o “latinoamericano” bajo una serie de tropos. Las ficciones que definen el “tropicalismo hegemónico” manipulan y dominan, al igual que en el orientalismo a la opinión pública sobre los aspectos geoculturales del objeto tropicalizado. Aparicio y Chávez-Silverman establecen que la noción de tropicalidad, aunque está determinada por el Caribe, debe ser extendida a México, Latinoamérica y en modos más novedosos y radicales a Estados Unidos.² Esta foto invita a pensar que la “tropicalidad hegemónica” comienza a actuar no sólo hacia Latinoamérica sino hacia los nuevos territorios de dominación neocolonial creando un nuevo “mapa cognitivo”.³

El “tropicalismo hegemónico” nos confirma simultáneamente que los discursos orientalistas se reproducen y que cada uno debe ser pensando en su contexto y en la dirección que vectoriza el poder. En este caso, la mirada al soldado cancela y sustituye elementos del contexto bélico para una audiencia que mira desde un trópico previamente subordinado y expuesto a ventriloquias de poder. Pareciera que, en determinado momento histórico, la tropicalización a la que hacen referencia las autoras se superpuso a mecanismos orientalizadores.

Precisamente, las revisiones recientes al orientalismo saidiano arguyen que el eje de dicha retórica no está en lo “oriental”.

¹ Frances Aparicio y Susana Chávez-Silverman, *Tropicalization: Transcultural Representations of Latinidad*, California, University Press of New England, 1997, p. 8.

² Cfr., *ibid.*

³ Silvia Nagy-Zekmi [ed.], *Moros en la costa: orientalismo en Latinoamérica*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2008, p. 14.

En *Orientalism and War* (2012), Tarak Barkawi y Keith Stanski hacen una lectura crítica de los discursos contemporáneos que arman la retórica de la actual guerra contra el terrorismo. En esta novedosa mirada al orientalismo, los autores redefinen los componentes del mismo. El orientalismo, concluyen, depende más de la guerra que de Oriente, siendo ésta la base contextual para todas las formas de producción de este tipo de discursos.⁴

Esta foto, publicada en uno de los periódicos con más difusión de la época, puede ayudar a pensar en las intersecciones y en los mecanismos que activaron la “tropicalización hegemónica”. Durante el periodo de la Guerra Fría, Puerto Rico servía como base de práctica y como terreno de teatralización militar en las diversas bases alrededor de la isla, lo que queda ilustrado de modo excepcional en la novela de Pedro Juan Gutiérrez, *Usmail* (1959), cuya descripción alude a una sociedad viequense llena de tensiones civiles y militares. Además, se puede apreciar la importancia de la base militar al examinar la cantidad de soportes navales militares durante las décadas de los cincuenta a los ochenta.⁵

Vietnam y Puerto Rico comparten elementos que los acercan en términos geopolíticos. Ambos territorios son puntos estratégicos militarmente con acceso privilegiado a cuerpos marinos colonialmente disputados (Mar Caribe y el Mar de la China meridional) y ubicados en zonas tropicales. En mi lectura, propongo *revectorizar* el alcance del “tropicalismo hegemónico” contemplando la historia imperial compartida por ambos territorios para ubicar una subjetividad oposicional que se propone como bien común. La representación “tropicalizada” que predomina en la mirada del fotógrafo funciona

⁴ Tarak Barkawi y Keith Stanski, *Orientalism and War*, Nueva York, Columbia University Press, 2013, p. 4.

⁵ Durante el siglo XX llegó a haber 25 bases navales, algunas muy pequeñas, alrededor de Puerto Rico. Véase *Mapas Puerto Rico, colección Clark*, Universidad de Michigan/Hatcher Graduate Library.

en oposición a una subjetividad en desacuerdo a la toma del territorio, que pienso con la representación de lo vietnamita en un poema de José María Lima (1934-2009) escrito en 1973 titulado “Carta informal a mi hermano nor-vietnamés o quizá a su esqueleto sonoro”.⁶

Pretendo hacer aportaciones a la teorización del orientalismo y sus vertientes tropicales enfatizando la importancia de repensar los contextos bélicos dentro de la poesía. Con base en la definición de zona de contacto de Mary Louise Pratt sobre *spaces of colonial encounter*, encontramos un espacio en el cual distintas culturas chocan y reconfiguran sus dinámicas en contextos de relaciones de poder asimétricas.⁷ Lo poético opera como una zona de contacto que resemantiza el lenguaje e imagina revisiones históricas.

Es precisamente el entendimiento común sobre lo tropical que imagina el hablante del poema con su hermano norvietnamita el que establece un *ethos* específico en el texto. La forma del poema es la de una carta. Lo epistolar ya promete una relación con el sujeto vietnamita diferente a la propuesta en la imagen. Una carta es siempre un espacio que calcula una contestación:

Hermanito, jazmín y loto,
corazón de arrozales redimidos,
desde acá el flamboyán
te envía un beso.

El comienzo del poema enmarca también la relación afectiva. La lista de elementos comunes en ambas culturas hace las veces de una ofrenda: jazmín, lotos y arrozales. Es la naturaleza común pero también heredada a causa de las diversas

⁶ José María Lima, *La sílaba en la piel. Obra Poética, 1952-1982*, San Juan, Qease, 1982, pp. 52-54.

⁷ Mary Louise Pratt, “Arts of the Contact Zone”, en *Profession*, Modern Language Association, 1991, pp. 33-40.

empresas coloniales de los últimos 500 años. El “flamboyan”, endémico de Madagascar pero introducido en el trópico y el subtrópico por las diversas empresas coloniales, le envía un beso al soldado. El árbol establece las razones para el contacto. Se comparten unas condiciones de posibilidad naturales en ambos territorios que ocasionan la hermandad pero que también la han sometido a consecutivas invasiones hegemónicas.

El poema complica la fórmula que construye la experiencia de las comunidades dominadas a través del discurso imperialista moderno. Esta producción poética genera el deseo de dominar, al imaginar un tipo de producción *deseante* a través del vínculo epistolar con “un hermanito”. Sin embargo no se trata de un vínculo familiar típico, de familia nuclear, ni de una relación ficcional fraternal. Hay un reconocimiento de la alteridad y un deseo consciente tanto de aprender del vietnamita como de mostrarse a él, explicándole el entorno a través de la nomenclatura de distintos nombres simbólicos:

Sabemos que tu muerte nos despierta
y te llamamos “Tio”.
Tu herida nos amarga cada trago.
Acá nos llamamos Juan,
Pedro y Ernesto (¿lo recuerdas?),
pero la misma garra nos acosa
(se llama Mr. Shit
y tiene billes
aunque a veces
en ciertas latitudes tropicales
se denomine: “Oreste”
y hasta “Celso”;
parece complicado el arcoiris
pero la banda verde los delata
y no es tanto el color
sino el retrato:
el mismo Wa-Chin-Ton

que compra y hiere
en los tugurios de Saigón).

En el horizonte de expectativas del poema se trata de un guiño del hablante con el norvietnamita que supone un reconocimiento de la historia reciente del Caribe y del Tercer Mundo. El poeta lo nombra, lo llama “Tío”. Al nombrar a Juan, Pedro y Ernesto (pensar en sus correspondencias con el poeta Juan Antonio Corretjer, Pedro Albizu Campos y Ernesto *Che* Guevara) va creando una zona de contacto lingüística e histórica entre pueblos que han luchado en contra de los intereses coloniales.

Son múltiples las lecturas acerca de los modos en que las instituciones locales comenzaron a reproducir un determinado imaginario de lo tropical para el ojo anglosajón que comenzó a reproducirse a nivel local, como lo refleja esta escena del documental promocional “Fiesta Island” producido por el Visitors Bureau Commonwealth of Puerto Rico, 1953: “Porto Rico today is a full packed kaleidoscope of European color, strange slices of tropical drama and a brisk modernity that has come under the guidance of the Stars and Stripes”⁸ (véase imagen 2).

Es así que, el poema también señala a los enemigos locales e incluso devela los disfraces al hacer referencia a los políticos Celso y Oreste (Celso Barbosa y Oreste Ramos), figuras políticas anexionistas. Por esto “parece complicado el arcoiris [...] en ciertas latitudes tropicales”. Si en la foto se retrataba a un survietnamita, aliado del ejército estadounidense, que es tropicalizado en la mirada del fotógrafo, el poema establece espacios de redención común para el enemigo americano, el norvietnamita, pero también para los pueblos invadidos históricamente como queda establecido con la referencia a Nu-

⁸ Hamilton Wright, *Fiesta Island*, San Juan, Visitors Bureau Commonwealth of Puerto Rico, 1954.

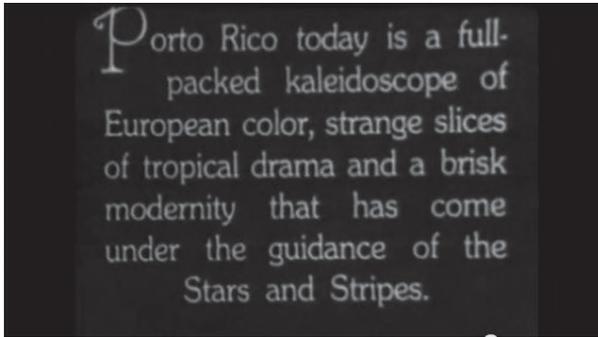


Imagen 2. Pertenece al documental *Fiesta Island*. Hamilton Wright, director. San Juan, Visitors Bureau Commonwealth of Puerto Rico, 1954.

mancia. “¿Por qué Numancia me llega a la memoria?”, dice en referencia a esta población celtíbera que luchó incansablemente en contra de invasores romanos en el siglo I.

Más adelante, el poema continúa reafirmando estos vínculos al interpelar al norvietnamita: “¿Recuerdas cómo en Santa Clara/mordieron el polvo/los rough-riders?”, dice intercalando la referencia al primer batallón de voluntarios del ejército norteamericano en 1898 durante la guerra hispano-estadounidense compuesto de voluntarios en su mayoría de Texas, Oklahoma, Arizona y Nuevo México. Simultáneamente, se va configurando un juego paródico cuando dice “Mr. Shit” y “Wa-Shin-Ton”, resemantizando la carga orientalista al parodiar la pronunciación con la que el “hermano vietnamita” llamaría a la figura de Washington, primer presidente de Estados Unidos. Este gesto disfraza el nombre y lo coloca en una intersección de correspondencias fonéticas con el líder nacionalista y primer presidente de la república norvietnamita Ho Chi Minh.

De este modo, la carta va posibilitando conversaciones climáticas, históricas, políticas y paródicas garantizando que la voz del vietnamita aflore incluso más allá de la muerte, como

señala el título a través del “esqueleto sonoro”. A diferencia de la mirada “tropicalizada hegemónica” en la que el soldado retratado no puede salir de la invención de esa mirada posada, fijada por el fotógrafo y los medios de difusión, en el poema de Lima, incluso los huesos pueden responder a la carta:

Si no existen tus ojos
ahora mismo,
debo decir
si duermen las almendras,
reciba tu esqueleto mi saludo.
La palma y el coquí
Te mandan besos.

En esta zona de contacto poética confluye una conciencia de las estrategias orientalistas ligadas a la guerra y a la vez una empatía radical hacia los sujetos colonizados en un nivel transnacional.

La particularidad política e histórica del territorio puertorriqueño, cuyo proceso de poscolonialización fue más bien la consolidación del estado colonial a través del Estado Libre Asociado, hace que sea un lugar excepcional para la producción de un pensamiento crítico sobre los discursos neocoloniales del siglo XXI. En el poema hay una desorientación de las alianzas y las expectativas semánticas que reconfiguran la comunicación de un modo novedoso. El trópico epistolar constituye un lugar desde el cual el sujeto colonizado inventa otro espacio. El simulacro del poder global es deshecho y desplazado en el espacio poético que propone Lima. Esta lectura que hago quiere contribuir a los esfuerzos históricos de la comunidad puertorriqueña de transformar su circunstancia. El poema de Lima y, por extensión, mucha de su *oeuvre* da cuenta de este esfuerzo.

DIRECTORIO DE COLABORADORES

Lázaro M. Bacallao Pino. Fue becario posdoctoral del Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM; dirección electrónica: bacallaopino@yahoo.es.

Ma. Dolores Ballesteros Páez. Fue estudiante posdoctoral, CH-CIALC-UNAM; dirección electrónica: lola.ballesteros@gmail.com.

Horacio Cerutti Guldberg. Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM; dirección electrónica: cerutti@servidor.unam.mx.

Marianela Díaz Carrasco. Fue investigadora visitante (becaria posdoctoral) del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM; dirección electrónica: marianeladc@yahoo.es.

Aida Díaz-Tendero. Investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM; dirección electrónica: aidadi18@prodigy.net.mx.

Regiane Gouveia. Doutoranda del programa de Pós-graduação em História da Ciência e da Saúde da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ/COC); dirección electrónica: regiane_gouveia@yahoo.com.br.

Ana Luisa Guerrero Guerrero. Investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM; dirección electrónica: anagro@unam.mx.

Silvia Limón Olvera. Investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM; dirección electrónica: silvial@unam.mx.

Felicitas López Portillo T. Investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM; dirección electrónica: tostado@unam.mx.

Roberto Mora Martínez. Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM; dirección electrónica: rmoramar@unam.mx.

Claudia Abigail Morales Gómez. Fue becaria posdoctoral del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM, en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC); dirección electrónica: moralesclabi@gmail.com.

Mario Ojeda Revah. Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM; dirección electrónica: ojedarevah@yahoo.com.

María de los Ángeles Pastor Rodríguez. Fue becaria Posdoctoral del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM; dirección electrónica: mara.pastor@gmail.com.

Begoña Pulido Herráez. Investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM; dirección electrónica: begopulido@unam.mx.

Adalberto Santana. Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM; dirección electrónica: asantana@unam.mx.

Silvia Soriano Hernández. Investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM; dirección electrónica: ssoriano@unam.mx.

AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE ofrecen diversos horizontes que, al estudiarlos, brindan una lectura certera de su condición histórico-cultural, para lograr su comprensión es necesario reflexionar sus procesos y sus interrelaciones. *Horizontes latinoamericanos: pasado y presente* compila quince colaboraciones distribuidas en cinco apartados que proponen lecturas de la complejidad latinoamericana y caribeña. Sus enfoques son diversos como es la realidad misma. Estas aportaciones, se presentaron en el XX Coloquio de Investigación "Horizontes latinoamericanos y caribeños", que organizó el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Serie Coloquios 11

ISBN 978-607-02-7487-9

