

IMAGINARIOS SOCIALES LATINOAMERICANOS

CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA Y CULTURAL

Alaín Basail Rodríguez
Gisela Landázuri Benítez
Manuel Antonio Baeza
(coordinadores)

IMAGINARIOS SOCIALES LATINOAMERICANOS

CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA Y CULTURAL

Alain Basail Rodríguez
Gisela Landázuri Benítez
Manuel Antonio Baeza
(coordinadores)



Universidad de Ciencias
y Artes de Chiapas



Primera edición: 2007

D. R. © 2007. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1ª Avenida Sur Poniente número 1460
C. P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

D. R. © 2007. Instituto Politécnico Nacional
Unidad Profesional “Adolfo López Mateos”, Zacatenco
Del. Gustavo A. Madero,
C.P. 07738, México D. F.

Imagen de portada: *Calor de Infierno* (2006), Óleo sobre lienzo (80 x 100 cm).
Del pintor cubano, Julio Emilio Neira Milián
Diseño de Portada: Manuel Cunjamá

ISBN 968-5149-51-8

Impreso en México
Printed in México

ÍNDICE

Introducción.....	9
Gisela Landázuri Benítez	

CAPÍTULO I

TEORÍA Y DEBATES SOBRE IMAGINARIO SOCIAL

<i>El imaginario sociocultural de la modernidad: dimensiones y comparaciones posibles.....</i>	19
Lidia Girola	

<i>Historia como desarrollo: ideología, política y ciencia.....</i>	31
Flávio Diniz Ribeiro	

<i>Construyendo un mundo de posguerra — la teoría de la modernización.....</i>	47
Miriam Limoeiro Cardoso	

<i>Globalización y homogeneización cultural.....</i>	63
Manuel Antonio Baeza	

CAPÍTULO II

HISTORIA, POLÍTICA E IMAGEN

<i>El Dorado: el mito de la conquista sudamericana.....</i>	85
Sirlei Aparecida Silveira	

<i>Ciudadano y Nación en los documentos constitucionales de la primera mitad del siglo XIX en México.....</i>	101
Gerardo Romo Morales	

<i>Imagen, Nación y Prensa. Narrativas de identidad, crisis cultural y fin del colonialismo español en Cuba.....</i>	117
Alain Basail Rodríguez	

Estrategias discursivas de un golpe de estado. Análisis de un relato..... 147
Edgardo Pablo Rozas

Brasília y el imaginario brasileño.....165
Márcio Sergio Batista Silveira de Oliveira

Neo-patrimonialismo y legitimidad simbólica.....181
María Gloria Trocello

La procesión del Morro de la Cruz: su construcción histórica y consecuencias políticas.....199
Daniel F. de Bem
Marcelo Tadvald

CAPÍTULO III

CULTURAS, IDENTIDADES Y SÍMBOLOS

La división cuatripartita del espacio en las comunidades otomíes de Ixmiquilpan.....217
María Angélica Galicia Gordillo

Fiestas religiosas y populares en la Amazonia..... 229
Sérgio Ivan Gil Braga

Cultura, Identidad y Etnia en México.....245
Joaquín Careaga Medina

Chicanos, historia y actualidad.....265
Elizabeth Chaparro y Peredo

Las políticas públicas culturales y su papel en la modernización y etnicización en México, durante el neoliberalismo.....277
Lourdes Perkins

Patrimonio: estrategias de resistencia de un territorio negro en Uberlandia..... 291
Maria de Lourdes Pereira Fonseca
Giovanna Teixeira Damis Vital
Leonor Maria Tavolucci

CAPÍTULO IV
DISCURSOS, INSTITUCIONES Y DRAMAS COLECTIVOS

El salvadoreño trabajador: identidad o discurso de dominación.....309

Francisco Arturo Alarcón Lemus

La concepción social de la vejez en el estado de Morelos, México.....323

Sofía Arjonilla Alday

Antología de la desconfianza: las representaciones e imaginarios infantiles sobre la discapacidad.....345

Maribel Paniagua Villarruel

El Héroe colectivo, la Épica ausente.....365

Rodrigo Hobert

El imaginario institucional: un entramado cotidiano.....381

Luisa Marta Arias

Mónica Alejandra Gómez

EPÍLOGO

Fronteras del imaginario: concatenaciones y bifurcaciones latinoamericanas.....397

Alain Basail Rodríguez

Sobre los autores.....411

INTRODUCCIÓN

GISELA LANDÁZURI BENÍTEZ

El debate sobre imaginarios sociales no puede más que seguir las tendencias actuales de las ciencias sociales en su perspectiva multidisciplinaria, el reconocimiento de sus construcciones espaciotemporales, su multidimensionalidad y complejidad.

Los imaginarios sociales han sido definidos como construcciones mentales, representaciones, códigos socialmente compartidos que le otorgan sentido a la realidad. Acompañan la lectura del presente y del pasado como referentes de interpretación en ámbitos como la historia, la política, la cultura, los discursos, las imágenes y las instituciones.

Este libro agrupa artículos que recurren a diversos filtros de interpretación de los imaginarios sociales al incorporar los ejes de construcción histórica y cultural en el contexto latinoamericano. A la acción social presente en Latinoamérica la atraviesan, entre otros, esos dos vectores: las huellas históricas y los contextos socioculturales en los que surgen y abrevan.

La memoria histórica no sólo parte de referentes comunes, sino también de huellas que pautan en una situación específica la visión del presente y del futuro. Las huellas pueden reinterpretarse generacionalmente, son diversas dependiendo quién y cuándo hace la lectura de un momento histórico, de allí que los casos presentados den cuenta de una posible relectura de un proceso histórico, pero también pueden conservar la sabiduría de otras generaciones.

En cuanto a la construcción cultural de los imaginarios sociales, los contextos latinoamericanos han dado muestra de la diversidad que manifiestan espacialidades y temporalidades diferentes, así como grupos sociales específicos. De allí que ese recorte nos remita a conocer los referentes desde los cuales se construyen dichos imaginarios, es decir, las prácticas cotidianas, las cosmovisiones y las relaciones interculturales que los sustentan.

Los trabajos publicados en este libro fueron algunas de las ponencias presentadas en el xxv Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). El eje temático que guió el congreso fue “Desarrollo, crisis y democracia en América Latina. Participación, movimientos sociales y teoría sociológica”. En particular el grupo de trabajo “Imaginarios sociales y construcción histórica y cultural” continuó el nutrido debate que lo ha caracterizado en otras ediciones del congreso de la ALAS en esta ocasión en la ciudad de Porto Alegre, Brasil, entre el 22 y el 26 de agos-

to de 2005. Los trabajos que analizaron las construcciones históricas y culturales de los imaginarios sociales latinoamericanos, se ordenaron en cuatro capítulos: I. Teoría y debates sobre imaginario social, II. Historia, política e imagen, III. Culturas, identidades y símbolos, y IV. Discursos, instituciones y dramas colectivos.

El primer capítulo integró reflexiones teóricas actuales sobre imaginario social, en las que la modernidad y la modernización, marcos en que se construyen, se convierten a la vez en construcciones socioculturales del imaginario.

Con diversas expresiones se define al imaginario social y su función social: la comprensión común acerca de la propia situación y que le otorga sentido a las cosas; el sentimiento de legitimidad compartida; un recurso social de construcción de la realidad, de una realidad comunicable, compartida ante la imposibilidad del sujeto de conectarse con lo externo de manera directa.

En la expansión del capitalismo se recurre a su fundamentación ideológica basada en una visión de futuro (que por cierto nunca llega) como es el discurso del desarrollo. Con malabarismos político-ideológicos, cambios de orden para mantener el orden, se consuma la imposición de una ingeniería social al servicio del capital.

El primer trabajo *El imaginario sociocultural de la modernidad: dimensiones y comparaciones posibles*, de Lidia Girola, nos introduce al estado de los debates entre el imaginario moderno que prevalece en los países industrializados de Occidente y los diversos imaginarios socioculturales, resultado de la articulación y contradicción entre las matrices culturales de origen y los procesos de modernización, en otras latitudes, para proponer un conjunto de dimensiones que permitan la comparación entre sociedades.

Flávio Diniz Ribero, en *Histo+ria como desenvolvimento: ideología, política y ciencia*, aborda la construcción histórica y legitimación de las teorías de desarrollo y modernización que proclaman a la sociedad capitalista como el momento superior de un proceso evolutivo único y que critica a la tardanza, a la insuficiencia del desarrollo, a los obstáculos a su aceleración, en resumen, “al subdesarrollo”. El discurso del “desarrollo” ofrece una imagen de mejor futuro completo, superior como una verdadera posibilidad.

Sobre este tema continúa Miriam Limoeiro Cardoso en *Construyendo un mundo de posguerra — la teoría de la modernización*: la teoría de la modernización es una interpretación del mundo y al mismo tiempo un proyecto para dirigir su cambio, manteniéndolo bajo control. A pesar de la crítica severa, la teoría de la modernización está todavía presente fuerte y extensamente en el imaginario social, en la definición del escenario ideológico y político y en la conducción

política del capitalismo dependiente. El caso brasileño es ejemplar en cuanto al resultado de esta ideología, introducida bajo Juscelino Kubitschek, radicalizada durante la dictadura militar y mantenida a partir de aquel tiempo.

Completa esta disertación teórica Manuel Antonio Baeza en su artículo *Globalización y homogeneización cultural*, en el que se refiere a la necesidad capitalista actual de transformación de la cultura a nivel mundial y de creación de mercados cautivos, que permitan garantizar tasas de ganancia en la lógica misma del sistema. Se busca la transformación de la cultura a nivel mundial para crear mercados cautivos y por lo tanto establecer esta nueva fase de subordinación de la cultura a la economía.

El siguiente capítulo reúne textos en los que los imaginarios sociales atraviesan la historia, la política y la imagen. En las distintas experiencias se destaca la relevancia de los intereses de los sectores dominantes, que además se escudan en pensamientos míticos y en procesos de identificación cultural para fortalecer su posición. Quien se apropia de la historia se apropia del imaginario colectivo.

En *El Dorado: el mito de la conquista sudamericana*, de Sirlei Aparecida Silveira, se puede reconocer el juego de la búsqueda de botín, oro y especias por los europeos desde la antigüedad. La posibilidad de obtener el prodigioso oro subyacía a los descubrimientos, a la acción y estimuló las corrientes migratorias. Se desprende de este trabajo una pregunta: ¿Por qué el oro y El Dorado provocaron y siguen provocando sensaciones maravillosas de conquista y de ocupación de la vasta región?

En *Ciudadano y Nación en los documentos constitucionales de la primera mitad del siglo XIX en México*, Gerardo Romo Morales discute la constitución del estado-nación en México. La nación cívica (por oposición a la “cultural”), una comunidad donde el ciudadano como actor es indispensable. Para que dicha comunidad de ciudadanos tenga sentido, sus miembros tienen que asumir que existe un marco normativo nuevo (leyes y moral) al cual habrán de ajustarse para constituir el consenso moral. En la primera mitad del siglo XIX en México se hace evidente la necesidad y el interés de los actores de un referente institucional formal que “normara” la cultura política que se pretendía, y que de alguna manera delimitara el uso de las costumbres previas. Y un proyecto de modificación de las instituciones formales, y a través de éstas las informales, en un sentido “civilizatorio”.

En *Imagen, Nación y Prensa. Narrativas de identidad, crisis cultural y fin del colonialismo español en Cuba*, Alain Basail Rodríguez da cuenta del papel de la prensa en la construcción del imaginario nacionalista cubano a finales del siglo XIX. Se demuestra cómo aquella fue un potente espacio de comunicación política que actualizó el conocimiento público a partir de las narrativas de identidad

privilegiadas por intelectuales contendientes en disputas políticas, económicas y sociales. Basail propone estudiar la estructura cultural de la crisis de esa época a partir del esbozo de las narrativas fundacionales del imaginario nacionalista presentadas por la prensa periódica de la isla.

Edgardo Pablo Rozas en *Estrategias discursivas de un golpe de estado. Análisis de un relato*, revisa un golpe de estado en 1930 que interrumpe por la fuerza el gobierno constitucional de Hipólito Irigoyen, marcando un importante punto de inflexión en la historia política argentina del siglo XX. El análisis de un relato elaborado por el líder militar para un diario chileno sobre los acontecimientos permite reflexionar sobre la práctica discursiva como estrategia de legitimación.

El trabajo *Brasilia y el imaginario brasileño*, de Márcio Sergio Batista Silveira de Oliveira, apunta la experiencia brasileña del proyecto de la nueva capital de Brasil, Brasilia. Éste siempre fue presentado por el ex presidente Juscelino Kubitschek asociado a la idea de construcción de una nueva nación. A pesar de las críticas al proyecto, éste avanzó posiblemente por su resonancia al grado de que paulatinamente fue percibido en el contexto social como la redención de Brasil. El autor examina el pensamiento social brasileño percibido en 1955-1960.

En *Neo-patrimonialismo y legitimidad simbólica*, María Gloria Trocello ejemplifica cómo los regímenes políticos de corte neopatrimonialista son formas particularistas del ejercicio de la dominación política comunes en América Latina. Estas modalidades basadas en prácticas clientelares, prebendarias y corruptas deben convivir con las instituciones instauradas por las democracias formales. Estos regímenes políticos basan su legitimidad en procesos de identificación cultural, para poner en zona de oscuridad el espacio de ejercicio de la ciudadanía. Estas formas del ejercicio de la violencia simbólica constituirán un sujeto amarrado mediante relaciones afectivas y adaptadas al orden dominante, antes que un ciudadano consciente de la necesidad de participación política. Se analiza la reproducción simbólica del régimen político de la Provincia de San Luis (Argentina) en el período 1983-2001.

Daniel F. De Bem y Marcelo Tadvald nos conducen a la intersección de la religiosidad popular y la política con su texto *La procesión del Morro de la Cruz: su construcción histórica y consecuencias políticas*: desde 1960 se realiza en Porto Alegre la procesión del Morro de la Cruz, en regiones con mayores carencias de la ciudad. Este acontecimiento promovido por fieles católicos hizo posible una resignificación de esta comunidad. Este estudio trata de entender de qué manera quien protagoniza el papel de Jesucristo mueve todo el imaginario social que se dispara en la primera procesión, para sus fines electorales.

Los imaginarios sociales corresponden a grupos específicos. Su construcción está pautada por sus cosmovisiones, prácticas culturales, visiones de sí mismos y del otro, por la interacción cultural y por la continua actualización de la memoria. Si bien en la confrontación intercultural los grupos dominantes buscan justificar y legitimar los lugares que ocupan socialmente y excluir a sectores de la población de sus derechos y de la distribución de la riqueza, difícilmente logran arrancarles las raíces, borrar prácticas culturales sustentadas en símbolos del pasado y que actualmente siguen teniendo presencia.

Esta discusión en torno a culturas, identidades y símbolos se enriqueció con materiales como *La división cuatripartita del espacio en las comunidades otomíes de Ixmiquilpan*, de Angélica García Gordillo, y el de Sergio Iván Gil Barga (*Fiestas religiosas y populares en la Amazonia*), quienes incursionan en las cosmovisiones que acompañan a diversos grupos étnicos y religiosos en sus festividades y analizan, en el primer caso, las cosmovisiones plasmadas en las fiestas populares de los otomíes (México); y en el segundo, la cultura popular, los imaginarios sociales e identidades que se manifiestan en fiestas de la Amazonia.

Cultura, identidad y etnia en México, de Joaquín Careaga Medina, explica que la cultura como categoría social rebasa los límites de un comportamiento meramente aprendido (Ralph Linton), o como un simple significado, puesto que la cultura genera e implica símbolos objetivados bajo formas prácticas-rituales y cotidianas, tales como lo religioso, lo artístico, lo culinario, la forma de caminar, de gesticular, etc. (Pierre Bourdieu). Esto significa que toda la gama de símbolos objetivados conforman la identidad o las identidades en tanto proceso y pertenencia, individual y de grupo, lo que conduce a la construcción de las etnias o las identidades culturales cuyo verdadero sentimiento de pertenencia se localiza en el origen, en el ancestro, más que en lo religioso, la lengua, la tradición o incluso lo físico (Philippe Poutignat).

Chicanos, historia y actualidad, de Elizabeth Chaparro y Peredo, aborda la situación histórica que ha rodeado a la comunidad mexico-americana. Inicia perfilando las miradas mutuas entre mexicanos y estadounidenses. A continuación busca responder las siguientes preguntas: ¿cómo considera la sociedad estadounidense la presencia y el papel social de esta comunidad?, ¿cómo se ve la misma sociedad mexico-americana en Estados Unidos?, ¿qué hace el gobierno de los Estados Unidos en cuanto al derecho que tiene cualquier ciudadano a la educación, así como de su situación actual en aspectos políticos, sociales y educativos?

En *Las políticas públicas culturales y su papel en la modernización y etnicización en México, durante el neoliberalismo*, Lourdes Perkins nos muestra cómo las políticas

culturales y privadas actuales también son fruto de las conquistas culturales que se iniciaron y asentaron en una relación de dominación tecnológica y de desarrollo social, acompañadas de grandes movimientos migratorios internacionales de los pueblos europeos hacia sus colonias, con el objetivo de lograr la hegemonía y buscando la legitimación a su cruzada modernizadora y civilizatoria.

Tal fue la historia del colonialismo en México, que supuso un largo proceso de aplicación de un conjunto de medidas de dominación real y simbólica, orientadas a lograr la sistemática modificación de las historias, tradiciones, imaginarios, mitos y leyendas de las comunidades originarias territorialmente asentadas y con un horizonte cultural y civilizatorio producto de una vasta riqueza milenaria.

Patrimonio: estrategias de resistencia de un territorio negro en Uberlandia. Este trabajo colectivo (Maria de Lourdes Pereira Fonseca, Giovanna Teixeira Damis Vital, Leonor Maria Tavolucci) introduce la siguiente reflexión: el aumento de la desigualdad social, como resultado de la globalización y del nuevo modo de la producción capitalista, condujeron a las ciudades brasileñas a una estructura urbana basada en la segregación socioespacial. Sin embargo, tendencias actuales están valorizando las tierras para un mercado urbano residencial, frente a lo que se analiza la resistencia del barrio Patrimonio de la ciudad de Uberlandia-Minas Gerais, reducto histórico de la población negra y pobre, una especie de enclave afro cerca del centro de la ciudad y en medio del área de mayor valorización inmobiliaria.

Los imaginarios sociales permean la vida cotidiana en todas las áreas: en el trabajo, en el desarrollo institucional, en la literatura y en las representaciones que se construyen en momentos especiales del desarrollo humano como la vejez, la discapacidad y las catástrofes naturales o militares.

Sobre estos temas, en el último capítulo, “Discursos, instituciones y dramas colectivos”, se incluyen textos que recorren los imaginarios sociales que se construyen los grupos sociales acerca de sí mismos y de los otros, y los entramados institucionales.

Francisco A. Alarcón, en *El salvadoreño trabajador: Identidad o discurso de dominación*, nos pone al desnudo discursos presidenciales que retoman referentes identitarios de los salvadoreños como gente “trabajadora”, y otros hechos que desentonan con esa visión homogeneizadora de la sociedad, como la invisibilidad de los indígenas, los altos índices de desempleo y subempleo, y hechos históricos como la creación de leyes contra la “vagancia”.

Sofía Arjonilla Alday explica las herramientas de investigación que aplicó en el estudio sobre *La concepción social de la vejez en el estado de Morelos, México* para

conocer cómo concibe la sociedad mexicana actual a la vejez. Estudio realizado con la técnica de investigación cuanti-cualitativa llamada “Redes Semánticas” a partir de una muestra urbana y rural del estado de Morelos.

La Antología de la desconfianza: las representaciones e imaginarios infantiles sobre la discapacidad, de Maribel Paniagua Villarruel, explora las representaciones e imaginarios sociales sobre la discapacidad en la cultura escolar; da cuenta de los resultados de análisis del discurso desde la perspectiva semiótica, principalmente desde las propuestas de Umberto Eco, quien enfatiza la relación entre la cultura y otros modos semióticos o sistemas de símbolos. En general subraya una estrecha relación entre los rasgos que caracterizan a la modernidad y los argumentos y racionalización de la exclusión que hacen tanto niños como adultos en torno a las personas discapacitadas.

En *El Héroe colectivo, la Épica ausente*, Rodrigo Hobert intenta reflejar el extrañamiento de las miradas contemporáneas frente a historias que expresan espacios y acciones cotidianas a los lectores; pero que, por sus escasas manifestaciones en la propia literatura, se presentan como ajenas. Hechos que nos conducen a reflexionar sobre los procesos culturales que han contribuido a que estos relatos nos sean tan extraños como imposibles.

Por último, en *El imaginario institucional: un entramado cotidiano*, Luisa Marta Arias Mónica y Alejandra Gómez se proponen develar cómo quienes forman parte de la universidad se encuentran presos en una trama de representaciones expresada en un imaginario institucional e individual que parece determinar sus prácticas. Atestiguan que los desplazamientos de sentido que resultan de la actividad imaginaria pueden operar sosteniendo y favoreciendo la tarea, o, por el contrario, convertirse en obstáculos para el desarrollo de alternativas superadoras. En su trabajo intentan analizar cómo operan los sistemas cultural, simbólico e imaginario en la organización-institución de la Facultad de Ingeniería y Ciencias Económico-Sociales de la Universidad Nacional de San Luis, Argentina.

CAPÍTULO I

TEORÍA Y DEBATES SOBRE IMAGINARIO SOCIAL

EL IMAGINARIO SOCIOCULTURAL DE LA MODERNIDAD: DIMENSIONES Y COMPARACIONES POSIBLES

LIDIA GIROLA

*No existe la modernidad en general.
Sólo hay sociedades nacionales,
cada una de las cuales,
se moderniza a su manera.*

Jeffrey Herf (1990: 17)

PRESENTACIÓN

En los últimos años se han producido a nivel internacional muchas discusiones, seminarios, artículos y libros en los cuales se debaten las que se consideran “notas distintivas” de la modernidad. Como resultado, se ha llegado a proponer una distinción fuerte entre el imaginario moderno que prevalece en los países industrializados de Occidente y los diversos imaginarios socioculturales resultado de la articulación y contradicción entre las matrices culturales de origen y los procesos de modernización en otras latitudes.

Sin embargo, estos temas no han sido suficientemente desarrollados en el contexto latinoamericano. Esta presentación propone algunos elementos para iniciar el debate y un conjunto de dimensiones que permiten la comparación entre sociedades.

CAMBIOS SOCIETALES E IMAGINARIO SOCIAL MODERNO

En el mundo actual, reconocemos a muchas sociedades como modernas, aunque las diferencias entre ellas sean tan evidentes como sus semejanzas.

No tenemos problemas en señalar como modernas a las sociedades del Occidente europeo y a los Estados Unidos. También a un país como Japón; algunos consideran moderna a India, y los latinoamericanos nos pensamos como modernos en cierto sentido, aunque las características de nuestras respectivas modernidades son distintas tanto entre sí, como con respecto a los países de modernidad originaria, o sea, los de la Europa Atlántica y los Estados Unidos.

Aunque es un tema presente desde los mismos inicios de la disciplina, en los últimos tiempos, algunos connotados sociólogos europeos y estadounidenses se han dedicado a explorar nuevamente y desde diversos ángulos los contenidos y las dimensiones de la modernidad, tanto en el plano económico político como en el cultural.

Todos conocemos la obra de Habermas y Giddens al respecto, y tanto Eisenstadt, como Huntington y Berger, como Charles Taylor, Benjamin Lee y varios otros, desde muy distintas perspectivas, a veces incluso contrapuestas, han intentado no sólo señalar las dimensiones y “notas distintivas” de la modernidad sino cómo las sociedades de los distintos países se ven a sí mismas dentro del contexto sociocultural moderno. También ha surgido la idea, en el marco de los debates en torno al multiculturalismo, de que ya no se puede hablar de modernidad a secas, sino que hay, por una parte, que distinguir entre modernidad y procesos de modernización, y por otra parte, que es necesario reconocer, en este tiempo de globalización y transnacionalización económica y cultural, que existen formas diferenciadas de acceso a la modernidad, de tal manera que muchos autores en este momento hablan de “modernidades múltiples” o “modernidades alternativas”.

Sin embargo, aunque como señala Herf (1990), la modernidad en general no existe sino que cada sociedad se moderniza a su manera, esos procesos de modernización en cada país se realizan teniendo como referente a un conjunto de ideales y fines sociales, usos y costumbres, formas de organización, instituciones y formas de socialidad y socialización a las que en términos muy generales podríamos denominar imaginario social moderno.

Ese referente, construido en las sociedades llamadas de “modernidad originaria”, ha sido tomado como punto de partida, de manera más o menos implícita o explícita, para acercarse o para distinguirse de él, por otras sociedades, inmersas a su vez en complejos procesos de cambio de sus estructuras societales, industrialización e incorporación al mercado mundial.

BREVE SÍNTESIS DE LOS PROCESOS DE CAMBIO QUE CONTRIBUYERON A CONSTITUIR EL IMAGINARIO SOCIAL MODERNO

El imaginario social moderno (ISM), o sea, el conocimiento implícito y común acerca de lo que implica ser moderno y vivir en una sociedad moderna, se conformó en el Occidente de Europa y los Estados Unidos a lo largo de los últimos cuatro o cinco siglos, y se correspondió en el plano simbólico con los cambios

que se produjeron en la economía, la política, las relaciones sociales, la cultura y la subjetividad, en ese lugar y en esos tiempos.

Podemos decir, entonces, que el ISM está no sólo espacial sino temporalmente datado. Pero, ¿cuáles son los cambios que en Europa significaron un cambio de época y que a lo largo de mucho tiempo configuraron el complejo de relaciones socioculturales que se ha definido como modernidad? Creo que podemos sintetizarlos de la siguiente manera:

En el terreno de la *economía*, la organización de la producción en términos del trabajo asalariado (de hombres formalmente libres) y la transformación de los medios de producción en capital, que implicó, entre otras cosas, la separación del patrimonio y la economía doméstica con respecto a la empresa económica. Las formas de organización del trabajo se hicieron predominantemente burocráticas, y favorecieron el desarrollo de la ciencia y la tecnología, aplicadas a la producción.

En el ámbito de la *política*, la separación de lo político de sus bases estamentales o patrimoniales y la constitución de los Estados nacionales bajo el supuesto de la progresiva nivelación de los derechos políticos. Esto transformó al hombre en ciudadano y fijó determinados principios generales válidos para todos (universalismo), en cuanto a la participación política y los derechos individuales a la defensa de los intereses privados. Después de mucho tiempo de luchas por la estructuración de formas democráticas de distribución del poder, las sociedades modernas del Occidente de Europa formularon una amplia gama de derechos civiles, políticos, humanos y de género, que cambiaron radicalmente el significado de la ciudadanía.

En cuanto a las *relaciones sociales*, se produjeron cambios importantes en las bases de la integración social y las formas de lealtad y solidaridad social correspondientes. No sólo se abolieron los privilegios estamentales, sino que la identidad social se definió en torno a adhesiones voluntarias y/o cada vez más amplias y generales, como la pertenencia a una nación o a una cultura. A esto se juntó la modificación y redefinición constantes de lo que puede ser considerado dentro del ámbito de lo público y lo que conforma la vida privada.

En lo que en sentido amplio podemos denominar *cultura*, se manifestó una tendencia creciente a la racionalización social, uno de cuyos principales elementos fue el progresivo desencantamiento del mundo y la subsecuente y progresiva secularización; la paulatina conformación de sistemas valorativos y normativos de carácter universalista, a la vez que una permanente reflexión sobre el significado de la modernidad misma. Los filósofos se han referido a esto como un constante autocercioramiento, un cobrar conciencia del tiempo y, a la vez, como la constitución

de una identidad propia, una conciencia subjetiva y social de lo que quiere decir ser moderno. Algunos autores actuales, como Giddens y Habermas, han considerado a la reflexión como una característica imprescindible de la cultura moderna, al punto de que la modernidad como proyecto sociocultural implica el principio de la revisión constante de sus propios postulados, y a nivel individual, el replanteamiento permanente del sentido de la vida para cada persona.

Esto permite pensar que existe una quinta dimensión a tener en cuenta cuando uno se refiere a los componentes de la modernidad y los cambios que implica; me refiero al ámbito de la *subjetividad*, al conjunto de las características relativas al desarrollo de un yo individual, diferenciado de la comunidad. Si bien el proceso de individuación ha tenido lugar a lo largo del desarrollo de lo que conocemos como civilización occidental y experimentó avances importantes con el cristianismo y el Renacimiento, es a partir del surgimiento de las sociedades burguesas capitalistas e industrializadas que los individuos lograron superar las constricciones de su grupo de adscripción y su comunidad de origen y se constituyó lo que conocemos actualmente como el ámbito íntimo, que al decir de ciertos destacados teóricos contemporáneos convierte paulatinamente a la búsqueda de la identidad y la autenticidad individual y a la construcción del propio destino en un proyecto de vida. El autocontrol, la autonomía y la responsabilidad personales son algunos de los aspectos que se han impuesto en el ámbito subjetivo, contribuyendo a modificar los componentes propios de la economía afectiva moderna, produciendo un cierto tipo de organización emocional, que sobre todo en el último tercio del siglo XX ha merecido un gran interés por parte de los teóricos sociales.

UNA DEFINICIÓN TENTATIVA DEL IMAGINARIO SOCIAL MODERNO

Voy a tomar la definición de Charles Taylor acerca de lo que puede considerarse el “imaginario social moderno” para proponer algunas líneas de reflexión en torno a la situación de América Latina sobre esta cuestión.

Taylor sostiene que un imaginario social es la forma en que la gente imagina su existencia social, cómo convive con los demás, las expectativas que definen lo que se considera normal, y las nociones e imágenes normativas profundas e implícitas que subyacen a estas expectativas. Si bien existen otras definiciones con respecto a la noción de imaginario, e incluso no puede decirse que Taylor sea absolutamente original al respecto (los antecedentes de sus ideas se remontan a

Emile Durkheim), los elementos que conforman el imaginario social moderno, según Taylor, me parecen un buen punto de partida para la contrastación.

Es necesario señalar que un imaginario social se conforma no por elementos explícitos y teóricamente contruidos, sino por leyendas, mitos, historias, estereotipos, prejuicios, tradiciones y apreciaciones diversas, que si bien en ciertos casos pueden expresarse verbalmente, otras veces aparecen como supuestos e imágenes subyacentes a la interacción. Lo que Durkheim señalaba como la parte no contractual de los contratos, o la representación colectivamente compartida de un mundo, que conforma tanto la economía moral de la multitud, en términos de Thompson,¹ como la economía afectiva de la mayoría de la sociedad, en términos de Norbert Elías.²

El imaginario social es entonces, según Taylor, esa comprensión común acerca de la propia situación que le otorga sentido a las prácticas sociales y, por lo tanto, las hace posibles.

La definición acerca de lo que es normal y por lo tanto esperado, tiene una faceta cognitiva, de explicación de la situación, y también una faceta integrativa, que liga a los partícipes en la interacción, en la medida en que los vincula en un contexto de regularidades esperadas y otorga una sensación de que las cosas se hacen como corresponde, es decir, que también tiene que ver con un sentimiento de legitimidad compartida.

Aunque no habla específicamente de los cambios societales que he mencionado en el apartado anterior, Taylor señala que el ISM se constituye a partir de la progresiva construcción de un nuevo orden moral, o sea, a partir de asumir nuevas ideas y supuestos acerca de cómo la gente debe vivir en sociedad.

Hay, según este autor, tres formas importantes de la auto-comprensión de lo que es crucial para la modernidad: la primera, se refiere a la economía como una realidad objetiva y objetivada; la segunda, tiene que ver con la construcción de la esfera pública; la tercera, se refiere a la vida democrática.

El ISM consiste, en principio, en la idea compartida de lo que deben ser las relaciones económicas: se persiguen la prosperidad y la seguridad económicas a través del intercambio para el mutuo beneficio. Se afirma la importancia de

¹ Thompson se refiere al conjunto de valores y actitudes morales aceptados en una sociedad en un momento dado, con la noción de “economía moral” (Thompson, 1963).

² Por “economía afectiva” Elías entiende los modos convencionalmente prevalecientes de expresión, satisfacción y control de las necesidades relacionadas con las pulsiones humanas, en un entorno sociocultural determinado (Elías, 1987).

la vida cotidiana y se sostiene la importancia de la equidad. El ISM abandona la idea de la providencia divina a favor de la idea de que el destino de los seres humanos está en sus propias manos, y que tanto la naturaleza exterior como la propia naturaleza interior (Elías, 1987) pueden ser modeladas y controladas. En correspondencia con esto, el control y manipulación de la naturaleza objetivada conduce no sólo a un desarrollo creciente de la ciencia, la tecnología y la colección de hechos y estadísticas acerca de un conjunto muy variado de situaciones, la salud, la educación, la población y demás, sino a la confianza en la nueva forma de conocimiento y la exaltación de sus posibilidades a futuro.

En Occidente, la construcción de la esfera pública, de un lugar común accesible a todos, basado en la libre discusión de opiniones diversas, tiene como directa consecuencia el reconocimiento en el ISM de las virtudes del consenso como fundamento de la convivencia. La separación de la esfera pública del poder del Estado y a la par, la contrastación con aquello que no es público, devino en la conformación tanto de un espacio privado (el de los agentes económicos y políticos en sus transacciones) como de un espacio íntimo, el que se configura al interior del hogar de cada quien, e incluso al interior de cada persona. De allí entonces que el ISM conciba no sólo lo necesario de estas diferenciaciones, sino que la gente piense que son imprescindibles, buenas y constitutivas del ámbito de las libertades individuales y sociales. Junto con esto, en el ISM se afirman las nociones de secularidad y racionalidad. La primera entendida no sólo como la separación con respecto a Dios, la religión o cualquier instancia espiritual, sino como la percepción de que la sociedad es un ámbito exclusivamente temporal, o sea, fuera de toda injerencia extramundana. La racionalidad, por su parte, se manifiesta en el libre intercambio de ideas como base para el consenso. El ISM está conformado también por una alta valoración del individuo, sus derechos y sus libertades,³ y de la importancia de las asociaciones diversas, donde el individuo construye y ejerce su identidad.

En cuanto a la vida democrática, en el ISM prevalece la idea de la soberanía popular, la impersonalidad de las leyes, la igualdad ante la ley, la división de los poderes, la autonomía del ciudadano ante el Estado, una panoplia creciente de derechos (civiles, políticos, etcétera) e ideas similares.

Queda claro entonces que el ISM es un conjunto no sólo de ideas y representaciones comunes acerca del propio lugar en el mundo, sino que implica una visión muchas veces ideal de la propia situación, una especie de paradigma, mu-

³ El individualismo moral del que hablaba Durkheim.

chas veces irreflexiva y acríticamente asumido, pero parte de una conciencia o un acervo de significados común y compartido, que tanto reúne ideales y fines sociales como prejuicios y definiciones acerca de lo que está fuera de lo que se supone que el imaginario comprende, sea temporalmente (la defenestración del pasado de la modernidad, al que se cataloga de Edad Oscura), como espacialmente (las sociedades no occidentales son los bárbaros, o los salvajes bucólicos e inocentes, o cualquier otra definición del Otro, al que no se conoce pero al que se define en contraposición con lo moderno).

MODERNIDADES MÚLTIPLES O MODERNIDADES SUBALTERNAS

Taylor plantea las dimensiones del ISM, pero no esboza ninguna crítica al respecto, no señala las falacias del entendimiento común. Sólo menciona algunas pistas que permitirían un abordaje distinto de la cuestión. Una de ellas es que el ISM se constituyó a lo largo de mucho tiempo, que las realidades que pretendía representar no eran iguales entre sí, que los procesos de modernización fueron muy variados y diferentes incluso en Europa y que, por ejemplo, en el caso de Francia, fue recién en el siglo XIX cuando se constituyó lo que conocemos como la Francia moderna, con la incorporación al imaginario y a la sociedad nacional de los campesinos, y la anulación a veces ruda de diferencias regionales, de lenguaje y demás.

Otra pista la constituye el hecho de que en la actualidad existen sociedades que han pasado por procesos de modernización pero que no comparten el ISM, al menos no en su totalidad, tal como fue definido. De allí que Taylor, al igual que otros, hable de “modernidades múltiples”, haciendo referencia específicamente a las sociedades no occidentales que se han industrializado, que participan de una economía global, y de aspectos de la cultura transnacionalizada, pero que lo han hecho a partir de su propia y específica matriz socio-cultural. Los casos paradigmáticos mencionados son Japón, India y algunos países asiáticos de economías emergentes. Para otros autores como Berger, Huntington, Álvaro Vargas Llosa y otros, China, Taiwán y, lejanamente, Chile.

Otra veta para el análisis se presenta cuando se percibe que ciertas sociedades, específicamente las del mundo islámico, también han pasado por procesos de industrialización y participan del mercado mundial, pero rechazan el ISM, especialmente en lo que se refiere a derechos equitativos en los ámbitos civiles y políticos, para el conjunto de su población, e incluso se oponen tajantemente a la “occidentalización” de los modos de vida. Lo más impactante en estos casos es

que los movimientos de rechazo cultural con respecto a Occidente provienen de sectores instruidos, de jóvenes y de clases medias, que se vieron en algún momento beneficiados con los cambios modernizadores de sus sociedades.

Y aquí nos encontramos con varios problemas: en primer lugar, no queda en claro cuál es el lugar de América Latina. Por una parte, los latinoamericanos nos hemos sentido, por mucho tiempo, parte de Occidente. Nuestra occidentalidad es parte de nuestro propio imaginario social. Ya sea porque somos hijos de migrantes, o porque la cultura europea impactó predominantemente a las culturas autóctonas, o porque las élites se formaron y medraron mirando hacia Europa. Sin embargo, si nos atenemos a las formulaciones de muchos de los autores que tienen un discurso que hace referencia, de una u otra manera, positiva o negativamente, al tema de las modernidades múltiples, la occidentalidad de América Latina es algo dudoso. En algunos casos, porque directamente no nos ven. América Latina es irrelevante e invisible para muchos teóricos de los países industrializados de Occidente. En otros, porque lejos de ser parte de Occidente somos una amenaza para la forma de vida y los valores occidentales (el caso de Huntington es el más claro, pero no el único).⁴

Por otra parte, los procesos de modernización, desiguales, heterónomos, fragmentarios, que han conformado realidades peculiares en los distintos países de la región, no han llevado a una creciente autonomía ni a la concreción y aplicación de los procesos que nutren al ISM, sino a la asunción abstracta e ideal del mismo, a la vez que a la parcialización de los imaginarios, esto es, las distintas clases, estratos y sectores, tienden a verse en relación con las metrópolis industrializadas, y a identificarse con los miembros de clases semejantes en ellas, y a juzgar a los demás de acuerdo con sus intereses sectoriales. No hay una visión ni muchas veces un claro proyecto de nación y mucho menos de la posibilidad y la deseabilidad de la integración latinoamericana. Tampoco es unívoca la percepción de la propia identidad.

En el caso de México, por ejemplo, en encuestas recientes, al preguntársele a distintos sectores cuáles eran las características del mexicano, los sectores más ricos lo definían como flojo, alcohólico, poco afecto al trabajo, impuntual, ineficiente. (Estaban apelando a su prejuicio con respecto a las clases populares para definir al mexicano, el mexicano es el otro, no son ellos). Mientras que los sectores populares decían que el mexicano es trabajador, esforzado, aguantador, adaptable. (Se estaban definiendo a sí mismos).

⁴ Sobre todo en uno de sus últimos libros *¿Quiénes somos?* (2003).

Es cierto que los procesos de modernización en América Latina, aunque claros y generalizados, han tenido características específicas que han producido cambios en las estructuras societales que en ciertos aspectos se asemejan a los resultados de los países de modernidad originaria, pero en otros, las consecuencias de dichos procesos son bastante diferentes. Son muy conocidas, debatidas y estudiadas por nuestras comunidades disciplinarias las causas posibles de esas profundas diferencias.

Si retomamos las dimensiones de los cambios planteadas más arriba, en el terreno de la *economía*, el aumento de la productividad no ha sido acompañado por una mejor distribución de la riqueza social; gran parte de la población económicamente activa está en el mercado informal; en la economía informal popular no hay una clara separación entre el patrimonio y la economía doméstica; en cuanto a la recaudación impositiva, la evasión fiscal es un problema no resuelto; la organización de las empresas no siempre demuestra eficiencia y competitividad, y muchas veces refleja su dependencia de las multinacionales.

En la *política*, el estatuto de ciudadano es en cierto sentido tan sólo formal; se da la lucha por el reconocimiento del principio de ciudadanía, pero no su completa vigencia; en la mayoría de los países hay ciudadanos de primera, de segunda y de tercera; muchas veces se ejerce una ciudadanía restringida o de baja intensidad; los procesos de modernización se han dado en un marco que no siempre es de democracia pluralista, sino más bien, regímenes populistas, autoritarios e incluso dictatoriales. La interpretación de lo que significa el término “democracia” no es unívoca, y más bien es objeto de manipulación según los intereses y las circunstancias del momento.

En las *relaciones sociales* predomina la desigualdad y frecuente el clientelismo; la integración social es un problema grave; se han generado nuevos mecanismos de exclusión, sin haber abolido los ancestrales. En sociedades multi-étnicas y multiculturales, la definición de diversos grupos de la población como “indígenas” ha implicado políticas de discriminación, o de integración a ultranza desconociendo la diversidad inherente, o el ensalzamiento a-crítico de las peculiaridades culturales, al estilo del “buen salvaje”, sin una reflexión profunda que permitiera una integración responsable.

En la *cultura*, es necesario relativizar el impacto de la racionalización, la secularización, el desencantamiento del mundo y la crítica reflexiva, en sociedades donde muchas veces impera el sincretismo religioso y la pluralidad de marcos de interpretación y cosmovisiones del mundo; a la vez que es necesario resaltar la

dependencia cultural de los modelos *for export* de las sociedades industrializadas, el poder de los medios de información que en realidad desinforman y proponen estereotipos de roles sociales que no se corresponden con la propia realidad. Es dudosa la existencia de una cultura cívica, de una socialidad cotidiana basada en el respeto y la tolerancia, y más bien impera la noción de “sacar ventaja”.

En el ámbito de la *subjetividad*, encontramos conflictos entre, por una parte, ideales del yo que se manifiestan en expectativas y proyectos convencionales y conservadores, cuando no cerrados, en torno a las adscripciones étnicas, comunitarias y de sexo, y por otra parte, la búsqueda de una identidad personal organizada en torno a la realización autónoma, la responsabilidad y la creatividad en cuanto a objetivos y desarrollos personales.

La pregunta que surge y que no pretendo responder aquí es: ¿cuáles son los impactos que estas situaciones peculiares han tenido en la conformación del ISM en América Latina? Más allá de cómo nos ven, ¿cómo nos vemos nosotros? Es más, ¿existimos como un nosotros? Si la realidad de Europa, para la mayoría de los europeos (a pesar de las votaciones en contra de la Constitución Europea, que tienen implicaciones que no voy a tratar), y la realidad de Occidente para los estadounidenses y europeos en general, es obvia, compartida y aceptada, y forma parte de su imaginario, ¿es igualmente aceptada y convalidada la realidad América Latina para los latinoamericanos?

Si en países como Japón el conflicto entre modernización y tradición se planteó muy tempranamente, y resultó, después del desastre de la Segunda Guerra Mundial, en una modernización acelerada, concentrada y eficiente, subordinada inicialmente a las presiones norteamericanas pero a la vez y crecientemente anclada en una matriz cultural específica que valora las peculiaridades de su cultura y localiza los productos y procesos de la globalización, para desembocar en una sociedad que se defiende a sí misma y valora sus especificidades, en América Latina lo que en México llamamos malinchismo (la valoración de lo extranjero, el sentimiento de la propia inferioridad, la ambivalencia con respecto al otro, ya sea interno o externo), a la vez que una cultura del “como si”, una doble, triple (múltiple) moral y la extensión de la corrupción, son bastante comunes.

Mi propuesta de temas para la discusión tiene que ver por lo tanto con la idea de que, si bien son innegables tanto el carácter expansivo de los procesos de modernización, como el hecho de que vivimos en una cultura transnacionalizada y en una economía crecientemente globalizada bajo el dominio estadounidense y de empresas transnacionales, nuestra situación de subalternidad en todas las dimensiones de cambio señaladas ha tenido un impacto negativo en la constitu-

ción de nuestra identidad cultural, y por lo tanto, es conflictiva nuestra relación y nuestra referencia con respecto al imaginario social moderno. Por otra parte, considerar que las nuestras forman parte de las tan mentadas modernidades múltiples, aunque a nivel teórico puede ser un paso importante en el sentido de que nos ayuda a pensar la complejidad del mundo actual con mejores herramientas, puede llevarnos a perder de vista el carácter subalterno de nuestro desarrollo moderno, y a descuidar el tema crucial de las desiguales relaciones de poder y la influencia de intereses geopolíticos en la configuración de nuestra peculiar modernidad. Además, no toma en cuenta las profundas diferencias no sólo entre las sociedades de modernidad originaria y las múltiples formas de la modernidad, sino que pierde de vista también las diferencias entre los países mal llamados emergentes, algunos de los cuales más bien podrían ser considerados sumergentes o sumergidos.

BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, Arjun (2001), *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: Trilce-FCE.
- Berger, Thomas y Samuel Huntington (2002), *Globalizaciones Múltiples. La Diversidad Cultural en el Mundo Contemporáneo*. Buenos Aires: Paidós Ibérica.
- Eisenstadt, Shmuel (2003), *Comparative Civilizations & Multiple Modernities* - 2 volumes. Leiden/Boston: Brill.
- Fukuyama, Francis (1995), *Confianza (trust)*. Buenos Aires: Editorial Atlántida.
- Herf, Jeffrey (1990), *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Huntington, Samuel (1998), *Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. México: Paidós.
- (2004), *¿Quiénes somos?: los desafíos a la identidad nacional estadounidense*. México: Paidós.
- Lomnitz-Adler, Claudio (1999), *Modernidad Indiana. Nueve ensayos sobre la nación y mediación en México*. México: Planeta.
- Roniger, Luis y Carlos H. Waisman (2002), *Globality and Multiple Modernities*. Brighton–Portland: Sussex Academic Press.
- Taylor Charles (2004), *Modern social Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press.
- Taylor, Charles y Benjamin Lee (2003), “*Modernity and Difference*” (Working Draft). Boston: Center for Transcultural Studies- Multiple Modernities Project.
- Witrock, Björn (2000), “Modernity: One, None or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition”, *Daedalus*, Cambridge, vol.129, 1.

HISTORIA COMO DESARROLLO: IDEOLOGÍA, POLÍTICA Y CIENCIA

FLÁVIO DINIZ RIBEIRO

I

Reconozco “el desarrollo” como parte especialmente importante de una creencia ampliamente difundida y aceptada casi sin crítica. El “desarrollo” es colocado como *una realidad* resultante de que algunos (países, sectores) ya lo habrían alcanzado (serían “desarrollados”), lo que por sí solo permitiría concebir a todos los otros (países, regiones, sectores) como partes del mismo “sistema”, como pertenecientes a un mismo proceso, o mejor, a una misma ruta que los conduciría hacia “el desarrollo” como una perspectiva viable, y más que eso, como algo considerado “normal”, “natural”, y como un valor cuya conquista resolvería sus males y sus problemas de atraso.

De acuerdo con esta creencia, una supuesta “realidad” ofrecida como modelo es entonces transformada en “ideal de realidad” y es particularmente en esos términos que su difusión revela su eficacia, acomodándose en las mentes y en los corazones, creando motivaciones, provocando deseo y la consecuente acogida a formulaciones propuestas para satisfacer las necesidades despertadas por ese deseo.

La “teoría” del desarrollo, tal como ejemplarmente fue formulada por un autor como W. W. Rostow, es claramente datada como producción típica de las décadas de 1950 y 1960. Por un lado, fue ampliamente difundida, tuvo la mayor repercusión y una inmensa acogida práctica. Por otro lado, a pesar de su determinismo mecanicista y evolucionista, tan evidente, cuanto posible de crítica, fue contundentemente criticada. Así, no es poco común verla colocada como puntual y como “pasado”, y en esta medida no tendría más importancia en la actualidad. Sin discutir por ahora que de hecho no es exactamente así, lo que se viene verificando es que el desarrollo, en cuanto valor, se destacó de aquella producción “teórica” y ganó autonomía en relación con ella, aunque en la realidad se constituya como su futuro más potente o su aspecto más importante. Disociándose de ella, el desarrollo, en cuanto representación de la realidad y en cuanto valor, parece escapar al determinismo, al mecanicismo y al evolucionismo, que,

no obstante, impregnan esa representación desde su concepción y sus orígenes. Es ahí exactamente que reside su fuerza cultural (ideológica), social y política, paradójicamente compatible con su debilidad teórica.

Tal vez estemos en el amago de una dominación ideológica. El surgimiento de la idea de “subdesarrollo” marca un cambio importante en el alcance y en el significado atribuido a la noción de “desarrollo”, que a diferencia de lo que se acostumbra a pensar, tiene toda una historia anterior, que es bien antigua y en la cual es posible distinguir momentos constitutivos diversos, cada uno con sus reformulaciones específicas.

La persistencia de la idea de desarrollo como valor (objetivo mayor a alcanzar, objeto generalizado del deseo) ha atravesado las sociedades a partir de la segunda mitad del siglo XX y contribuido decisivamente a su integración interna, permeando el imaginario de las diferentes clases, impregnando el sentido común, ofreciendo instrumental de formulación para el pensamiento más conservador y curiosamente también para el considerado más “progresista” o de izquierda.

Cuando se habla hoy de desarrollo, es pensado sobre todo como parte del par desarrollo/subdesarrollo. Pero este mismo desarrollo es mucho más que lo que aparece de él en ese par. Es una idea que va más a fondo, en la propia estructuración de la sociedad moderna (capitalista). Y es, fundamentalmente, a esta estructuración que el concepto (o idea, ya que tal vez no se pueda caracterizar a rigor como concepto) en realidad remite.

Es cuando se instala la nueva forma de organización de la sociedad identificada como “moderna” que la noción de *evolución* pasa a ser aplicada a las sociedades. Según esta concepción, en lugar de diferencias de calidad entre una forma social y otra, la historia social es formulada como una sucesión, definida como proceso intrínseco de cambio que sería inherente a toda y cualquier sociedad, proceso caracterizado como desarrollo del que antes era germen y que tiende naturalmente hacia su maduración.

Es propio del capitalismo transformarse incesantemente. La formación social capitalista no se mantiene si no se transforma permanentemente, si no busca continuamente su propia expansión. Esta sociedad se piensa y se proclama como momento superior de un proceso evolutivo que sería único, fruto de un desplazamiento a lo largo de la “historia” en un tiempo lineal y que se propone como meta el propio desarrollo. Este desarrollo es, de este modo, desarrollo capitalista o, mejor, desarrollo del capitalismo.

La crítica social que esta sociedad particular, capitalista, abriga y sustenta no alcanza el significado más profundo de tal “desarrollo”, lo que acabaría por

conducir a la crítica contundente de la propia *forma* de ese desarrollo, o sea, de la formación social capitalista como tal. Hace, al contrario, una crítica al atraso, a la insuficiencia, a la precariedad del desarrollo, a los obstáculos y dificultades, a su aceleración y realización; en suma, al “subdesarrollo”, lo que fortalece más aún la implantación/expansión del capitalismo.

Así en la aceptación más generalizada hoy, tanto en el campo económico, como social y político, la idea de desarrollo se constituye como una representación mitificada y mistificadora del proceso social. Esa idea de desarrollo es parte fundamental de una ideología que actualmente trasciende toda la realidad social y ejerce eficazmente todos sus efectos de dominación.

El “desarrollo” ofrece como una posibilidad real la imagen de un futuro mejor, más completo, superior, posibilidad de realización sin requerir cuestionamiento o cambio de la *forma* de organización social en que se vive. Por el contrario, por mayores que sean las críticas al presente (por “no desarrollado”, “subdesarrollado” o “en desarrollo”), exige apenas que se admita aceptar pasar por las dificultades y privaciones que las medidas apuntadas como necesarias para superar ese presente irán a causar.

El desplazamiento hacia el futuro que el dispositivo del desarrollo opera es una de las llaves decisivas para el conformismo que él genera delante, no sólo de una realidad socialmente muy desigual, sino principalmente delante de la implantación de políticas que son propuestas como capaces de transformar esa realidad y corregir sus “desvíos”, pero que de hecho mantienen o hasta aumentan sus desigualdades sociales.

En la seducción del futuro prometedor reside en buena medida la adhesión a los proyectos de desarrollo, por más que ellos contemplan diferencialmente las heterogéneas clases y sectores de la sociedad. La imagen de ese futuro que no llega nunca, que así no es sino futuro, se torna siempre más una imagen que al ser mitificada es cada vez más mistificadora.

Presentado en formato científico y académico, el par tradicional/moderno o subdesarrollo/desarrollo después permea intensamente el debate político y comienza a repercutir ampliamente por los medios de comunicación, de tal modo que el desarrollo —en cuanto proceso de transición para lo moderno o desarrollado y en cuanto estado o estadio correspondiente a la “madurez” o “maduración” producida por ese proceso— se torna idea corriente en la academia, la política, el periodismo y se convierte en sentido común. Como consecuencia de ser tan insistentemente naturalizado y tan vehementemente asegurado como solución, pasa a

ser absorbido casi generalizadamente sin crítica y a componer el imaginario social como una realidad tangible, que es reiteradamente proclamada como posible y necesariamente alcanzable.

La idea de desarrollo forma uno de los pilares de la ideología y se tornó dominante en el capitalismo contemporáneo. Pero la idea de desarrollo social parece constituirse a partir de la implantación del capitalismo. “We think of economic development as a post-1945 concept (...) But of course the basic idea has much older roots. It seems in fact that its history is concurrent with the history of capitalist world economy itself” (Wallerstein, 1994: 4).

Castoriadis va más lejos al afirmar que :

... nous avons à considérer ces deux processus: d'une part, l'émergence de la bourgeoisie, son expression et sa victoire finale marchent de pair avec l'émergence, la propagation et la victoire finale d'une nouvelle 'idée', l'idée que la croissance illimitée de la production et des forces productives est *en fait* le but central de la vie humaine (Castoriadis, 1977: 214).

Apunta la “coincidencia” entre el ascenso de la burguesía y la institución, como significación imaginaria social, de la idea de que el crecimiento ilimitado de la producción y de las fuerzas productivas es el objetivo principal a perseguir. Se puede decir que esta es la perspectiva misma de la acumulación del capital, del punto de vista de los objetivos del capitalista. Es para ese crecimiento, juzgándolo potencialmente ilimitado, que se enfoca el poseedor del capital, buscando conseguir el máximo de aceleración para el proceso de su aplicación, para el que precisa, por otro lado, identificar y remover las barreras, obstáculos, los estrangulamientos que se manifiesten. En el fondo es a esta perspectiva que la idea de desarrollo remite. Y ese me parece ser el tema esencial de la cuestión que es preciso dimensionar, discutir y esclarecer.

La mención al desarrollo carga consigo todo un conjunto de nociones que forman el cuadro complejo dentro del cual su significado se constituye.

El desarrollo ocupa el centro de la constelación semántica increíblemente poderosa. No hay ningún otro concepto en el pensamiento moderno que tenga influencia comparable sobre la manera de pensar y el comportamiento humanos (Esteve, 2000: 61).

El desarrollo no consigue desasociarse de las palabras con las cuales fue creado: crecimiento, evolución, maduración. De la misma forma, los que hoy usan la palabra no consiguen liberarse de una tela de significados que causan una ceguera específica en su lenguaje, pensamiento y acción. [...] La palabra siempre tiene un sentido de cambio favorable, de un paso de lo simple para lo complejo, de lo inferior para lo superior, de lo peor para lo mejor. Indica que estamos progresando porque estamos avanzando según una ley universal e inevitable y en la dirección de una meta deseable (*Idem*).

II

Las nociones de desarrollo y de evolución se producen en dominios de las ciencias, de la filosofía y de la práctica política. En los campos reconocidos como científicos, dentro de los más importantes en esta producción, están la biología, la historia, la economía y la sociología. Elaborados y reelaborados, formulados y reformulados en cada uno de esos campos, los conceptos de desarrollo y de evolución se propagan de uno a otro y con esta circulación alcanzan una especie de legitimación cruzada que permite su vulgarización y su difusión eficaz para el sentido común y la práctica política con la fuerza de las ideas que se presentan como “científicamente fundadas”.

Mi interés principal está en la forma que la idea de desarrollo asume durante y después de la Segunda Guerra Mundial, cuando esta idea pasa a constituir el centro y el objetivo de una presumida “teoría de subdesarrollo”. No obstante, no es exactamente en este momento que se propone esta aplicación específica de la idea de desarrollo a las sociedades. Es preciso volver al siglo XIX, más específicamente al momento de la constitución de dos campos científicos —la biología y la ciencia social— para encontrar las primeras formulaciones consistentes de aquella aplicación. Porque la noción de desarrollo es muy antigua, pero con el significado de des-doblar o des-envolver, algo concreto, particular, individual. La idea de desdoblar o desenvolver, —dando toda su extensión al que estaba doblado sobre sí mismo, o que está envuelto (involucrado), permitiendo así su expansión o su crecimiento— es una idea muy antigua e inicialmente se expresaba casi indistintamente por medio de las palabras “desarrollo” y evolución.

La idea de desarrollo continúa siendo fundamental para el entendimiento de la formación de la vida, pero su significado pasa por algunas alteraciones importantes. En los momentos iniciales de la constitución de la biología como ciencia moderna, aquella idea es llevada del proceso de formación de un ser vivo para también pensar correlativamente las “series animales”, a partir de los estadios de anatomía comparada. De un mero des-doblar o des-velar o des-envolver, la idea de desarrollo pasa a abrigar, en lo que se refiere a las series, nociones de ordenamiento y de jerarquía: formando series animales, se propone su ordenamiento de los menos perfectos a los más perfectos. Después, se pretende también definir en qué consiste la “perfección” —en los organismos y en las series— recurriendo a nociones como complejidad, división del trabajo, etcétera.

Esta misma idea de desarrollo se constituye como el fundamento de las concepciones de Comte sobre la sociedad y su historia. Comte supone la existencia

de “naturaleza humana” y de su desarrollo, como siendo espontáneo, natural y necesario. Supone también la “especie humana” igualmente “desarrollándose” de forma espontánea, natural y necesaria. Aplica el mismo esquema para pensar la sociedad y su historia, las cuales, al igual que las imágenes de las series animales, tienen establecido un ordenamiento y una jerarquía. Según esta concepción, el orden del mundo varía en los límites fijados por este mismo orden, de tal forma que el progreso es el desarrollo del orden, variación “normal” de este orden. Finalmente, Comte identifica historia humana con desarrollo, necesariamente lineal, de lo más simple a lo más complejo, análogo al conjunto del desarrollo individual, con la restricción de considerar en el “desarrollo” de la sociedad, solamente su período ascendente.

La identidad entre “desarrollo y evolución” alcanza su mayor profundidad con el evolucionismo de Spencer y su “ley de la evolución” de lo homogéneo a lo heterogéneo como ley suprema de todas las cosas. Para este evolucionismo, el desarrollo orgánico es la ilustración perfecta de la ley de diferenciación/ integración en dirección a lo heterogéneo. Así como la evolución, el desarrollo es un cambio de una homogeneidad indefinida e incoherente para una heterogeneidad definida y coherente. Para Spencer la sociedad es un superorganismo y, por tanto, evoluciona, como todo organismo, bajo la misma ley. El desarrollo de la sociedad humana equivale, así, al progreso.

Darwin es la gran figura que en la biología rompe con estos usos de la idea de desarrollo y con la identificación entre desarrollo y evolución y entre desarrollo, evolución y progreso, sometiendo tal identificación a la crítica y rompiendo con ella. El transformismo darwiniano, con su teoría de transformación de las especies vivas a través de la descendencia modificada por medio de la selección natural, invierte la subordinación del individuo al tipo, que hasta entonces configuraba las formulaciones sobre el desarrollo y la evolución. Darwin redefine estos conceptos, restringiéndolo de la evolución al análisis de las especies y, el desarrollo exclusivamente, al estudio del individuo.

El descubrimiento de Darwin provocó enorme impacto, instaurando gran desestabilización científica y también ideológica, particularmente en un momento en el que los conocimientos sobre la producción de los seres vivos se adecuaban o se ofrecían casi directamente como un desdoblamiento en el campo político e ideológico. La formulación darwiniana vendría a romper muy profundamente con esta tradición y esto es ciertamente una razón fuerte para que su pensamiento fuera rápidamente distorsionado y se intentara reapropiarlo bajo esta forma dis-

torsionada, en beneficio de una legitimación política e ideológica a la que aquella formulación originalmente no se prestaba. De acuerdo con una lectura atenta y minuciosa de lo que hoy está disponible, mucho de lo que se pasó a conocer como darwinismo es en realidad producción de Spencer y no de Darwin.

III

Estudio la idea de desarrollo. No procuro alcanzar lo que sea “desarrollo” a través de lo que es presentado bajo forma de indicadores, supuestos “datos” o análisis comparativos “factuales” de desarrollos.

El recorte de mi objeto lo sitúa en el campo de la representación, o, más propiamente, como ideología. En cuanto a lo que constituye ideología, sigo las formulaciones que la conciben como no circunscrita al plano puramente ideal o espiritual, sino que, al contrario, suponen la materialidad de su existencia.¹ De acuerdo con estas concepciones, la ideología es engendrada en los dispositivos histórica y socialmente constituidos y por medio de ellos, o en los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE) y por medio de él. Entre los AIE se destacan desde las universidades y los centros avanzados de investigación, hasta los medios de comunicación y los aparatos culturales, los más variados foros, las exposiciones —especialmente las exposiciones “universales”—, los *think tanks*, etc. La materialidad de las ideologías se traduce, también, en las políticas, propuestas, proyectos, etcétera.

Por más que se pueda encontrar la noción de desarrollo en momentos bien atrás en la historia, trabajo con la hipótesis de que a partir de mediados del siglo XIX y especialmente en el siglo XX, “el” desarrollo adquiere significados que lo distinguen nítidamente en relación con acepciones anteriores. Esa distinción se expresa notablemente en la polisemia que lo caracteriza desde entonces. Siendo así, mi interés tiende a concentrarse en esta nueva configuración que la idea de desarrollo pasa a presentar o, más específicamente, en la novedad de esta configuración.

En 1960 fue publicado un nuevo libro que desde luego sería imposible desconocer por quien se interesa por el tema del desarrollo, porque fue extraordinaria la difusión que recibió y fueron muchos y acalorados los debates que provocó.

¹ Sobre la perspectiva adoptada para el estudio de la ideología, ver especialmente Althusser (1976), Foucault (1966; 1969).

Rostow (1995) pretende abarcar la historia de todas las sociedades a través de la enumeración de cinco estadios de crecimiento: la sociedad tradicional, las pre-condiciones para el despegue, el despegue (*take-off*), la marcha para la madurez y la era del consumo en masa. Después apunta un sexto estadio, más allá del consumo. Los estadios son secuenciales y se van moviendo en un *continuum* que comienza en la sociedad tradicional en dirección a la sociedad moderna, llamada por el autor como la era del consumo en masa. Dice él: “The stages are not merely descriptive. They are not merely a way of generalizing certain factual observations about the *sequence of development* of modern societies. They have an *inner logic and continuity*” (Rostow, 1995: 12-13, cursivas mías, F.D.R.)

En este pequeño pasaje, Rostow dice mucho de lo que su formulación en realidad trae consigo. Presenta la historia de las sociedades modernas como “una secuencia de desarrollo”. Monta tal secuencia generalizando algunas observaciones factuales. O sea, en el plano empírico inmediato, puramente factual, recoge datos observables, que son dispares y provenientes de situaciones también dispares. Organiza esos datos, produciendo conjuntos por medio de generalización: generalización para la cual no define criterios ni límites y que somete a procedimientos de prueba, generalización que trata como homogéneas realidades muy diferentes y muy distantes en el tiempo y en el espacio, como, por ejemplo, el conjunto rotulado como “sociedad tradicional”. En sus palabras:

In terms of history, then, with the phrase ‘traditional society’ we are grouping the whole pre-Newtonian world: the dynasties in China; the civilization of the Middle East and the Mediterranean; the world of medieval Europe. And to them we add the post-Newtonian societies which, for a time, remained untouched or unmoved by man’s new capability for regularly manipulating his environment to his economic advantage (Rostow, 1995: 5).

Se puede decir que cada uno de esos estadios, producidos por ese tipo de generalización, es presentado como una definición nominal, un nombre que cumple el papel de rótulo por el cual se designa un conjunto de indicadores cuyo valor varía conforme se avanza de un estadio a otro.

Los conjuntos así producidos son alineados como “etapas” en una secuencia única y uniforme. ¿Qué permite hacer esto? Nosotros tenemos de la alegación de Rostow, algo semejante a la propia definición de cualquier “teoría dinámica de la producción”. Es la concepción típicamente evolucionista de que hay “una lógica interna” presidiendo el desarrollo de la historia. La sociedad, como cualquier organismo, es concebida como poseedora de un dinamismo interno que la hace desarrollarse, en el sentido de crecer en el rumbo de su propia maduración. Ade-

más, en la “Coda: Reflections on the debate as of 1990”, que adicionó al libro en la tercera edición, dice él, por ejemplo: “serious economics must be ‘a biological (or organic) study’ y ‘an organism (human being, society, plant, etc)’” (Rostow, 1995: 247). Consecuencia inevitable de una perspectiva como ésta es la continuidad como marca de ese “proceso” entendido como “historia”.

Por ser considerado inherente, el cambio prescindiría de explicación. Como tal cambio es nombrado “desarrollo”, igualmente el desarrollo (identificado como proceso, historia) prescindiría de explicación. En este contexto la afirmación puede ser tan simple como “la sociedad cambia”, “la sociedad se desarrolla”. Como consecuencia, también, el objeto propio de una reflexión de este tipo no son sociedades y sí la sociedad, porque se entiende que es la sociedad la que sigue su camino, por momentos diversos y a través de sociedades diversas, en el rumbo de su realización en la madurez. Por eso, este pensamiento evolucionista se permite proponer una teoría general y aprehender la historia entera en un único y simple *continuum* diferenciado solamente en momentos de desarrollo o de maduración creciente.

Dentro de este cuadro de referencia, el desarrollo es concebido como central: desarrollo es el nombre dado al proceso por el cual el ser en cuestión, en este caso, la sociedad, recorre el camino que le es inherente recorrer, por el cual “desarrolla” sus potencialidades, desarrolla lo que en el inicio ya contiene, pero sólo en germen, y cuya realización es por principio su objetivo. Con una formulación como ésta estamos en presencia absoluta de la “necesidad histórica” del determinismo evolucionista.

A la “teoría” del crecimiento económico de Rostow, como parte de la teoría de la modernización, cabe bien la crítica formulada por Mittelman y Pasha, cuando afirman: “In the final analysis, modernization theory is an ideology of capitalist accumulation. We do not live in a modernizing world but in a capitalist world. What makes this world tick is not the need for achievement but the drive to profit. In the quest for profit, ideology poses as science” (Mittelman & Pasha, 1997: 41).

En *The stages of economic growth: a non-communist manifesto* (Rostow, 1995), el término desarrollo recorre la obra entera, explicitado en expresiones como “el proceso de desarrollo” o “el problema del desarrollo” o simplemente como “el desarrollo”. Desarrollo ahí es el proceso mismo de transición entre los estadios. Pero desarrollo es también el problema que los países no desarrollados (aun no desarrollados, subdesarrollados o en desarrollo) precisan enfrentar para desarrollarse. Y desarrollo es también el estado de “desarrollo” que los países avanzados, modernos, ya alcanzaron.

Es la categoría de “subdesarrollo” la que organiza ese esquema analítico. Con ella, que significa *menos desarrollado que*, una división dicotómica como la división entre ricos y pobres es retomada y recolocada en un *continuum*. El elemento “conceptual” que permite una determinada transformación es el concepto de desarrollo, a pesar (o tal vez hasta por causa) de la ambigüedad de los variados significados que quedan intrincados bajo el mismo término “desarrollo”.

Es verdad que, tanto la idea como el proyecto, el desarrollo *parece* una unanimidad. Subrayo, a propósito, esta apariencia de unanimidad, porque un análisis más detenido de las proposiciones, de los objetivos declarados y de las acciones concretamente adoptadas puede, por el contrario, apuntar un “consenso” construido políticamente —o mejor, ideológicamente— a partir de posiciones políticas y económicas bien definidas y que un análisis crítico tal vez sea capaz de esclarecer.

IV

Wallerstein critica todos los conceptos vinculados al paradigma de la modernización. Dice que hasta 1945 aún era razonable asumir a Europa como centro del mundo, pero que el mundo cambió, y “...to cope with this changing world, western scholars invented development, invented the Third World, invented modernization” (Wallerstein, 2000: 132). El mérito de estas invenciones fue usar términos nuevos en sustitución de términos desgastados y desagradables: “progress no longer involved westernization. Now one could antiseptically modernize” (Wallerstein, 2000: 132). Según Wallerstein, por encima de todo los nuevos conceptos ofrecían esperanza y la modernización se tornó una valiosa parábola, manipulada por los “señores del mundo” (Wallerstein, 2000: 133).

Una formulación semejante a la propuesta de “desaprender para aprender mejor” (Cf. Bachelard, 1972: 10), se puede encontrar en Wallerstein, cuando éste apunta para la necesidad de “impensar” la ciencia social del siglo XX. Dice él

I believe we need to ‘unthink’ nineteenth-century social science, because many of its presumptions —which, in my view, are misleading and constrictive— still have far too strong a hold on our mentalities. These presumptions, once considered liberating of the spirit, serve today as the central intellectual barrier to useful analysis of the social world (Wallerstein, 2001: 1).

Wallerstein apunta el concepto de “desarrollo” como concepto fundamental de la ciencia social del siglo XIX y también como el más cuestionable. Afirma:

I turn my attention to what seems to me the key, and most questionable, concept of nineteenth-century social science, the concept of 'development'. To be sure, the word 'development' only became commonplace after 1945, and then initially in what seemed the marginal realm of explicating current developments in the 'Third World', or the peripheral zones of the capitalist world-economy. I believe nonetheless that the idea of development is simply an avatar of the concept of an 'industrial revolution', and that this idea in turn has been the axis not only of most historiography but of all the varieties of nomothetic analysis. Here is an idea which has been eminently influential, highly misleading (precisely because, in its partial correctness, it has seemed so persuasively self-evident) and consequently generative of false expectations (both intellectually and politically). And yet there are very few indeed who are ready truly to unthink this central notion" (Wallerstein, 2001: 2).

“Impensar” el “concepto” de “desarrollo” no significa dispensarlo, o simplemente desconsiderarlo o ignorarlo. Esto podrá ser una consecuencia del análisis, al cual, crítica y meticulosamente, es imperioso proceder, para entender: 1) hasta qué punto el “desarrollo” debe ser considerado como un concepto, o más propiamente como una idea o como una noción —producto de una teoría, o de una creencia, de un mito o de una ideología—; 2) lo que ese concepto o esa idea expresa y lo que presupone o hace pasar como implícito (o connota); 3) por que él (ella) se impone a nosotros como evidencia.

La palabra “desarrollo” es un caso ejemplar de un término que es preciso someter a la crítica. Expresa un concepto o una idea, constituyendo teorías o ideologías. De todos modos, pertenece al mismo tiempo al lenguaje común y al lenguaje científico y establece una cierta circulación entre esos dos lenguajes. “El desarrollo” o “desarrollo” ofrece así al estudioso un desafío cuyo esclarecimiento puede tener un alcance elucidativo importante: entender cómo ese proceso es constituido y utilizado en cada uno de estos lenguajes y cómo se procesa la circulación entre ellos.

Como enseña Wittgenstein,

l'étude de l'emploi logique d'un mot nous permet d'échapper à l'influence de certaines expressions types (...). Ces analyses cherchent à nous détourner de ces partis pris qui nous poussent à croire que les faits doivent être conformes à certaines images qui fleurissent notre langage (Wittgenstein, 1965: 89, citado en Bourdieu, Chamboredon & Passeron, 1968: 44).

Bourdieu, Chamboredon y Passeron llaman la atención por la importancia de someter el análisis al lenguaje común, sobre todo cuando se pretende estar haciendo ciencia y se recorre inadvertidamente o acriticamente al empleo de términos del lenguaje común.

‘Héritage de mots, héritage d’idées’, selon le titre de Brunschwig, le langage ordinaire qui, parce qu’ordinaire, passe inaperçue, enferme, dans son vocabulaire et sa syntaxe, toute une philosophie pétrifiée du social toujours prête à resurgir des mots communs ou des expressions complexes construites avec des mots communs que le sociologue utilise inévitablement. Lorsqu’elles s’avancent masquées sous les dehors d’une élaboration savante, les pré-notions peuvent se frayer un chemin dans le discours sociologique sans perdre pour autant la crédibilité que leur confère leur origine. (...) L’analyse, plus urgente, de la logique du langage commun (...) peut seule donner au sociologue le moyen de redéfinir les mots communs à l’intérieur d’un système de notions explicitement définies et méthodiquement épurées, tout en soumettant à la critique les catégories, les problèmes et les schèmes que la langue savante emprunte à la langue commune et qui menacent toujours de se réintroduire sous les travestis savants de la langue la plus formalisée (Bourdieu, Chamboredon & Passeron, 1968: 43-44).

Lo que preocupa sobre todo aquí son los riesgos del uso de términos oriundos del lenguaje común y que son presentados como términos científicos, referidos como “travestis savants.”

Cabe atacar, no obstante, la posibilidad —que, además, puede ser más frecuente de lo que se imagina— de que términos del lenguaje científico (o términos producidos en el campo de las ciencias) se tornen de uso corriente en el lenguaje común, pero que en esta transposición de lenguajes, buena parte de los significados de origen de los términos permanezca, solamente, bajo la forma implícita en su nuevo uso, produciendo efectos de connotación, sin que los que emplean los términos se den cuenta de eso.

La idea de desarrollo, como la de evolución, trae embutida la noción de continuidad. De ahí resulta en gran medida la posibilidad de su apropiación ideológica, especialmente cuando la realidad histórica ofrece ejemplos tangibles o perspectivas concretas de transformaciones más profundas. Delante de discontinuidades efectivas o delante de posibilidades objetivas de que las discontinuidades se realicen, el recurso a una idea que cargue consigo la noción de continuidad puede ser ideológicamente muy apreciada en cuanto restauradora de una permanencia o de un orden establecido.

Es preciso aprender con Foucault:

Il faut s’affranchir de tout un jeu de notions qui sont liées au postulat de continuité. Elles n’ont pas sans doute une structure conceptuelle très rigoureuse; mais leur fonction est très précise. Telles la notion de tradition, qui permet à la fois de repérer toute nouveauté à partir d’un système de coordonnées permanentes, et de donner un statut à un ensemble de phénomènes constants. Telle la notion d’influence, qui donne un support —plus magique que substantiel— aux faits de transmission et de communication. Telle la notion de développement, qui permet de décrire une succession d’événements comme la manifestation d’un seul et même principe organisateur. Telle la notion, symétrique et inverse, de téléologie ou d’évolution vers un stade normatif. Telles aussi les notions de mentalité ou d’esprit d’une époque qui permettent d’établir entre des phénomènes

simultanés ou successifs une communauté des sens, des liens symboliques, un jeu de ressemblances et de miroirs. Il faut abandonner ces synthèses toutes faites, ces groupements qu'on admet avant tout examen, ces liens dont la validité est admise d'entrée de jeu; chasser les formes et les forces obscures par lesquelles on a l'habitude de lier entre elles les pensées des hommes et leur discours; accepter de n'avoir affaire en première instance qu'à une population d'événements dispersés (Foucault, 1994: 701).

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1976), “Idéologie et appareils idéologiques d’État (Notes pour une recherche)”, *Positions*. Paris: Éditions Sociales.

Bachelard, Gaston (1972), *L’engagement rationaliste*. Paris: PUF.

Bourdieu, Pierre, Chamboredon, Jean-Claude & Passeron, Jean-Claude (1968), *Le métier de sociologue*. Paris: Mouton / Bordas.

Castoriadis, Cornelius (1977), “Réflexions sur le ‘développement’ et la ‘rationalité’”, in Candido Mendes (Org.). *Le mythe du développement*. Paris : Éditions du Seuil.

Esteva, Gustavo (2000), “Desenvolvimento”, in Sachs, Wolfgang. *Dicionário do desenvolvimento*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses – une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1969), *L’archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.

— (1994), “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’Épistémologie”, *Cahiers pour l’analyse*, no 9: *Généalogie des sciences*, été 1968. Republicado em Foucault, Michel. *Dits et écrits, I: 1954—1969*. Paris: Gallimard.

Mittelman, James H. & Pasha, Mustapha Kamal (1997), *Out from underdevelopment revisited: changing global structures and the remaking of the Third World*. New York: St. Martin’s Press, Inc.

Rostow, W.W. (1995), *The stages of economic growth: a non-communist manifesto*. 3rd ed., 3rd reimpr. Cambridge: Cambridge University Press.

Wallerstein, Immanuel (1994), “Development: lodestar or illusion?”, in Sklair, Leslie (Ed.). *Capitalism and Development*. London and New York: Routledge.

— (2001), *Unthinking social science: the limits of nineteenth century paradigms*. 2nd ed. with a new Preface. Philadelphia: Temple University Press.

Wittgenstein, Ludwig (1965), *Le cahier bleu et le cahier brun*. Paris: Gallimard.

CONSTRUYENDO EL MUNDO DE POSGUERRA LA TEORÍA DE LA MODERNIZACIÓN

MIRIAM LIMOEIRO CARDOSO

I

Para alcanzar los múltiples significados de una producción teórica es buena norma situarla en su contexto. Esta orientación es particularmente relevante en el caso de la teoría de la modernización producida en los Estados Unidos de América (EUA), desde la Segunda Guerra Mundial, por destacados científicos sociales de diversas especialidades. Hay toda una reorientación de la sociología norteamericana:

...autour de l'examen des entraves sociales affaiblissant, retardant ou freinant la mise en œuvre des processus de 'modernisation' au travail, de conquête de marchés, de diffusion d'innovation, de mobilité sociale, de liberté d'entreprendre, (...) en bref tout phénomène sociale correspondant peu ou prou aux valeurs dominantes de cette Amérique sortie de la crise et du doute (Giraud, 1997: 76).

Lo que se denomina teoría de la modernización "...is a collection of perspectives which, while at their most intellectually influential in the 1950s and 1960s, continues to dominate development practice today. Many of the technicians and administrators involved in project planning are still essentially modernizers, even if their jargon is more sophisticated than that of their predecessors in the 1960s" (Gardner & Lewis, 1996: 12).

El pensamiento modernizador conjuga evolucionismo, estructural–funcionalismo, teoría de sistemas, difusionismo e interaccionismo, "all combined to help form the mish-mash of ideas that came to be known as modernization theory" (Harrison, 1997: 1).

La principal figura teórica de la modernización es Talcott Parsons, que monta un esquema conceptual¹ abarcador para dar cuenta de una interpretación:

¹ Para Guy Rocher, "El modelo parsoniano es, en verdad, más conceptual que teórico. Es una enorme acumulación de categorías agenciadas y superpuestas unas sobre otras, mucho más que una verdadera teoría capaz de ofrecer la explicación de un conjunto de fenómenos" (1976: 167).

1) de la organización y cambios de la sociedad (en la dirección de una teoría general de la sociedad), utilizando metodología estructural–funcional teniendo como referencias al individuo y la acción, el orden, la tendencia al equilibrio, el control social y la evolución; 2) de las cuestiones concretas que el orden social privilegiado en el análisis (capitalista, llamada “moderno”, pautado en la sociedad norteamericana) coloca en la historia contemporánea. Así,

Beyond intellectual ‘discourses’ there were also practical policies, the tangible decision making and strategizing by men who had millions of dollars at their disposal and were determined to deploy their resources for winning two cultural wars: one against the Soviet bloc as part of a larger world-historical struggle against communism and the other against the deeply rooted negative views of America as a civilization and society among Western Europe’s intellectuals and educated bourgeoisie” (Berghahn, 2001: XII).

La investigación de Berghahn es apenas

...an evaluation of journal articles, influential books, and other cultural products and the ways in which they impacted on the course of events; it is also a study in the preparation and execution of concrete decisions that, in turn, shaped (or were at least intended to shape) ideas and sociocultural and political behavior on both sides of the Atlantic in the age of democracy. (...) They wanted to use their superior weight in the world to shape the postwar international order and to make its structures and underlying values as closely compatible as possible with American principles of political, economic and sociocultural organization. (...) There was always, on the American side and reinforced by the Cold War, the conviction that the creation of an American-led Western alliance would fail (...) if Washington’s effort were not accompanied by an equally successful assertion of American cultural hegemon (Berghahn, 2001: XII e XIII).

Investigaciones recientes, realizadas a partir de un minucioso análisis documental, muestran que hay una dimensión propiamente cultural de la Guerra Fría. Esas investigaciones² proveen indicaciones precisas sobre la construcción de una hegemonía específicamente en el plano cultural, tomando hegemonía en el sentido más general de las relaciones de fuerzas asimétricas. Ahí se incluye la construcción social de ideas, valores (y también de ideologías y mitos) a partir de una conjugación particular de la universidad y de la investigación en la universidad como el poder político, económico y hasta militar. La llamada teoría de la modernización se inscribe en este proyecto de hegemonía cultural, de algún modo ya colocado por la propuesta de la necesidad de conquistar “hearts and minds”.

“Given the Cold War context in which the theory was devised, it is at times unclear whether modernization theory was an analytical or prescriptive device

² La investigación de Berghahn es una entre otras muy relevantes.

(...)” (Kieley, 1995: 39). En verdad, la modernización conjuga discursos teóricos y prescripción de políticas. También incluye —como parte importante tanto para sus formulaciones teóricas como para su dimensión política e ideológica— investigación empírica con trabajo de campo: “empirical studies of the Third World, because in the late 1950s and early 1960s there was no shortage of political will to fund such studies (...) and the foreign aid programme of the United States ensured that a considerable research funds were available” (Harrison, 1997: 15).

Aunque en la academia sea dominante el tratamiento de la modernización como una teoría solamente,

Modernization theories are not just academic exercises, however. They were originally formulated in response to the new world leadership role that the United States took on after World War II, and, as such, they have important policy implications. First, modernization theories help to provide an implicit justification for the asymmetrical power relationships between ‘traditional’ and ‘modern’ societies. (...) Second, modernization theories identify the threat of communism in the Third World as a modernization problem. (...) Third, modernization theories help to legitimate the ‘meliorative’ foreign aid policy of the United States (So, 1990: 36).

II

Los estudiosos de la Guerra Fría establecen una conexión entre la economía y las relaciones internacionales, pero la interpretan de maneras distintas.

A scholarly trend dating back to William Appleman Williams’s writings in the late 1950s asserted that American foreign policy was the expression of the financial interests of one or another sector of the capitalist economy, or that American diplomacy took the stability and expansion of the capitalist economic order as its principal aims. Other historians (...) have identified the connections between economic performance and international relations, focusing especially on national security (Engerman, 2004: 25-26).

Los teóricos de la modernización, sin bien no son propiamente estudiosos de la Guerra Fría, son formuladores de argumentación teórica y de recomendaciones ideológicas y políticas para los EUA en la Guerra Fría. Como tal, participan activamente y con contribuciones importantes para la construcción de la hegemonía norteamericana en el período.

Pienso que de hecho Parsons puede ser considerado como el formulador de la primera línea de la “teoría de la modernización”. Para Harrison, “he had been instrumental in providing the structural functionalist base on which early modernization studies had leaned so heavily” (Harrison, 1997: 41).

Göran Therborn identifica a Parsons, “for good or for ill”, como “probably the most important post-classical sociological theorist” (Therborn, 1980: 14). David Harrison dice que “Undoubtedly, at the level of metatheory, or ‘grand theory’, Parsons was supreme” (Harrison, 1997: 41). En Parsons la “gran teoría” es supuestamente tan abstracta y general que está vacía de contenido histórico. Ese vacío se muestra con alguna facilidad si lidiamos con su llamada “*box sociology*”. No obstante, la teoría parsoniana tiene un profundo y significativo contenido histórico, que es también fuertemente político. Refiriéndose a su primer gran libro, *The Structure of Social Action* (Parsons, 1968), Therborn comenta: “neither the Depression nor any other mundane feature of capitalism play any overt role. But the links with concrete worldly concerns remain, (...). In fact the critical thrust of Parsons’ work was obvious to any American intellectual from the first page of the first chapter” (Therborn, 1980: 15).³ Dice que, en ese mismo libro tan teórico, “Parsons dialectic was not meant to be pure theory only. The grand Synthesis also had explicit political implications. Sociology, in Parsons’ view, effected a transcendence of the acute contradictions and struggles of the period, of ‘the individualism-socialism dilemma’” (Therborn, 1980: 17).

Las formulaciones parsonianas sobre la modernización tal vez constituyan aquellas en que más se evidencian los vínculos de su teorización con la historia concreta y la política. Hay un texto de Parsons que es muy esclarecedor sobre las concepciones de fondo de la “teoría” de la modernización y que expone, de forma explícita, la modernización como ideología y como prescripción de política estatal para el mundo “subdesarrollado”, proponiendo al mismo tiempo fundamentación teórica para justificar las acciones ideológicas y políticas prescritas (Parsons, 1960, cap. III). Veamos.

Para Parsons, “The essential theoretical background is the theory of the social system, treating the concrete system not as an *empirically* integrated whole, but as a system the *problems* of which must be analysed in terms of an integrated conceptual scheme” (Parsons, 1960: 13, cursivas en el original). Utiliza la teoría del sistema social como un esquema conceptual integrado para analizar los problemas del sistema concreto que toma como objeto. Es el caso de los planos de análisis sobre los sistemas/sub-sistemas EUA, Occidente, “áreas subdesarrolladas”, mundo. El problema a enfrentar es claramente presentado como una nueva expansión del capitalismo:⁴

3 Se refiere a la mención de Spencer a inicios de este texto.

4 Sobre la relación entre modernización y expansión capitalista, consultar Limociro-Cardoso (2005).

Particularly since the close of World War II [the] relation [of the West to the rest of the world] has come into a complete flux bringing the extensive breakdown of the colonial system and the rise of national independence movements everywhere. Weber's concern was with the conditions which made it possible for 'capitalism' to develop in the West, and why this did not occur in other societies. Now it can perhaps be said that attention must be centered on the conditions of its spread from the West to other societies all over the world (Parsons, 1960: 99).

Parsons apunta la necesidad de distinguir entre las interpretaciones científicas de la sociedad, que identifica con Max Weber, y las que buscan formular una racionalidad ideológica para la acción política, identificándolas con Karl Marx. Afirma tomar a Weber como referencia, pero se empeña en producir estrategias ideológicas para la acción política, pretendiendo fundamentarlas científicamente. Dice "...in this discussion I have broadly located the center of developmental initiative in a bureaucratic political structure, and outlined an ideological setting within which development is likely to take place" (Parsons, 1960: 125-126). Parsons ofrece ahí sus formulaciones en cuanto conocimiento instrumental, colocando su ciencia al servicio del entonces gran proyecto del capital hegemónico. El tratamiento del conflicto político-ideológico que caracteriza la Guerra Fría tiene profundas raíces económicas. La expansión capitalista de posguerra precisaba preservar para su control las regiones sobre las cuales esta expansión podía concretarse en aquel momento: el llamado Tercer Mundo. De ahí la importancia estratégica de ese mundo para la construcción hegemónica norteamericana. Parsons acrecienta un razonamiento teórico-político que refuerza esta preocupación estratégica: "...contrary to Marxian expectations, a socialist revolution has not occurred in a single society which already had a highly developed economy" (Parsons, 1960: 102). Si los hechos vinieran a contrariar nuevamente las expectativas de Marx, entonces las áreas "subdesarrolladas" podrían asumir perspectivas revolucionarias, obstaculizando el camino a la pretendida expansión capitalista.

Parsons asume que la expansión del capitalismo en el mundo es un problema que la ciencia social enfrentó en aquel momento. Califica ese problema como organización económica de la sociedad, más específicamente, el desarrollo económico que debería ser aceptado como el objetivo mayor por las nuevas áreas que el capitalismo pretende incorporar. Parsons explica que el cambio propuesto para los subdesarrollados tiene una dirección deseada (Parsons, 1960: 124), "the impetus to economic development under non-Communist auspices" (Parsons, 1960: 126). Una gran meta —a la que la ciencia social está llamada a contribuir— "...the spread [of capitalism] (...) all over the world". Parsons pretende

“to attempt a broad diagnosis of the conditions necessary for economic development to reach the industrial level” (Parsons, 1960: 116).

La cuestión fundamental es económica, la expansión capitalista, pero los medios privilegiados para llevarla a buen término son ideológicos y políticos. En el plano más general dice que

The analysis presented in this paper revolves, in the first instance, about the problem of the role of political agency in the process of industrialization. (...) Once, however, an industrial economy has come into being, it serves both as a model and as a focus of certain competitive pressures between politically organized societal units, and, in these circumstances, political agency is likely to play a very prominent part, precisely because it is in the interest, in the short run, of the politically leading elements to promote this development (Parsons, 1960: 6).

A diferencia del desarrollo “original” del industrialismo,⁵ en que la empresa privada precisó liberarse de ciertos controles políticos, en las condiciones actuales, para la promoción del desarrollo industrial en las regiones subdesarrolladas, gana relevancia el recurso político. Parsons entiende que promover el desarrollo es de interés para los sectores políticamente dirigentes. Cabría recordar que en las condiciones históricas del capitalismo a mediados del siglo XX, bajo el imperialismo y bajo orientación keynesiana, el papel del Estado es bien distinto de lo que fue cuando el desarrollo industrial original. Parsons presume que “...the primary impetus to change will come from the political sector of the society” (Parsons, 1960: 124). Cabe suponer, por tanto, que este cambio, provocado por el capitalismo hegemónico a partir de sus intereses “capitalísticos”, no involucrarían primariamente a los sectores sociales a ser implicados en el proyecto de modernización en las regiones “subdesarrolladas”.

Para garantizar que la promoción del desarrollo económico en cada caso sea gubernamental, Parsons sugiere colocar “primary emphasis on the problem of economic development as a ‘technological’ rather than a ‘managerial’ or ‘entrepreneurial’ problem. Then it can simply be taken for granted that the primary auspices will be governmental” (Parsons, 1960: 126).

Aunque ciertamente movido por razones políticas e ideológicas vinculadas a la defensa de “Occidente”, Parsons asume sin margen de duda la perspectiva del gran capital en expansión e indica de forma bastante clara su visión de cómo los “subdesarrollados” deberán participar de aquella expansión, lo que garantiza la conveniencia de la “political agency”.

⁵ Parsons evita referirse a capitalismo, tendiendo a substituir el término por industrialismo.

The primary point for the present situation is that an industrial system is already in full-blown existence. This means two things: first, that the presence of an industrial economy in some parts of the world sets the conditions under which any nation must now exist and develop; and second, it presents a model which others can follow and a resource on which, in varying ways, they can depend (Parsons, 1960: 116-117).

Para Parsons el capitalismo hegemónico establece las condiciones bajo las cuales cualquier nación debe existir y desenvolverse (bajo la perspectiva de la modernización, sería mejor decir desarrollarse); además de ofrecer un modelo a seguir y la perspectiva de recursos de los cuales pueden depender, de varias maneras. O sea, para ser desarrollados, o “subdesarrollados”, deben someterse a las condiciones establecidas por el capital del cual podrán depender. Parsons es directo y claro. Su texto indica así caminos ideológicos y políticos para este desarrollo (del gran capital y de la hegemonía de los EUA).

El problema de fondo es la expansión del capital por nuevas áreas en el mundo, incluso para crear una barrera efectiva al comunismo en esas áreas. Parsons define la esfera política nacional de los países subdesarrollados como campo propio del agenciamiento de la solución pretendida. Entiende que es necesaria una ideología que sustente las nuevas orientaciones de la política económica y define su contenido: “The strongest impetus here seems to come from the nationalistic-developmental complex of ideology and the groups most drawn to this, who are presumably ‘intellectuals’”. Especifica quiénes serían esos intelectuales: “Prominent among these are bound to be those who have had direct contacts with the West, particularly through education abroad or under Western auspices at home” (Parsons, 1960: 125).

Para entender la situación política en el subdesarrollo, Parsons procede —aunque de forma resumida, reduccionista y excesivamente generalizada— a un análisis de clase.⁶ Dice que en el desarrollo el sistema dominante está compuesto por dos clases, constituidas de tal modo que se puede esperar “to find a structure of vested interests operating as obstacles to change” (Parsons, 1960: 119). En lo referente a las clases bajas, propone: “There needs to be considerable shaking up of the set of adjustments existing under the old system” (Parsons, 1960: 120). En el plano cultural, enfatiza el papel desempeñado por la ideología

⁶ Pienso que Parsons construyó toda su teoría midiéndose con Marx y teniendo un enorme cuidado en proponer y usar siempre conceptos y procedimientos de otra naturaleza, remarcando bien su diferencia. Aquí Parsons usa la terminología de la estratificación social, mas pretende alcanzar un análisis de clase, porque se refiere a grupos constituidos con cohesión e intereses propios, que emergen en cuanto grupos diferenciados. Estos estratos son meramente descriptivos.

política nacionalista. En cuanto a las clases altas, afirma la necesidad de perturbación profunda de la situación social: “one of the main conditions for getting a process of structural change going is clearly a far-reaching disturbance of the status quo” (Parsons, 1960:121). Parsons propone que sea promovida una división interna en la clase alta de los países que se quieren “en desarrollo”:

What then can we say of the possibilities of mobilizing elements of the older upper groups in such societies to seize the opportunities leading to economic development on a non-Communist basis? Presumably in the current world situation this could not be in radical opposition to the *whole* indigenous upper class, but would have to lead to a splitting of it, to the development of a subgroup who were strong enough to oppose and eventually to overcome the restorationist group (Parsons, 1960: 123, *itálicas en el original*).

Los análisis ahí elaborados con recursos teóricos son utilizados para apuntar construcciones y acciones ideológicas y políticas tenidas como necesarias para favorecer los cambios en la organización social de los países objetos (llamados convenientemente, a los propósitos en curso, “subdesarrollados”), en la dirección deseada. E indicar dónde y cómo la intervención en esos otros países puede ser hecha para viabilizar una política privilegiada por el gran capital y por el gobierno norteamericano en la Guerra Fría. Callinicos habla de persuasión.

Little wonder, then, that Parsonian sociology provided the conceptual framework within which American theorists of ‘modernization’ sought to persuade newly independent countries to adopt a Western model of development. When Weber had surveyed the formation of modernity, with deep forebodings, Parsons now suggested we sit back and enjoy the ride (Callinicos, 1999: 245).

Pero no se trata de un conocimiento cuyo vínculo político se haga solamente por la elección de la temática o del enfoque y que venga a persuadir a través de argumentación racional convincente. Como se puede constatar fácilmente, no se trata de explicar ni de describir una realidad social presente o pasada, pero sí de indicar intervenciones políticas e ideológicas en países extranjeros “subdesarrollados”.

Ese texto de Parsons es particularmente ejemplar porque explicita una orientación política que nos habituamos a ver bajo el ropaje científico que la enmascara y porque es una comunicación presentada en un simposio realizado en una universidad, mostrando una de las formas por las cuales la academia participa(ba) de la promoción de aquella orientación política.

III

En Brasil, por lo menos a partir de Juscelino Kubitschek (JK) la modernización ha sido la perspectiva dominante en el escenario político. Claro que es preciso considerar los casos particulares de Jânio Quadros y de João Goulart, recordando necesariamente que ninguno de los dos pudo concluir los mandatos para los que fueron democráticamente elegidos: el primero, como resultado de su renuncia y, el segundo, porque fue depuesto por el golpe militar de 1964. La dictadura militar retomó con énfasis y radicalidad la perspectiva modernizadora ya puesta por JK y desde entonces esta perspectiva viene orientando sin ninguna interrupción, la acción del gobierno central en Brasil, adaptándose ella misma a las nuevas formas que la modernización ha asumido en las últimas décadas de modernización neoliberal.

En JK quedó evidente aquella perspectiva cuando afirmó: “el desarrollo de Brasil no puede parar y no puede disminuir su ritmo, porque hacerlo sería temerario, peligroso y técnicamente errado” (Kubitschek, 1960: 337, *Apud.* Limoeiro-Cardoso, 1978: 224). Ahí está expuesta la gran meta, el cimiento del proyecto, lo que no se está dispuesto a permitir que nada obstaculice, lo que no se discute: el desarrollo. Este es el gran móvil de la acción, el gran objetivo explícito de los esfuerzos en todos los niveles —político, ideológico, social, cultural, económico (Cf. Limoeiro-Cardoso, 1978: 224).

Toda la política de gobierno Kubitschek es definida en relación con el desarrollo económico. Su comportamiento está dirigido a despertar, en primer lugar, la conciencia de la necesidad de desarrollo. Afirma su necesidad económica como combate a la miseria, y su necesidad política como impedimento de “infiltración” de ideologías “subversivas”. La lucha contra la expansión comunista sería la razón última del desarrollo. Delante de ella, la erradicación de la miseria por el desarrollo, no sería, sino un medio. En el pensamiento desarrollista, porque la extrema pobreza constituye campo fértil para la penetración de ideas contrarias al orden, para preservar el orden vigente sería preciso no sólo combatir directamente estas ideas, como también, y principalmente, impedir su propagación, acabando con las condiciones que las facilitan. Así es que la perspectiva política general es: cambiar el orden para garantizar el orden.

El desarrollo juchelinista juzga la cooperación económica internacional como condición necesaria para el desarrollo.

Se impone resaltar (...) la dependencia en que se encontrará cualquier plan de desarrollo de una cooperación económica internacional más amplia, tanto en lo referente a capitales y a la asistencia técnica, como en lo que se refiere a acuerdos intergubernamentales sobre mercados y productos (Kubitschek, 1959: 98, *Apud.* Limocero-Cardoso, 1978: 168).

La propia capacidad de capitalización interna depende de la colocación adecuada de nuestros productos en el mercado externo, ya que la parcela más ponderable de capital nacional es generada por la exportación. Los tipos de bienes que exportamos pueden sufrir amplias fluctuaciones, sin mucha capacidad de resistir. Y los mecanismos espontáneos de ajuste del mercado mundial tienden siempre a perjudicar las economías más débiles. Es por eso que los gobiernos de los países en desarrollo intentaron concertar con los de las naciones ricas medios de aminorar los prejuicios que el sector exportador de las economías débiles puedan sufrir en función de las dificultades crecientes de las relaciones de intercambio, que avalan la economía como un todo. Estos ajustes implican concesiones mutuas en que, contra alguna garantía, por nuestros productos exportados incluimos otros en nuestra importación (Cfr. Limocero-Cardoso, 1978: 168).

Kubitschek no deja margen a dudas en cuanto al papel del Estado en su propuesta de desarrollo. Su formulación y su acción política se pautan por una interferencia bastante amplia del Estado en los asuntos económicos, pero siempre respetando rigurosamente el papel fundamental que, entiende, debe haber al sector privado:

...la acción fundamental (...) consistió en establecer en términos claros un programa general capaz de atraer la libre iniciativa. En estas condiciones, las medidas adoptadas por el Gobierno convergirán para dos objetivos que se complementan: realizar inversiones en obras de infraestructura y facilitar y estimular actividades e inversiones privadas (Kubitschek, 1959: 97, *Apud.* Limocero-Cardoso, 1978: 203).

JK no pretende que el Estado asuma todo el control de la economía. El gobierno desarrollista garantiza, en este sentido, que se mantendrá “vigilante en la política de crear como pionero las condiciones de expansión de la industria privada, base del desarrollo económico; que no consentirá que los obstáculos clásicos de la burocracia retrógrada bloqueen el paso de los emprendedores de iniciativas renovadoras y dinamizadoras de la vida nacional; que todos los acometimientos idóneos y bien intencionados recibirán asistencia directa y continua de la administración” (Kubitschek, 1958, 418:157, *Apud.* Limocero-Cardoso, 1978:203).

En la política brasileña, si JK es ejemplar en cuanto a la modernización desarrollista, Fernando Henrique Cardoso lo es en cuanto a la modernización neoliberal. La fun-

damentación del discurso y de la acción del político Fernando Henrique Cardoso es la modernización del país. Dice él, por ejemplo: “...la agenda de la modernización nada tiene en común con el desarrollismo a la moda antigua, basado en la pesada intervención estatal, ya sea a través de las despensas, ya sea a través de los reglamentos legales” (Cardoso, 1994: 5). Propone así un nuevo modelo de desarrollo, con el cual pretende poner fin a la era Vargas. Dice él: “Resta con todo, un pedazo de nuestro pasado político que aún atraviesa el presente y retarda el avance de la sociedad. Me refiero al legado de la era Vargas —a su modelo de desarrollo autárquico y a su estado intervencionista”. Habla de “agotamiento estructural del modelo varguista de desarrollo” y adelanta que “la apertura de un nuevo ciclo de desarrollo colocaría necesariamente en el orden del día los temas de reforma del Estado y de un nuevo modelo de inserción del País en la economía internacional” (Cardoso, 1994: 4). Entiende que: “La agenda de modernización del País pasa obligatoriamente por otros temas constitucionales: los derechos y las obligaciones de los servidores públicos; las relaciones de trabajo y la organización sindical; la organización del Judicial” (Cardoso, 1994: 14).

En nombre de la eficiencia Fernando Henrique Cardoso asume integralmente la perspectiva privatista y la alteración radical de la relación entre el capital y el Estado. Dice él:

En el ciclo de desarrollo que se inaugura, el eje dinámico de la actividad productiva pasa decisivamente del sector estatal para el sector privado. [...] En vez de sustituir el mercado, se trata, por tanto, de garantizar la eficiencia del mercado como principio de regulación. [...] La remoción de los escombros del viejo modelo aumentará, enormemente la eficiencia global de la economía brasileña. [...] No tengo dudas que el avance de la privatización puede aumentar la eficiencia general de la economía (Cardoso, 1994: 7).

IV

Muchos aún consideran la modernización como una perspectiva datada, circunscrita a mediados del siglo pasado. No obstante, la llamada globalización retoma la “teorización” de la modernización adaptada a las nuevas formas de desarrollo capitalista en las últimas décadas. Por tanto, la cuestión en torno de la modernización continúa siendo actual y relevante. “Indeed it [*modernization theory*] created the rationale for economic aid. The debate is still far from dead. Modernization theory resurfaces in current debates about modernity and post-modernity and in the neo-liberal agenda” (Dickson, 1997: 36). De lo que se habla es de teoría de la modernización neoliberal (Kieley, 1995: 121).

Globalización es un término muy impregnado de ideología.⁷ La globalización sería la propia expresión de la modernidad, constituida por las fuerzas del mercado, finalmente liberadas del estado que las obstaculiza (Chesnais, 1995: 3). Para Chesnais se trata de una nueva fase de la internacionalización, que llama de mundialización del capital, la cual refleja los cambios cualitativos en las relaciones de fuerzas políticas entre el capital y el trabajo y también entre el capital y el Estado (Chesnais, 1995: 2). Estudiando los mayores cambios estructurales de la economía capitalista en las dos últimas décadas, Chesnais trabaja con la noción de régimen de acumulación con dominación financiera. Entiende que este régimen:

...tiene una relación con la ‘globalización’ o, más exactamente, con la mundialización del capital [...]. El régimen financiero es una ‘producción’ de los países capitalistas avanzados, con los Estados Unidos y el Reino Unido al frente. Él es indisociable de las derrotas sufridas por la clase obrera occidental, bien como de la restauración capitalista en la ex-Unión Soviética y en las pretendidas ‘democracias populares’. Él *no* es mundializado en el sentido que englobaría el conjunto de la economía mundial en una totalidad sistémica. Inversamente, él es efectivamente mundializado en el sentido que su funcionamiento exige, a punto de ser consustancial a su existencia, un grado bastante elevado de liberación y de desregulamiento no sólo de la finanzas, sino también de la inversión directa y de los intercambios comerciales (Chesnais, 2003: 52, *itálicas en el original*).

Según Chesnais, “la ‘mundialización financiera’ posee, de modo evidente, la función de garantizar la apropiación, en condiciones tan regulares y seguras cuanto posibles, de las rentas financieras —impuestos, y dividendos— en una escala mundial” (Chesnais, 2003: 53).

En el proceso de mundialización una de las formas importantes de actuación de los mecanismos internacionales de financiación son los Programas de Ajuste Estructural. El objetivo de esos programas

...tel qu’ils sont définis par les organismes financiers internationaux est de rétablir des équilibres macro-économiques internes et externes, permettant de relancer une croissance économique saine et donc de fournir une base solide pour le développement des périphéries (Sud). Selon les protagonistes de ce type de politique, dans ces domaines, il n’y a pas de miracle: seule une production plus efficace peut apporter des remèdes et les moteurs de ce processus sont les producteurs privés individuels ou associatifs (Houtard, 1995: 35).

Houtard dice que es tiempo de preguntarse sobre las contradicciones entre “...une intention affichée de développement et les polarisations sociales qui en découlent, entre des conditionalités de démocratie et l’intervention d’organismes

⁷ Sobre la globalización como ideología consultar Limoeiro-Cardoso (2000).

non élus dans les affaires intérieures des États, entre la philosophie de l'économie de marché et de la libre entreprise et les droits les plus fondamentaux des êtres humains: santé, éducation, travail" (Houtard, 1995: 42). Houtard continua:

Le présupposé fondamental est que la croissance économique passe par plus d'insertion dans l'économie mondiale. C'est ce qu'on pourrait appeler pour le Sud, une *modernisation extravertie*. Ce n'est évidemment pas une idée nouvelle. Durant les années 1970, le processus passait par le soutien à des régimes forts, voire militaires, capables d'assurer les conditions favorables aux investissements et de garantir ainsi une *modernisation autoritaire*, contre une partie des élites locales qui dans l'esprit de Bandoung, avaient voulu développer un projet national basé sur une production de substitution aux produits d'exportation et réaliser des investissements importants dans les infrastructures collectives. Aujourd'hui c'est la démocratie politique qui est associée à l'ouverture au marché. Tout cela indique bien que les stratégies économiques, fruit de la logique de l'accumulation aujourd'hui mondialisée, sont inévitablement associés à des stratégies politiques, y compris militaires et mêmes culturelles ou idéologiques (Houtard, 1995: 43).

Aun cuando hayan recibido siempre las más severas críticas, bien fundamentadas y venidas de los más diferentes campos ideológicos y políticos, la modernización funcionó de hecho como ideología muy entrañada en concepciones tan aceptadas que resulta extraño cuestionarlas. Querer ser moderno y aceptar mucho sacrificio para alcanzar ese objetivo⁸ para sí, para sus hijos, para sus nietos, y para el país se tornó sentido común, demostrando la inmensa y duradera eficacia de la ideología de la modernización entre nosotros, que de una forma u otra —como el desarrollismo o como el neoliberalismo— continua definiendo lo “moderno” como la sociedad capitalista más avanzada, pauta en la sociedad norteamericana y su modo de vida, objetivo que se mantiene en la ideología política y económica como alcanzable en un futuro siempre adelantado. Más que como una ideología, la modernización se construyó como un mito. Mito que es indispensable cuestionar si se quiere alguna transformación más profunda de la sociedad en que vivimos. Lo que me hace recordar a Castoriadis cuando dice: “Ce que nous pouvons faire, c'est détruire les mythes qui, plus que l'argent et les armes, constituent l'obstacle le plus formidable sur la voie d'une reconstruction de la société humaine” (Castoriadis, 1977: 228).

⁸ En el mismo sentido de “romance del desarrollo económico”, expresión acuñada por Kennan (1932, *Apud*. Engerman, 2004: 28-29).

BIBLIOGRAFÍA

Berghahn, Volker R. (2001), *America and the Intellectual Cold Wars in Europe. Shepard Stone between Philanthropy, Academy, and Diplomacy*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Callinicos, Alex (1999), *Social Theory: A Historical Introduction*. New York: New York University Press.

Cardoso, Fernando Henrique (1994), *Discurso de despedida do Senado Federal do Presidente eleito FHC*. Brasília: Senado Federal, 14 dez.

Castoriadis, Cornelius (1977), “Réflexions sur le ‘développement’ et la ‘rationalité’”, in Candido Mendes (Org.). *Le mythe du développement*. Paris: Éditions du Seuil.

Chesnais, François (1995), “A globalização e o curso do capitalismo de fim-de-século”, *Economia e Sociedade*, nº 5, dez.

Chesnais, François (2003), “A ‘nova economia’: uma conjuntura própria à potência econômica estadunidense”, in Chesnais, F., Duménil, G., Lévy, D. & Wallerstein, I. *Uma nova fase do capitalismo?* São Paulo: Xamã (Seminário marxista: questões contemporâneas).

Dickson, Anna K. (1997), *Development and International Relations. A Critical Introduction*. Malden, MA: Polity Press & Blackwell.

Engerman, David C. (2004), “The Romance of Economic Development and New Histories of the Cold War”, *Diplomatic History*, Vol. 28, Nº 1 (Jan.).

Gardner, Katy & Lewis, David (1996), *Anthropology, Development and the Post-modern Challenge*. London & Sterling, VA: Pluto Press.

Giraud, Claude (1997), *Histoire de la Sociologie*. Paris: PUF.

Harrison, David (1997), *The Sociology of Modernization & Development*. London & New York: Routledge.

Houtard, François (1995), *Le défi de la Mondialisation pour le Sud*. Port-au-Prince: CRESFED; Louvains-la Neuve: CETRI.

Kennan, George Frost (1932), “Memorandum for the Minister,” in Robert Skinner, *To the Secretary of State*, 19 August, State Department Decimal File, 861.5017 Living Conditions/510.

Kieley, Ray (1995), *Sociology & Development. The impasse and beyond*. London: UCL Press.

Kubitschek, Juscelino (1959), *Mensagem ao Congresso Nacional*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional (Senado).

— (1960), *Discursos*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional (Senado).

Limoeiro-Cardoso, Miriam (1978), *Ideologia do desenvolvimento – Brasil: JK – JQ*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

— (2000), “Ideologia da globalização e (des)caminhos da ciência social”, in Pablo Gentili (Org.), *Globalização Excludente. Desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes.

— (2005), *Teorias da modernização e expansão capitalista*. Comunicação apresentada ao XII Congresso Brasileiro de Sociologia, Sociedade Brasileira de Sociologia. Belo Horizonte, 31 de maio a 03 de junho de 2005.

Parsons, Talcott (1960), *Structure and Process in Modern Societies*. The Free Press of Glencoe, cap. III. (Esse texto é uma versão condensada da comunicação “Some Reflections on the Institutional Framework of Economic Development”).

GLOBALIZACIÓN Y HOMOGENEIZACIÓN CULTURAL

MANUEL ANTONIO BAEZA RODRÍGUEZ

I. ¿UNA GLOBALIZACIÓN CONFUSA?

¿Qué dicen los analistas y expertos contemporáneos acerca de la recurrente “globalización”? La pregunta no es anodina, si se considera que no hay claridad en materia de periodización, por ejemplo. Para algunos, el fenómeno mencionado sería históricamente reciente, razón por la cual se justificaría que se desconozcan aún muchos de sus contenidos y, sobre todo, algunas de sus consecuencias probables; esto mismo explicaría las dificultades que se advierten en la elaboración de una teoría gruesa de la globalización. Así lo constata el sociólogo Z. Bauman, cuando señala muy precisamente las dificultades existentes en establecer su contenido mismo:

La ‘globalización’ está en boca de todos; la palabra de moda se transforma rápidamente en un fetiche, un conjuro mágico, una llave destinada a abrir las puertas a todos los misterios presentes y futuros. Algunos consideran que la ‘globalización’ es indispensable para la felicidad; otros, que es la causa de la infelicidad. Todos entienden que es el destino ineluctable del mundo, un proceso irreversible que afecta de la misma manera y en idéntica medida a la totalidad de las personas. Nos están ‘globalizando’ a todos; y ser ‘globalizado’ significa más o menos lo mismo para todos los que están sometidos a ese proceso (Bauman, 1999: 7).

Para otros, en cambio, se trataría de un fenómeno de una magnitud mucho más amplia que una simple extensión reciente del capitalismo, tras el derrumbe del socialismo burocrático. Si lo enmarcamos en una perspectiva predominantemente económica, deberíamos concordar con A. Ferrer en el hecho de que la globalización tiene ya cinco siglos de historia (Ferrer, 1996; Tenenti, 1989). En esta visión, ella tendría necesariamente que ver entonces con la expansión europea y la división internacional del trabajo. Así pues, ya

...en el transcurso de los tres siglos del Primer Orden Económico Mundial, todas las civilizaciones quedaron vinculadas a un sistema mundial organizado en torno a los objetivos de las potencias atlánticas. La respuesta de aquéllas frente a la presencia europea fueron distintas y dependieron, esencialmente, de sus propias circunstancias internas. De este modo, pueden distinguirse varios modelos de vinculación del mundo no europeo con el sistema internacional fundado por la ex-

pansión de ultramar de las potencias atlánticas. Es decir, distintas formas de responder al dilema del desarrollo en un mundo global (Ferrer, 1996: 401).

Cada uno de estos modelos corresponde a momentos y situaciones históricas distintos. En tal sentido, A.Ferrer separa, por un lado, las grandes civilizaciones orientales y el continente africano considerando los espacios geográficos situados al sur del Sahara; por otro, el Nuevo Mundo (excepto América del Norte); por último, las colonias británicas independizadas en el siglo XVIII, es decir, los Estados Unidos. Desde una mirada propia de la sociología, y como lo veremos más adelante, la posición que ha adoptado I.Wallerstein (2002; 1999) es perfectamente concordante con esta perspectiva propia de la llamada *larga duración*, en conformidad con el lenguaje de los historiadores franceses de la célebre *École des Annales*.

II. ELEMENTOS ADICIONALES PARA LA RADIOGRAFÍA DE LA DISCUSIÓN ACERCA DE LA “GLOBALIZACIÓN”

Dejemos provisoriamente de lado la historia para sumergirnos de inmediato en el problema de fondo. El primer esfuerzo consiste en una debida caracterización de un fenómeno de vasta envergadura, al mismo tiempo que un fenómeno multifacético. El ya citado Z. Bauman señala que en el último cuarto de siglo XX se ha llevado a cabo una guerra destinada a lograr la más absoluta libertad espacial en el campo de la economía (por consiguiente, escapar de lo local sería el principal botín de la “guerra por el espacio”), cuestión que es claramente observable en el ámbito de la empresa contemporánea: propietarios ausentes, o mejor dicho, invisibles inversionistas que imponen orientaciones empresariales por encima de los antiguos espacios nacionales. Una gran movilidad de un capital que, a la vez, se dirige sin inconvenientes a aquellas zonas más fructíferas en dividendos y se aleja de aquellas otras en las cuales las tasas de ganancia resultan menos lucrativas. Por otra parte, con la ayuda de prodigiosas innovaciones tecnológicas, el espacio sufre una transformación cualitativa que permite disolver las dificultades planteadas por las distancias geográficas; es la emergencia del “ciberespacio” y la posibilidad abierta de un desarrollo jamás antes conocido de las comunicaciones. Pero el gran inconveniente evocado por Z. Bauman es que en este macro-proceso se va generando una fuerte discriminación, una lógica integración/exclusión que produce un número considerable de víctimas; los “globalizadores” y los agentes de la globalización son las élites, es decir, minorías positivamente “globalizadas” y mayorías que lo son negativamente. En este sentido, el fenómeno

de la globalización engendra también una contrapartida casi natural, por no decir consustancial: los fundamentalismos, los despertares identitarios locales, los llamados *neotribalismos* (retomando así la fórmula consagrada por M. Maffesoli).

El expresidente de la Asociación Internacional de Sociología (AIS), el antes citado I. Wallerstein (1983), se refirió al forjamiento de un solo sistema mundial, en el cual todo el mundo entra a participar de una división única del trabajo. Al fin y al cabo, nos dice, las características del capitalismo —es decir, el tipo de organización económica que prima en la economía mundial— son ampliamente conocidas desde hace ya mucho tiempo: la maximización de beneficios, la consideración de los Estados nacionales como impedimento formal en el funcionamiento del libre mercado y la explotación como condición *sine qua non* para obtener plusvalía en el proceso del trabajo. En tales condiciones, el capitalismo no puede sino tener, desde siempre, una tendencia intrínseca a la globalización. Obviamente, según I. Wallerstein y desde un punto de vista marxista, este proceso de acumulación exacerbado se encuentra en el origen de fuertes contradicciones y tensiones, con lo cual el epílogo no sería otro que el colapso a escala mundial. Al análisis del autor aquí comentado podríamos agregar aquel juicio implacable de M. Castells: “La economía criminal global es una forma capitalista avanzada”.

Pero las visiones cambian en sus connotaciones según los analistas. Contrario a las visiones catastrofistas, el sociólogo alemán U. Beck,¹ en lo que él denomina “una segunda modernidad”, prefiere poner el acento en lo que llama el *globalismo*² y lo hace en los siguientes términos:

El globalismo no sólo confunde la glocalización multidimensional con la globalización económica unidimensional. También confunde globalización económica con internacionalización de la economía. Los indicadores muestran que, considerando con precisión, en las regiones de economía mundial (¿aún?) no se puede hablar de globalización sino de internacionalización. Lo que se comprueba es el fortalecimiento de las relaciones de producción y de comercio transnacionales en el interior y entre determinadas regiones mundiales: América, Asia y Europa. La prueba está en que el comercio y las inversiones en el extranjero se concentran cada vez más entre esos tres grandes bloques económicos del mundo (Beck, 1998: 166).

¹ Ulrich Beck es fundamentalmente conocido por su esfuerzo intelectual por constituir una sociología del riesgo.

² “De los conceptos de globalización y globalidad se debe distinguir (y criticar) el globalismo —es decir, la ideología neoliberal del dominio del mercado mundial—(…)” (Beck, 1998:128.)

Esta distinción necesaria e ineludible entre globalización y globalismo tiene dos consecuencias: el proceso de globalización es inevitable y el retroceso a fórmulas del pasado (como los anteriores Estados nacionales) resulta infructuoso; pero, por otra parte, el combate ha de centrarse contra el globalismo (ideología de la globalización) que desvirtúa a través de los contenidos de un discurso elitista un proceso de gran escala. La construcción de Estados transnacionales —como pudiera ser el caso de Europa— y no la desaparición pura y simple de los Estados, emerge para U.Beck como una manera atinada de enfrentar los nuevos desafíos de un mundo en transformación profunda.

Sin embargo, la globalización es también analizada desde América Latina con un fuerte escepticismo. Claramente, el proceso tiene lugar en medio de grandes y serios desequilibrios e inequidades. Por ejemplo, J.Chonchol habla, indistintamente, de “mundialización o globalización de la economía” (1999: 103-104). Advierte características observables en distintos grados y formas: a) la globalización de las finanzas y del capital; b) la globalización de los mercados y de las estrategias mercantiles; c) la globalización de las tecnologías, de la investigación y de los conocimientos vinculados al desarrollo; d) la globalización de los modos de vida y de los estilos de consumo; e) la globalización de múltiples procedimientos desregulatorios estatales; f) la globalización de las opciones integradoras desde un punto de vista político; g) por último, la globalización de las percepciones y la emergencia de una suerte de conciencia planetaria (“ciudadanos del mundo”). J.Chonchol destaca igualmente el avance de una ideología, necesariamente neoliberal, para él muy nítida en el caso chileno que analiza.

Empero, observada desde América Latina, la mundialización —en tanto que proceso propio de la economía mundial— tiene serios reparos. En tal sentido, J. Chonchol pone el énfasis en la concentración de la riqueza, con una consiguiente ausencia de distribución de la misma:

Si en 1960 el 20% más rico de la humanidad recibía el 70% del P.I.B. global, en 1990 este porcentaje había aumentado al 83%. Simultáneamente el 20% más pobre había visto bajar el suyo del 2,3% al 1,3%. Si la cúspide de la pirámide tenía en 1960 un ingreso superior a 30 veces al del 20% más pobre, en 1990 esta diferencia había aumentado a 60 veces y en 1997 a 74 veces (*Ídem.*: 11).

El autor mencionado recuerda además que en la década entrante uno de cada tres seres humanos en situación de pobreza será africano, que 4/5 de la población mundial vivirá en países de escaso o nulo desarrollo y que unos 100 millones de niños, ya a fines del siglo XX, están al margen de los sistemas educacionales.

Los movimientos migratorios ocasionados sobre todo por razones económicas desde el Sur hacia el Norte del planeta conocen actualmente una variante: nuevos flujos migratorios al interior del llamado Tercer Mundo, además de los ya clásicos flujos desde el campo hacia la ciudad, ahora se observan desde los países presentidos como los mejor adaptados a los nuevos tiempos y los que no lo parecen. En el caso muy específico de Chile, por ejemplo, ahora se advierten flujos migratorios provenientes de países vecinos, como sería especialmente el caso de Perú (sobre todo, mano de obra no calificada)³ y Ecuador (sobre todo, profesionales y técnicos).

El antropólogo N. García Canclini (1999), por su parte, habla de “globalización imaginada”. Mientras se activa la más amplia circulación de capitales, se acentúan simultáneamente las diferencias culturales, aunque no como meras resistencias a la globalización. N. García Canclini plantea —desde una postura socioantropológica— que la globalización no ha de ser un asunto reservado a inversionistas de *lobbies* internacionales, sino la ocasión para hibridaciones culturales que permitan avanzar en la construcción de una suerte de ciudadanía planetaria. No obstante, advierte:

Convertida en ideología, en pensamiento único, la globalización —proceso histórico— se ha vuelto globalismo, o sea, imposición de la unificación de los mercados y reducción al mercado de las discrepancias políticas y las diferencias culturales. Al subordinar estos dos escenarios de la diferencia a una sola visión de la economía, lo político se diluye y el Estado parece casi innecesario (*Ídem.*: 180).

Y más adelante señala:

Los estudios culturales sobre globalización sugieren, entonces, tres conclusiones. La primera es que la globalización capitalista no puede justificarse como orden social único ni como único modo de pensar. La segunda es que la complejidad de las interacciones en un mundo globalizado no permite identificar como clave a una sola de las oposiciones entre hegemonía y subalternidad, ni por tanto a un actor decisivo para modificar el rumbo histórico de las contradicciones (ni el proletariado, ni las minorías, ni los países coloniales o poscoloniales). La tercera es que la formación compleja y ambigua de las contradicciones tampoco hace posible explicarlas sólo como antagonismos (*Ídem.*: 184).

Para este antropólogo, los tiempos son favorables a la creatividad. Las nuevas posibilidades brindadas por los avances tecnológicos favorecen procesos de hibridación cultural que permitirían una desmonopolización del proceso globalizador en manos de inversionistas y decisores económicos. Resurge así la idea de

³ Se calcula en unos 20 a 30 mil los inmigrantes peruanos en suelo chileno, muchos de los cuales son actualmente indocumentados, es decir, sin permiso de residencia.

una América Latina más unificada, diríamos una suerte de *ciudadanía latinoamericana*. El comentario final de N. García Canclini resume muchas palabras:

Las fiestas de final o de principio de siglo no están para celebrar el fin de la historia o de la geografía, sino para averiguar cómo dibujaremos la geopolítica de una comunicación capaz de reconocer lo que existe entre las narrativas globalizadoras y las que sólo afirman identidades. En las industrias culturales que no renuncian a los riesgos de la imaginación artística, en los intercambios económicos que acepten políticas sociales plurales, en los movimientos culturales que abren formas novedosas de mediación podemos entrever no algún tipo de escena final destinada a repetirse como espectáculo, sino un futuro diverso que se aleja de los totalitarismos mercantiles o mediáticos. En ese horizonte es posible imaginar la globalización como algo más que una abundancia monótona (*Ídem.*: 204-205).

He reservado para el final un tipo de pensamiento que calificaré simplemente de optimista, también incubado en América Latina, aunque basado en algunas omisiones y errores de apreciación graves. Es el caso de un sociólogo chileno, J. J. Brunner (1998), quien tiene —sin duda— la visión más optimista de la globalización. Hablando de “globalización cultural”, J. J. Brunner dice que ella es expresión de cuatro fenómenos: a) universalización de los mercados y avance del capitalismo post-industrial, b) difusión del modelo democrático en la organización de la *polis*; c) revolución de las comunicaciones; d) creación de un nuevo clima cultural (la postmodernidad). Este último, nos dice el autor, es el resultado de los tres factores anteriores, lo que él llama una “esfera donde se expresa la conciencia de la globalización, sea a nivel individual o como experiencia colectiva” (*Ídem.*: 29).

En realidad, pareciera ser que J. J. Brunner ha tomado en serio las ideas iniciales de F. Fukuyama, al hacer aquél afirmaciones tan categóricas que resultan hasta temerarias. De los cuatro fenómenos enunciados aquí arriba, resulta indudable que ha habido avance del capitalismo, aunque su condición post-industrial quede más bien reservada a los países otrora más industrializados;⁴ en cuanto a la universalización de los mercados, J. J. Brunner simplemente ignora la participación escuálida o inexistente de países africanos o del Tercer Mundo. En cuanto a la consabida “difusión del modelo democrático”, se omiten deliberadamente —¿por ausencia de

⁴ La producción industrial se ha hecho en realidad difusa, desperdigada en los cinco continentes, con participación desigual de países menos avanzados. Tal producto industrial norteamericano o alemán, pasa a ser el resultado de múltiples pequeñas intervenciones, elaboraciones de componentes del producto final, y que provienen de México, Marruecos o Indonesia. Mucho de la discusión europea acerca de la globalización se remite al tema de la llamada deslocalización de las empresas, la instalación de éstas en países de economías emergentes y, por último, la consiguiente pérdida de empleos en Europa.

la más elemental indagación empírica?— aquellos países que lisa y llanamente no cuentan con sistemas democráticos, o que, si los tienen, son más que imperfectos (ausencia de sistema de partidos políticos, presencia de líderes carismáticos y populismos de reemplazo, etc.); es probable que para J. J. Brunner la democracia esté presente —al igual que en las democracias ampliamente reconocidas como tales— en Haití, Zimbabwe o en Sri-Lanka, lo cual o es una ironía o una falsa ignorancia. La revolución de las comunicaciones es un capítulo importante, pero no parece pertinente afirmar que exista universalización comunicacional, sabiendo que existe mucha escasez y precariedad de medios técnicos en una gran cantidad de países tercermundistas: internet está prácticamente ausente aún en vastos territorios africanos y asiáticos. Por último, la creación de aquel “nuevo clima cultural” es una suerte de espejismo para mayorías no globalizadas, aunque sí una realidad para las elites pro-globalización. Cuando el dato mundial nos dice que a comienzos del siglo XXI solamente uno de cada tres habitantes del planeta cuenta con electricidad, entonces no queda otra alternativa que no sumarse a la euforia “globalista”.

Éste es, en verdad, el talón de Aquiles de la argumentación brunneriana: considerando a esta globalización como un fenómeno masivo, no tomando en cuenta nuevas segmentaciones creadas con motivo de este macro-proceso, masifica erróneamente procesos hasta hoy elitistas. Es decir, considera la globalización como un fenómeno inclusivo, no excluyente con respecto a las mayorías en el mundo. ¿Qué pueden decir de las ventajas supuestas de la globalización las masas pobres de la India, de África negra, en general de los países del llamado *Tercer Mundo*? Pero, al proceder de esta manera, sin diferenciación social ni cultural, homogeneizando a escala planetaria, “universalizando” cuestiones que son demasiado parciales, el sociólogo J.J. Brunner no hace más que unirse con entusiasmo a la mediocridad del *pensamiento único* que denuncian con particular énfasis I. Ramonet y múltiples firmantes de artículos en *Le Monde Diplomatique*, al mismo tiempo que crea una suerte de metafísica de la globalización. En todo caso, los adversarios de la globalización han ido saliendo de la trampa que consistía en rechazarla, pura y simplemente, con el riesgo de pretender oponerse a algo inevitable, intentando cubrir el sol con un dedo: la idea más reciente de *alter-globalización* es aquella de una globalización distinta, integradora, otorgante de posibilidades para todos y no solamente para unos pocos. Tal es la posición más elaborada de quienes se manifiestan hoy —como ayer en Seattle, en Génova, en Barcelona, en Toronto— en cualquier lugar del planeta donde los dirigentes más influyentes del mundo se reúnen periódicamente para dar pasos adelante en *esta* globalización.

III. CARACTERIZACIÓN BÁSICA DE LA GLOBALIZACIÓN

Como hemos visto en páginas anteriores, existen fenómenos y procesos en curso que, por su amplitud o alcance, son difíciles de comprender en plenitud: conspira en esto la infinidad de contenidos, aristas, niveles, interconexiones múltiples, que aquéllos tienen. Pero aún más arduo para nuestra comprensión resulta la interpretación histórica de determinados fenómenos y procesos que están teniendo lugar aquí y ahora, porque sencillamente los actores sociales que somos nos encontramos implicados directamente en ellos y porque no se tiene jamás conciencia plena de la historia que nosotros mismos estamos construyendo o incidiendo en construir. Tal es el caso de la llamada globalización, respecto de la cual los analistas y observadores, sean éstos científicos sociales u otros, trabajan elaborando teorías generales que hoy en día no están a nuestra disposición. Por esta razón, hablar ahora de este macroproceso, supuestamente de alcance planetario (y ya diré por qué), inspira cierta cautela argumentativa que nos debiese limitar en un primer momento a efectuar solamente una caracterización amplia de la globalización, con miras a inspirar una reflexión, más que a otorgar explicaciones ya objetivadas científicamente. Con este preámbulo metodológico, se organiza esta presentación en seis planos relevantes, que someteré a crítica inmediata.

III.I. ESTAMOS, SIN DUDA, EN PRESENCIA DE UNA EXTENSIÓN A ESCALA MUNDIAL DEL SISTEMA ECONÓMICO CAPITALISTA

Este plano subordina al conjunto de transformaciones que tienen lugar en otros ámbitos de la vida social, cultural y política en el mundo. A la economía-mundo, los científicos sociales no están de acuerdo en ponerle fecha: unos señalan que la 'globalización' económica comenzó con motivo de la caída del Muro de Berlín (década de 1980), momento en el cual el capitalismo se extiende sin contrapeso. Otros, en cambio, opinan que la globalización es la fase más avanzada de un sistema económico mundial iniciado con la expansión del capital y la división internacional del trabajo a fines del siglo XV, con la conquista de América. Lo más probable es que esta segunda afirmación sea la correcta, al observar que lo que conocemos ahora como globalización permite expresar al límite (de los mercados, de la productividad, de los recursos naturales, etc.) las posibilidades pretendidas por el capitalismo desde sus inicios. La revolución industrial resolvió el problema de *cómo* producir. Pero en la década de 1970 se produjo una satura-

ción de mercados, tal como ellos estaban organizados, con lo cual el capitalismo debió resolver el problema de cómo vender (la extensión planetaria del sistema capitalista tiene que ver sobre todo con la reorganización de los mercados).

Sin embargo, lo relevante de este momento histórico es la manera en la cual se lleva a cabo dicha expansión: a) interconexión de las economías (ya no se puede identificar con claridad la procedencia de los capitales), aunque siempre bajo control de los países económicamente más avanzados (en la actualidad hay 37.000 firmas multinacionales, con 206.000 filiales y 90% de esas empresas son de países desarrollados); b) hiper-concentración de la riqueza: a comienzos de la década de 1990, el quintil de población mundial más rico detentaba 83%, mientras que la pobreza y la exclusión social amenazan una parte considerable de población (en 2000, hay 6 mil millones de pobres, de los cuales 5 mil millones viven en países subdesarrollados; en 1990, había en América Latina 197 millones de pobres [46% de la población], de los cuales 92 millones eran indigentes; en 1992 la Unión Europea (U.E.) [compuesta entonces de sólo 12 países], albergaba 50 millones de pobres, lo que tendió a aumentar sensiblemente con la extensión hacia el este de una U.E. que cuenta hoy con 25 países; en 1994, el conjunto de países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (O.C.D.E.) [vale decir los 25 países más ricos] tenía 36 millones de cesantes; en 2000, el solo continente africano concentraba 1/3 de los pobres del mundo [32%]); c) esta globalización tiene lugar transformando el trabajo en un bien escaso (de allí las tasas elevadas de cesantías dichas “estructurales”) y precario, desregulado y relativamente mal remunerado, especialmente para los menos calificados (entre 1979 y 1989, en Estados Unidos los salarios más bajos cayeron en un 16%, mientras que los salarios más altos subieron en un 5% y desde 1989 hasta fines de la década de 1990, ha habido una nueva caída de los salarios de la clase media en un nuevo 5%).

Pero no todo en esto es racionalidad económica: el factor ideológico, ligado al neoliberalismo, interviene para hacer creer a las poblaciones que estas maneras de proceder son “naturales”, o sea, las únicas maneras de proceder. Cuando U.Beck, dice que más que globalización hay ‘globalismo’, estamos hablando de una ideología instituyente de una concepción mitologizada del mercado, vale decir “...la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado o la ideología del liberalismo” (Beck, *op. cit.*: 27).

III.II. ESTAMOS EN PRESENCIA DE UNA REVOLUCIÓN TECNOLÓGICA A GRAN ESCALA

Ésta afecta en particular y directamente los procesos económicos de producción de bienes y servicios, como también el ámbito de las comunicaciones, aunque ambos están estrechamente vinculados. Ahora bien, la lectura ingenua de esta revolución, como si se tratara a su vez de un hecho aislado de la característica anterior, sería errónea: la extensión de los mercados a escala mundial ha sido posible gracias a la puesta en marcha, a la vez de: a) un dispositivo robotizado de producción industrial que ha reemplazado en forma creciente la mano de obra humana (la automatización de sectores industriales, que también alcanza el área de los servicios) y b) un sofisticado sistema (esencialmente cibernético y satelital) de comunicación de informaciones. Mediante el primer dispositivo (de automatización) se ha incrementado la productividad mucho más allá de lo que la intervención humana directa podía generar, relegando a esta última a labores muy especializadas de mantenimiento y de desarrollo de dicho dispositivo, así como de exploración de nuevas utilidades del mismo; mediante el segundo (de comunicaciones), se obtienen en tiempo oportuno datos útiles para adaptar la producción a coyunturas económicas y a áreas geográficas en las cuales aparecen fugazmente nichos de mercado provisoriamente disponibles.

III.III. VIVIMOS UN DEBILITAMIENTO DE UNA GRAN CANTIDAD DE ESTADOS NACIONALES Y, COMO COROLARIO, TENEMOS UNA DESVALORACIÓN DE LA POLÍTICA

Esto quiere decir que lo que conocemos como una de las creaciones de la Modernidad, el Estado, asociado a la idea de Nación, ha visto disminuir sensiblemente sus ámbitos de competencia. En Chile, por ejemplo, fue el Estado el ente encargado de llevar a cabo en la década de 1940 una vasta tarea de industrialización, en ausencia de sectores de vanguardia empresarial; hoy en día, la obra emprendida en su tiempo por la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO) sería imposible: nadie concibe al Estado inmiscuido en la economía.

Pero eso no es todo. Los ciudadanos tienen ahora plena conciencia de que la incidencia que puede tener el Estado en sus existencias es ínfima: ni en la salud pública, ni en la educación, ni en los transportes colectivos, ni en las infraestructuras necesarias, ni mucho menos en materia de empleo, el Estado puede tener la

iniciativa; además, los Estados se ven superados por una dinámica económica que pasa por encima de las consideraciones nacionales y las medidas protectoras pasan a tener costos considerables desde el punto de vista internacional, salvo para países que organizan las nuevas reglas del juego: Estados Unidos, por ejemplo, sigue siendo un país extremadamente proteccionista, con prohibiciones explícitas para determinados productos o con políticas de aranceles aduaneros altos para otros. En conformidad con los postulados más antiguos de la teoría liberal (véase la filosofía política de J.Locke, por ejemplo), el Estado parece cada vez más restringido a las funciones que los ciudadanos no pueden asegurar por sí mismos: protección de fronteras (fuerzas armadas) y protección interna (policías).

Por lo anteriormente señalado, la política sufre un fenómeno doble: a) un alto grado de tecnocratización, como manera de seguir las evoluciones y transformaciones debidas a la globalización (gobiernos de tecnócratas que se limitan a generar administración de la cosa pública) y pérdida del sentido profundo de las democracias (derivan en tecnocracias); b) un creciente desinterés de los ciudadanos por estas formas de gestión de la política en la cual la opinión ciudadana es secundaria. En todo caso, en materia de transformación de los Estados nacionales, se puede aquí distinguir al menos dos formas evolutivas: una positiva de transformación de Estados con transferencia pactada de soberanía (el caso de la Unión Europea, ampliada hoy a 25 países) y otra negativa de transformación de transferencia de facto de soberanía (el caso de muchos Estados de países en vías de desarrollo).

III.IV. ESTAMOS FRENTE A UNA DISPUTA POR NUEVOS *LEADERSHIPS* A ESCALA PLANETARIA Y, CON ELLO, LA CONSAGRACIÓN DE LA IMPORTANCIA DEL FACTOR MILITAR EN LA CONFIGURACIÓN DE UN SUPUESTO NUEVO ORDEN INTERNACIONAL

Desde la transformación de los grandes dispositivos militares de la guerra fría (OTAN y Pacto de Varsovia) en uno solo (derivado de la OTAN u ONU), la noción de conflicto armado ha cambiado de sentido. Los expertos en fuerzas armadas evocan esta transformación de ejércitos modernos en los términos del desarrollo de una gran capacidad de movimiento a territorios bastante alejados con fines de establecer o la paz o la guerra (Estados Unidos asume cada vez más la condición de Estado-gendarme); se acabó la misilística intercontinental o de largo alcance para dar paso a dispositivos más flexibles, a la utilización de misiles

de alcance medio. Los medios de transporte de tropas a distancias largas pasaron a ser esenciales; la logística, las tácticas de combate, etc., se adecuan a este nuevo concepto de guerra, el de los escenarios limitados, aunque lejanos.

La importancia de la fuerza militar tiene cada vez más que ver con dirimir a su favor situaciones que amenazan el control de las fuentes de energía o de los recursos naturales que escasearán dentro de poco (petróleo, mañana podría ser el agua). El concepto de guerra cambia de sentido: menos guerras nacionales, más guerras regionales, probablemente menos guerras de ejércitos contra ejércitos (guerras irregulares, del tipo guerrillas).

III.V. EL ESCENARIO ACTUAL ES DE UNA MARCADA AUSENCIA DE CONTROL SOCIAL SOBRE LOS HECHOS QUE SE PRODUCEN CON MOTIVO DE LA GLOBALIZACIÓN

Como bien lo ha señalado O.Ianni, tenemos la sensación de tener que soportar pasivamente todo cuanto ocurre con motivo de la ‘globalización’: nos globalizan, somos los globalizados. Decir ausencia de control social, equivale a decir que la lógica económica, en especial, se ha autonomizado y, así, la opinión ciudadana no tiene incidencia alguna, ni sobre los grandes negocios, ni sobre las estrategias de las grandes empresas, ni sobre los ajustes macro-estructurales de la economía, ni sobre las medidas técnicas que se han de tomar según las coyunturas. Los ciudadanos pasan a vivir las democracias como sistemas formales, cuyo trasfondo es —en el mejor de los casos— optar entre la fracción de las elites en el poder por la que continuará con igual política.

Pero la ausencia de control social, al incidir en un debilitamiento posible de los sistemas democráticos, acarrea un gran peligro, que consiste en el de la funcionalidad de los gobiernos de turno a los imperativos económicos: democracias o tiranías podrían tener igualmente lugar, a espaldas de ciudadanos convertidos en personas indiferentes frente a las cuestiones sociales y a las problemáticas propias de la administración debida de la *polis*. Los resultados de varias encuestas realizadas en Chile —como los Informes del P.N.U.D., por ejemplo— demuestran desde hace ya algún tiempo que la adhesión a los valores democráticos es relativamente baja, pero no necesariamente porque se prefieran regímenes autoritarios, sino porque se es más bien indiferente en este tipo de temas.

III.VI. VIVIMOS UNA MARCADA TENDENCIA CULTURAL HOMOGENEIZANTE, O SEA, UNA TENDENCIA A LA OCCIDENTALIZACIÓN DEL MUNDO

Se trata de una difusión a escala mundial de un estilo de vida occidental bajo la forma de un marcado consumismo. Esta característica tiene necesariamente que ver con la modalidad misma de expansión del capitalismo a escala mundial: domesticar los hábitos de las poblaciones, infiltrar elementos de una cultura de consumo asimilable a lo propio, hacer mercados cautivos, y todo esto como condición misma de la reproducción del sistema. No pasaré en este punto por alto el rol poderoso de los medios de comunicación, que difunden publicidad y, sobre todo, que propagan la superioridad de un estilo de vida “occidentalocéntrico” por sobre todos los demás.

Este es un punto crucial para entender el conflicto del Medio Oriente: es en el plano de las culturas en donde las sensibilidades se hacen más visibles. Se ha ido generando una reivindicación de las identidades que resisten ser avasalladas (concepto de *glocalización*). Esto es lo que escribe en este punto el sociólogo brasileño O. Ianni:

Desde que la civilización occidental pasó a predominar en los cuatro rincones del mundo —dice un sociólogo latinoamericano conocido—, la idea de modernización pasó a ser el emblema del desarrollo, del crecimiento, de la evolución o del progreso. Las más diversas formas de sociedad, comprendiendo tribus y naciones, culturas y civilizaciones, pasaron a ser influidas o desafiadas por los patrones y valores socioculturales característicos de la occidentalización, principalmente en sus formas europea y norteamericana (Ianni, 1999).

IV. CULTURA HOMOGENEIZADA, CULTURA SUBORDINADA

Sostengo con especial énfasis que el factor cultural es fundamental en el afiatamiento del capitalismo y, subordinado a éste, de la economía-mundo. Un conocido antropólogo indio, salido de la elite intelectual de Bombay pero con estudios en Gran Bretaña y en los Estados Unidos, Arjun Appadurai (2001: 68), señala que existen cinco dimensiones en los flujos culturales globales, para lo cual el autor emplea el sufijo *scape* (de *landscape* = paisaje) y que, para los efectos de presentación en castellano, traduciré precisamente como *paisajes*.⁵ *ethnoscape* (paisaje étnico, de

⁵ Como bien lo indica Marc Abélès en el prefacio del libro de Arjun Appadurai, la idea de ‘paisaje’ es ambigua: “...connota a la vez el exterior, el mundo tal como se nos presenta, pero al mismo tiempo la interioridad, la representación que llevamos en nosotros”. Marc Abélès, “Prefacio” de Arjun Appadurai (2001: 16).

ahora en adelante PE),⁶ *mediascape* (paisaje mediático, a partir de ahora PM),⁷ *technoscape* (paisaje tecnológico, de aquí en adelante PT),⁸ *financescape* (paisaje financiero, enseguida PF)⁹ e *ideoscapes* (paisaje de las ideas, que denominaré simplemente PI).¹⁰ Estos mismos ‘paisajes’, escribe A. Appadurai,

...son pues los ladrillos de construcción de lo que me gustaría llamar, ampliando así el concepto de Benedict Anderson, los mundos imaginados, es decir, los múltiples mundos constituidos por los imaginarios históricamente situados de personas y de grupos dispersos en todo el planeta (*Ídem.*: 69).

En cualquier caso, el antropólogo mencionado habla de desarticulación o de clara disyunción entre estos distintos *scapes*, en un nuevo mundo que se construye —retomando por cuenta propia la metáfora de G. Deleuze— en forma de *rizoma*.

Siguiendo al autor aquí citado, el cosmopolitismo es lo propio de un PE, que por cierto interpela a la antropología. La desterritorialización —de los seres humanos (que amerita una antropología que abordase *cultural studies* transnacionales o macroetnografía), pero también de los capitales— es un hecho definitivo de la causa, por diferentes motivos, en diferentes partes del mundo. “El debilitamiento de los vínculos entre pueblo, riqueza y territorios modifica fundamentalmente la base de la reproducción cultural” (*Ídem.*: 90). El etnógrafo, escribe A. Appadurai, no puede ya contentarse con microestudios que hacen de lo local

⁶ “Por *ethnoscape*, entiendo el paisaje formado por los individuos que constituyen el mundo en movimiento en el cual vivimos: turistas, inmigrantes, refugiados, exiliados, trabajadores invitados y otros grupos e individuos en movimiento que constituyen un rasgo esencial del mundo y que parece afectar como nunca antes la política de las naciones (y la que conducen unas con respecto a otras)” (*Ídem.*: 69).

⁷ “Los *mediascapes* son, a la vez, la distribución de medios electrónicos de producir y de diseminar la información (periódicos, revistas, cadenas de televisión y estudios cinematográficos), de ahora en adelante accesibles para una cantidad creciente de intereses públicos y privados a través del mundo, y las imágenes del mundo creadas por esos medios” (*Ídem.*: 71).

⁸ “Por *technoscape* entiendo la configuración global y siempre fluida de la tecnología, y el hecho de que esta última, alta o baja, mecánica o informacional, se desplaza hoy en día a gran velocidad entre fronteras hasta ahora infranqueables” (*Ídem.*: 69-70).

⁹ “Es entonces útil hablar igualmente de *financescapes*, puesto que la disposición del capital mundial forma de aquí en adelante un paisaje más misterioso, más rápido y más difícil de seguir que nunca: los mercados cambiarios, las bolsas nacionales y las especulaciones sobre los bienes y los servicios hacen pasar, a la velocidad de la luz, sumas colosales a través de los torniquetes nacionales, pudiendo cada pequeña diferencia de punto y de unidad de tiempo tener inmensas implicaciones” (*Ídem.*: 70).

¹⁰ “Los *ideoscapes* son también concatenaciones de imágenes, pero son a menudo directamente políticas y en relación con las ideologías de los Estados y las contra-ideologías de los movimientos explícitamente orientados hacia la toma del poder de Estado o de una de sus partes” (*Ídem.*: 72).

aquello que sería más elemental; porque simplemente las vidas contemporáneas se han complejizado, con un sitio importante acordado a la imaginación: “Según yo, el vínculo entre imaginación y vida social es cada vez más global y desterritorializado” (*Ídem.*: 98).

El PF, por su parte, parece que funcionaría con una suerte de lógica autónoma. Acá habría tenido lugar una revolución del consumidor, que en realidad es una revolución de los hábitos, vale decir el acostumbramiento por lo repetitivo o periódico de ciertos gestos requeridos por la necesidad de disciplina del cuerpo, o lo que M. Mauss denominaba las “técnicas del cuerpo”. Por imitación o no, esta revolución de los hábitos pasaría —según A. Appadurai— por revisar la importancia de lo novedoso y de la moda:

He aquí mi proposición: la revolución del consumidor es un conjunto de acontecimientos en donde la característica clave es un deslizamiento generalizado del reino de la ley suntuaria hacia aquél de la moda (*Ídem.*: 119).

Se advertirán, por cierto, claras diferencias nacionales referidas al ingreso al consumo de masas: por ejemplo en Francia, nos dice, la importancia de exposiciones universales y otros fenómenos de entretención y de espectáculo precedieron la invasión publicitaria, mientras que en India la publicidad se hizo presente cuarenta años antes de la creación de grandes tiendas, y en Japón, tras el término de la II Guerra Mundial, el consumo de masas se debió en mucho a la presencia de la televisión (que recogía las influencias de los Estados Unidos), con lo cual el rol de la publicidad es menos relevante. Introduciré aquí una discrepancia con el autor mencionado: contrariamente a lo sostenido por A. Appadurai, podemos observar en la presencia de la publicidad y de la televisión relaciones no disyuntivas del PF con el PT; tendré la ocasión de volver a tratar en la conclusión los elementos nodales de esta discrepancia. Esta discusión es indispensable por cuanto, en definitiva, ¿cómo no advertir que no hay disyunción, por ejemplo, entre el PF, el PT y el PI, que se articulan en una propuesta que resulta inevitable para el funcionamiento y la reproducción del modo de producción capitalista?

V. CONCLUSIÓN

La subordinación cultural al modelo “globalizador” —y ya en buena parte “globalizado”— es la condición *sine qua non* para que la economía-mundo funcione y se reproduzca. La subordinación cultural brinda la base de apoyo necesaria

para consolidar referentes uniformes y pautas únicas de consumo. El capitalismo transnacional tiene, en sustancia, por el hecho de la subordinación cultural creciente, cada vez menos barreras nacionales y locales por superar, cada vez menos obstáculos de adaptación a contextos hasta ayer exóticos. En tal sentido, McDonald's, por ejemplo, se instala en los cuatro puntos cardinales, y pretende muchas veces recoger arbitrariamente algunos elementos autóctonos que le permitan metamorfosearse con diferentes culturas locales; por su parte, en otro ejemplo interesante, vemos que la multinacional Coca-Cola realiza todos los esfuerzos imaginables por acercarse a la cultura chilena de ingesta de bebidas gaseosas,¹¹ pero el resultado será siempre el mismo: McDonald's y Coca-Cola no se chilenizan de ninguna manera por el hecho de su expansión, no obstante sí podemos ver que Chile se "macdonaldiza" y se "coca-coliza" a gran velocidad, en la medida que dichos productos se integran cada día más en los hábitos de consumo nacionales. Sin embargo, en lo básico, ambos son modelos empresariales que, a su vez, constituyen paquetes de productos ofrecidos en el mercado pero que, en su estructura básica, ni lo uno (el modelo empresarial) ni lo otro (los productos) se modifica en contacto con culturas foráneas. Parafraseando con sentido crítico al antropólogo A. Appadurai, no hay líneas muy claras de fronteras divisorias entre los distintos *paisajes* por él descritos.

La subordinación cultural consiste en fomentar un nuevo imaginario social a escala macro, conteniendo la idea de un mundo que se achica, que se transforma en una "aldea global" y que todos, por consiguiente, pertenecemos a un mismo molde cultural, básicamente occidental. Así se modifican los estilos de vida y los hábitos de consumo, hasta el punto en que la vida sea impensable sin Coca-Cola o McDonald's, con lo cual los mercados se transforman en lugares de cautiverio. Podríamos decir que ciertos modelos de consumo marcan durablemente nuestra cotidianeidad hasta el punto en que logran incluso invadir lo que C. Castoriadis denomina nuestro *Oikos* (esfera de acción social familiar y doméstica).¹² Mediante la teoría de los imaginarios sociales es posible reducir la complejidad de fenómenos culturales como éste a la *institucionalización* de ciertas realidades que pasan a ser socialmente plausibles. Lo que equivale a señalar que

¹¹ De hecho, Coca-Cola es uno de los principales *sponsors* de múltiples actividades en Chile, especialmente deportivas. Si un extraterrestre visitara hoy nuestro país podría creer que Coca-Cola es una bebida gaseosa nacional.

¹² Cornelius Castoriadis habla de tres esferas de la acción social: la *Ekklesia* (esfera de lo público), el *Oikos* (esfera de lo familiar y privado) y el *Agora* (esfera de lo instituyente en el ámbito público-privado).

bloques enteros de cultura de consumo occidental han pasado paulatinamente a ser institucionalizados en distintos puntos del planeta, lo que parece comprobarse con japoneses y europeos orientales que se occidentalizan, con latinoamericanos que se norteamericanizan, etc.

Retomemos el hilo conductor de A. Appadurai, esta vez con sentido crítico, en particular en lo que dice relacionado con la desarticulación entre los distintos 'paisajes'. Mientras el PE se caracteriza por grandes flujos y mezclas de población, por ende, por el desarrollo de un importante cosmopolitismo que no hace sino facilitar la homogeneización, parte importante del PM contribuye fuertemente a la idea misma de un todo homogéneo, en función de lo que requiere el PF, se muestra interesado también en desarrollar un PT *ad-hoc* como, por último, en generar múltiples y funcionales aspectos sensibles del PI contemporáneo. Estoy sugiriendo entonces que no existen, a pesar de la apariencia rizomática que tiene el nuevo mundo globalizado, disociaciones ni desarticulaciones entre los distintos *paisajes* que configuran, en realidad, un *mega-paisaje* homogeneizado eficazmente por quintuples intervenciones desde lo que el antropólogo A.Appadurai pretende que son *scapes* inarticulados entre sí.

Sin embargo, surge una interrogante mayor: ¿existe otra manera de concebir la globalización, con menos déficit social, con escenarios macropolíticos y macroeconómicos más equilibrados? La crítica de *esta* globalización, tal como ella se ejecuta, es, en definitiva, la crítica del capitalismo contemporáneo; este último se expande casi sin contrapeso a nivel mundial, no como una simple dilatación de un modo de producción, sino como un complejo y totalizador proceso económico-cultural. Claro está, para los críticos de la globalización no se trata de adoptar por lo señalado posturas mecanicistas, o de caer en el maniqueísmo propio de las teorías conspirativas, porque el desafío está todavía abierto, como lo afirman los partidarios de lo que denominan una *alter-globalización*, en el sentido de la urgencia de reapropiación de parte importante de un campo cultural (y, por ende, también político y económico) que no sea fatalmente homogeneizado, o sea, la posibilidad de garantizar una presencia fuerte de identidades colectivas que postulan y reivindican su integración sin necesaria asimilación pura y simple de lo hoy en día planteado, en búsqueda de nuevas e importantes oportunidades en lo que se considera una economía-mundo.

Resumiendo, desde una u otra perspectiva, el punto de discordia es entonces la disyunción o la no disyunción de los diferentes 'paisajes' en donde se trazan los flujos culturales del mundo contemporáneo. Sostengo que no hay

disyunción, y fruto de esta articulación es que se dibujan inéditos *imaginarios sociales de la globalización* que, por un lado, tienden a unir diversas significaciones de manera pretendidamente virtuosa, asociadas al cosmopolitismo, al consumismo, a las nuevas tecnologías, más un conjunto de ideaciones propiamente postmodernas, como sería el caso de la importancia subjetiva acordada al presente, de la disolución presunta de lo social, del fin de los meta-relatos, etc., en síntesis, todo cuanto M.Maffesoli incluye en el desarrollo de un imaginario de tipo dionisiaco. Pero por otro, desde otros grupos humanos se tiende a vincular otro tipo de significaciones a la globalización, esta vez connotadas negativamente, a saber, lo que se considera como características nocivas actuales y futuras de este macro-fenómeno en curso. Optimismo y pesimismo parecen ir de la mano, bajo la forma de imaginarios sociales opuestos pero cohabitantes.

BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, Arjun (2001), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Payot.
- Bauman, Zygmunt (1999), *La Globalización. Consecuencias Humanas*. Buenos Aires: Atlántida.
- Beck, Ullrich (1998), *¿Qué es la globalización?* Barcelona: Paidós.
- Brunner, José Joaquín (1998), *Globalización cultural y Posmodernidad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Chonchol, Jacques (1999), *¿Hacia dónde nos lleva la Globalización? Reflexiones para Chile*. Santiago de Chile: LOM.
- Ferrer, Aldo (1996), *Historia de la Globalización. Orígenes del orden económico mundial*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, Néstor (1999), *La globalización imaginada*, Ciudad de México.
- Ianni, Octavio (1999), *Teorías de la globalización*. Ciudad de México: Paidós.
- Tenenti, Alberto (1989), *La formación del mundo moderno*. Barcelona: Crítica.
- Wallerstein, Immanuel (1983), “*Klassenanalyse und Weltsystemanalyse*”. In: R.Kreckel (compilador), *Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt, Sonderband 2*. Göttingen.
- (2002), *Un mundo incierto*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Wallerstein, Immanuel et Patrick Hutchinson (1999), *L'après libéralisme. Essai sur un système-monde à réinventer*. Paris: La Tour d'Aigues.

CAPÍTULO II

HISTORIA, POLÍTICA E IMAGEN

EL DORADO: EL MITO DE LA CONQUISTA SUDAMERICANA

SIRLEI APARECIDA SILVEIRA

[...] no existió una leyenda india, alucinaciones de un soldado español extraviado y espejismo en el lejano horizonte, que no dibujaran ante la vista inflamada de los conquistadores la imagen de aquella maravillosa villa donde reina el hombre de oro, el poderoso Eldorado.

(Eliseo Reclus *apud*. Sozina, 1982: 123)

Las peripecias y las proezas vividas por los héroes civilizados, como por ejemplo Ulises en la *Odisea*, dieron forma a la primera geografía mítica de los tiempos arcaicos. Innumerables países imaginarios, poblados por seres y cosas portentosas, despuntan en el escenario de los viajes de descubrimientos. La expansión ibérica en dirección al Nuevo Mundo, capitaneada por Colón en el inicio del Renacimiento, es, en gran medida, una reinención de ese proceso. Como bien resaltó Ainsa:

Colón es, pues, el símbolo paradigmático de la ‘utopía geográfica’, el expedicionario que *inventa* una América ‘dorada’ y paradisíaca al mismo tiempo que la *descubre*. *A partir de ese instante, el Nuevo Mundo es una ‘realidad’ geográfica que, al mismo tiempo, objetiva en su territorio los mitos del imaginario colectivo clásico y medieval—el Edén, el Jardín de las Hespérides, la Edad de Oro recuperada, los restos de una Atlántida que brota de las aguas al conjuro del ars inveniendi* del que parece investido y desterrando para siempre el temor al *mare coagulatum* que espantó durante siglos a los más intrépidos navegantes (Ainsa, 1992: 30).

Embebidos en un referencial mítico y, en cierto sentido, utópico, Colón y sus seguidores se enredaron por islas y tierras longincuas, con el fin de materializar sus sueños milenarios de riqueza y felicidad. La esperanza de un retorno a la Edad de Oro, justamente con la cobija de la ambición, determinó la invención de América, para donde migró un sinnúmero de maravillas¹, dentro de las cuales están mons-

¹ La palabra maravilla (*mirabilia*), al contrario de la confusión conceptual establecida en el sentido común, no se refiere apenas a lo que es bello, bonito, amable, sino a aquéllo que es extraordinario. “[...] designa lo que asombra, y su significado se extiende desde lo que es insólito hasta lo que parece extraño, e incluso lo que es contrario a la naturaleza. La noción de lo maravilloso se aplica, pues, a los aspectos contrarios de la belleza y del horror. Reúne también los conceptos de exotismo y de fantástico, e incluye los fenómenos de

truos, Amazonas y muchas otras criaturas fantásticas que viven en locales de riqueza inmensurable.

En medio de la abundancia de seres y lugares extraordinarios, que dominaron el imaginario de los conquistadores del Nuevo Mundo, se destaca el mito de El Dorado, la versión americana de la búsqueda desenfrenada de oro y especias por los europeos desde la antigüedad. El recorrido en dirección al país del otro, en el pasado y en el inicio del Renacimiento, figura como elemento primordial en los viajes de descubrimientos. El otro prodigio y el otro botín permean los descubrimientos, subyacen a la acción de los conquistadores y estimulan las corrientes migratorias en varias direcciones. En América no fue diferente, el otro logró un lugar destacado en su conquista y ocupación. Discutir ese proceso es el objetivo central del presente artículo, destacando el lugar de El Dorado en la conquista de la vasta región ecuatorial sudamericana durante el siglo XVI.

LA CONQUISTA DEL REINO DEL HOMBRE DORADO

Entre los años 1519 y 1533, los conquistadores españoles descubrieron y subyugaron a México y Perú. La magnitud y la riqueza de esos dos imperios indígenas deslumbraron a Europa. Grandes civilizaciones, imponentes ciudades como Tenochtitlán y Cuzco, tesoros inimaginables y sólidas estructuras políticas y sociales desataron la imaginación de los hombres del Viejo Mundo. Todo era posible en aquellas tierras desconocidas (Pietro, 1992: 205). Lo entrevisto alimentaba sueños cada vez mayores de riquezas, sobre todo, después del fabuloso descubrimiento de los tesoros peruanos. La imagen fantástica del jardín anexo al Templo del Sol, en la Ciudad del Cuzco, donde todo era de oro y plata:

[...] todas las especies de plantas, flores, árboles, animales pequeños y grandes, bravos y mansos, bichos rastejantes como serpientes, lagartos, caracoles, y aun mariposas y aves de todos los tamaños, estando cada una de esas maravillas en el lugar más conforme la naturaleza de aquello que representaba (Delumeau, 1984: 12 v. 2),

Se difundió rápidamente por todos los recintos, alimentando nuevas conquistas y exploraciones. Muchas otras novedades y secretos aún estaban por ser

inversión moral y social, comprendiendo la perversión. Las maravillas pueden ser, entonces, admirables o chocantes y, de manera excepcional, alcanzar lo sublime o ser rechazadas a la exclusión: ángel o demonio” (Mollet, 1990: 101).

develados, dentro de ellos la localización de las minas de donde procedían los metales y las piedras preciosas empleados en la fabricación de aquellos objetos espléndidos conquistados, especialmente, por Pizarro y su ejército.

En la medida que se expande el brillo áureo del país de los Incas, se consolidaba la opinión de que toda la Tierra Firme era una inmensa mina de oro a ser explotada. La línea equinoccial encerraba toda una especie de prodigios y, siendo así, las minas de oro, tan deseadas, sólo podrían estar en las tierras intertropicales,² influenciada por las noticias del éxito de Pizarro y por la vieja sentencia de que “la grandeza del oro está debajo del equinoccial”; esto significa que en el Ecuador, la Audiencia de Santo Domingo despachaba órdenes expresas a los gobernadores de Venezuela y de Cartagena para que organizaran expediciones tierra adentro, lo más que pudieran, con el propósito de descubrir grandes secretos y riquezas. La voluntad de encontrar nuevos *perús* toma cuenta del imaginario de los conquistadores. Delante del esplendor del tesoro incaico ya no se habla más de Catay, Cipango, Társis, Ofir.³ Los mitos se americanizan y renombran las utopías descubridoras. La geografía sudamericana se muestra pródiga, capaz de revelar lugares y seres fantásticos a la luz de la propia realidad.

De esa búsqueda interminable por las minas de oro, nace un nuevo personaje mítico en la historia de la conquista y la explotación de las tierras americanas. Se trata del enigmático *El Dorado*, o *El País Dorado*, donde todo era de oro, desde el rey cubierto de oro en polvo, hasta los edificios en oro macizo con incrustaciones de piedras preciosas (Pietro, 1925: 205). Detrás de ese territorio mítico, con sus lagunas y tesoros inacabables, los conquistadores se desplazaban por las tierras de la actual Colombia, de Venezuela, de Guyana y de la Amazonia. En la intención desesperada de encontrar aquel reino mirífico, centenares de personas, bajo la amenaza constante de las fieras, de las fiebres y de las flechas envenenadas, andaban por selvas, cordilleras, pantanos, ríos y planicies interminables.

² Según los antiguos sub climas calientes, el Sol podría engendrar, por una especie de generación espontánea, metales nobles, piedras preciosas y especierías. Esa creencia la compartieron también los hombres del medioevo cristiano. El propio Colón se dejó influenciar por esos presupuestos, anotó en su diario que debería haber mucho oro en las regiones por donde andaba, debido al calor allí existente. En 1495, Jaime Ferrer, en carta al almirante, decía que las cosas buenas y de precio venían de regiones muy calientes, concluyendo que en el Ecuador brotaban gemas, oro y especierías. Tales verdades llegaron a los explotadores españoles del siglo XVI, dirigiendo sus miradas sobre las tierras americanas. Había una conexión casi directa entre el brillo dorado del sol y de los planetas para la producción de oro y otras riquezas. Sobre esto véase Juan Gil (1989).

³ Referencial mítico que alimentó las incursiones de Colón por el Nuevo Mundo.

Esos obstáculos eran tan sólo las fronteras del soñado imperio; conquistarlo era la meta de todos aquéllos que se arriesgaban por las tierras ecuatoriales.

En su matriz, el El Dorado surge como una fábula andina relacionada con la cultura de los pueblos Chibcha, más exactamente a la manera como los Muisca⁴ empleaban el oro y las piedras preciosas en sus ritos sagrados. Conforme relatos, los Muisca —antiguos habitantes de los actuales departamentos de Bogotá y Cudinamarca, en Colombia— tenían el sol (Sua) y la luna (Chia) como sus divinidades supremas, creadoras de todas las cosas. Ellos practicaban toda especie de sacrificios y honores en los cuales el oro y las esmeraldas⁵ cumplían un papel fundamental. Para los Muisca esos bienes terrenales ejercían una fuerza mediadora entre los dioses y los hombres. El oro estaba íntimamente ligado al Sol: fuente de toda creación y vida. Como en la mitología griega, el metal encerraba el principio de la fertilidad, la posibilidad de la procreación, de la sobrevivencia y de la reproducción, querer a los hombres, querer a la tierra propiamente dicha. Según estudiosos de la cultura chibcha,

[...] ni la forma, ni el color, ni las aleaciones, ni el olor de los metales que empleaban, combinándolos, para producir los maravillosos pectorales, narigueras, orejeras, collares, colgantes con representaciones de animales y hombres, eran gratuitos. Nada era arbitrario. Todo tenía un sentido intencional relacionado con este concepto de la procreación y la fertilidad. Los objetos de oro no se llevaban como simple decoración, por prestigio o por riqueza; su importancia real no residía en su valor comercial y material, eran objetos transmisores de poderes y de estímulos sensoriales [...] (Bonilla, 1992, n. 13-09: 113).

Lo esencial residía en asegurar la continuidad de la creación. Esa máxima explica la razón por la cual los Muisca *desperdiciaban* oro y otras dádivas en sus ceremonias religiosas. Como elemento devocional, el oro —en forma de pequeñas y toscas figuras conocidas como *tunjos*, representando seres humanos, animales, cenas políticas y sociales de la vida cotidiana— era depositado como ofrenda en los templos, sepulturas y lagunas sagradas. Sin esas figuritas humanas, ninguna súplica llegaba a los dioses, dicen los cronistas sobre las tradiciones muisca.

⁴ Según Sozina (1982:47), no existía un único nombre para el Imperio Chibcha, habitado por muchos pueblos. Cada comarca llevaba el nombre del cacique que la gobernaba. Genéricamente, sin distinguir la nación, quedaron conocidos como Muisca.

⁵ Las esmeraldas —el *bielo verde*— era una piedra sagrada. Quien la poseía gozaba de los favores de los dioses todo-poderosos. Nada era considerado demasiado a cambio de la piedra verde. En las palabras de Sozina: “ni un colgante de oro, ni una jarra pintada, ni una ligera capa multicolor, ni una sarta de hojas de coca, la planta que insuflaba al hombre una vida nueva” (*Ibid.*: 54).

En el seno de innumerables manifestaciones de consagración entre los dioses y hombres Chibcha, se destacaba el ritual de inversiones de los grandes jefes (Zipa) especialmente entre los indios Guatavita, ocurrido junto al lago del mismo nombre.⁶ En el decir expresivo de Freyle:

[...] A este tiempo estaba toda la laguna coronada de indios, y encendida por toda circunferencia, los indios e indias estaban todos coronados de oro, plumas y chagualas. Luego que en la balsa comenzaba el sahumero, le encendían en tierra, de tal manera que el humo impedía la luz del sol. A este tiempo desnudaban al heredero en carnes vivas y lo untaban con una liga pegajosa, y rociaban todo con oro en polvo, de tal manera que iba todo cubierto de este metal. Metíanlo en la balsa, en la cual iba parado, y a los pies le ponían un gran montón de oro y esmeraldas para que ofreciese a su dios. Entraban con él en la balsa cuatro caciques, los más principales, aderezados de plumería, coronas, brazaletes, chagualas y orejeras de oro, y también desnudos, y cada cual llevaba a los pies su ofrecimiento. Partiendo la balsa, comenzaban a sonar instrumentos de cornetas, fotutos y otros, y con esto una gran vocería que atronaban montes y valles, y duraba hasta que la balsa llegaba al medio de la laguna, de donde con una bandera hacían señal para el silencio. Hacía el indio dorado su ofrecimiento echando todo el oro y esmeraldas que llevaba a los pies en medio de la laguna, seguíanse luego los demás caciques que le acompañaban. Concluida la ceremonia, batían las banderas que todo el tiempo que se gastaba en el ofrecimiento las tenían levantadas y, partiendo la balsa a tierra, comenzaban la grita que duraba hasta que abordaba el cacique nuevo, que se repetía con corros de bailes y danzas a su modo. Con la cual ceremonia quedaba reconocido el nuevo electo por señor o príncipe [...] (Juan Rodríguez Freyle *apud*. Borda, 1987: 182).

Esa majestuosa ceremonia de entronización del gran jefe puede ser comprendida como un acto de renovación del compromiso del hombre Muisca para con sus divinidades. Todas esas ofrendas y manifestaciones de clamor a los dioses atestan el carácter altamente religioso de aquella civilización, la dimensión sagrada de la propia existencia humana. El oro y las esmeraldas lanzados en las aguas no sólo de Guatavita, sino también de otros lagos, como quedó constatado posteriormente, trascienden a la condición de simples objetos extraídos de la naturaleza. Son materias cargadas de sentido, verdaderas hierofanías, para usar la clasificación de Mircea Eliade.⁷ Difieren de las otras cosas del medio circundante por su sacralidad, por la fuerza cósmica capaz de promover la comunicación indispensable entre la tierra y el cielo.

⁶ Los lagos revelaban lo sagrado de la naturaleza y sus aguas, por consiguiente, tenían importancia vital como santuarios. Los Muisca consideraban esos espacios como la morada de los dioses. Se trataba de lugares especiales donde realizaban una serie de cultos y ofrendas.

⁷ Afirma Eliade: “[...] lo sagrado se manifiesta siempre a través de alguna cosa; el hecho de esa *alguna cosa* (que denominamos ‘hierofanía’) ser un objeto del mundo inmediato o un objeto de la inmensidad cósmica, una figura divina o un símbolo, una ley moral o una idea no tiene importancia [...]” (1993: 31).

Los cronistas presentaban a Guatavita como uno de los más poderosos y ricos gobernantes Muisca, por la fertilidad de sus tierras y, en especial, por la habilidad de sus súbditos en los trabajos de bisutería, aunque no se hayan encontrado vestigios de minas de oro en el lugar en que viviera.⁸ El escogido para ser el Gran Jefe se recogía, aún en la adolescencia, en lugares sagrados —valles, montañas, cavernas— donde debía permanecer aislado a lo largo de muchos años. Antes de subir al trono pasaba por duras y rigurosas pruebas: penitencias, mortificaciones, ayunos prolongados.⁹ Al completar 16 años le figuraban las orejas y las narices introduciéndoles pendientes de oro. A partir de ese momento, podría arreglarse con pectorales y pulseras de oro. Solamente después de cumplir todos los ritos, incluyendo la consagración descrita anteriormente por Rodríguez Freyle, estaba preparado para gobernar con justicia, dignidad y sabiduría. Podía, entonces, adornarse el trono de oro incrustado de esmeraldas y de otros bienes esplendorosos de la realeza, expresión de su fuerza divina y terrenal.

La fama de ese indio dorado trascendió los límites de su territorio. Llegó a la ciudad de Quito por el año 1534, incendiando la cobija de los hombres de aquella región. Sin embargo, la difusión del mito de El Dorado sólo ocurrió después, o sea: a partir del encuentro de las expediciones comandadas por Sebastián Belalcázar, Nicolás Federmann con las tropas de Jiménez Quesada, en el Altiplano Colombiano, en 1539. Belalcázar y sus hombres venían del Sur (Quito), mientras las expediciones comandadas por Quesada y Federmann procedían del Norte, Santa María y Coro, respectivamente.¹⁰ Todos ellos buscaban una tierra de la que brotase oro, aunque negasen haber partido directamente en búsqueda de El Dorado.

⁸ Conforme los registros, se obtenía el metal a cambio de sal y algodón y otras riquezas de las cuales eran grandes productores.

⁹ Durante la reclusión era prohibido comer sal, encontrarse con mujeres, mirar el Sol (por eso el iniciado sólo salía de la casa en la noche), entre otras cosas más. No está demás recordar que ese tipo de interdicción es constante en los rituales de investidura, conforme observaban los estudios de etnología sudamericana.

¹⁰ De esos dos puntos ya habían partido otras expediciones que, persiguiendo diferentes dimensiones del mito dorado, acabaron proporcionando el conocimiento anterior de una vasta región, dominada por la densa y exuberante vegetación tropical, entrecortada por los lagos y ríos espantosos.

Quesada fue el primero, entre los otros conquistadores, en establecerse en las tierras de los Muisca. Llegó al Altiplano de Bogotá en abril de 1537, después de un largo y penoso viaje pasando aguas, sierras y pantanos Magdalena arriba.¹¹ El preannuncio causó espanto y admiración. Todos los indicios llevaban a creer

[...] que los indios no sólo eran diestros artífices en joyería. Construían bellas casas, tejían níveas, capas y, sin duda alguna, también poseían especias. En una palabra, había de qué sacar provecho. Pero conquistar esta tierra densamente poblada era una tarea difícil. Eso lo comprendían todos (Sozina, 1982: 44).

Allí comenzaba un mundo nuevo, desconocido, incomprensible desde la lengua a la elegancia con que usaban sus ropas. Todavía el espanto era mutuo, revelando la incapacidad de comunicación entre los nativos y los españoles. Maravillados, los indígenas tomaban aquella aparición como una voluntad secreta de los dioses. La presencia de Quesada y sus tropas en aquellas tierras causaba verdadero pánico entre los Muisca. Esos visitantes extraños —sucios y harapientos, montados en animales insólitos— parecían monstruos, seres extraterrestres a los ojos de los nativos.¹² No estaría demás afirmar que ese momento ilustra el carácter trágico de la conquista americana: el (des)-encuentro entre los dos mundos, o mejor, entre humanidades cerradas en sí mismas, cada una con sus idiosincrasias. En cuanto los Muisca tomaban aquellos extraños visitantes como representantes de las fuerzas trascendentales que regían sus vidas, los conquistadores, al contrario, los miraban como seres bárbaros, destituidos del alma. Los ritos sagrados de los indígenas se presentaban como verdadero sacrilegio delante de la mirada estupefacta del europeo, como ejemplo de lo que ya había ocurrido en las Antillas, en México y en Perú.

¹¹ El hambre constituyó la mayor dificultad enfrentada por los expedicionarios. Sobre eso es digno de nota lo que dice Juan Maldonado, integrante de las tropas de Quesada: “Durante esta marcha y durante este descubrimiento, más que todas las dificultades y peligros se apoderaba de nosotros el hambre, pero, además, de una manera tan espantosa que nos comíamos los caballos que llevábamos con nosotros. De alimento nos servía todo lo insólito y sin precedente: raíces y yerbas, lagartijas, serpientes, murciélagos, ranas y todo tipo de bichos semejantes” (Juan Maldonado *apud*. Sozina, 1982: 39).

¹² A modo de ilustración, cabe recordar que los caballos, animales hasta entonces desconocidos de los precolombinos, fueron los grandes aliados de los españoles durante las invasiones de sus tierras. Oportuno se torna destacar el relato de uno de los integrantes de las tropas de Quesada: “El asombro y el horror de los indios al ver a los jinetes españoles eran tan grandes que se quedaban inmóviles, como fulminados por el rayo. Un extraño entumecimiento los paralizaba. Los indios no eran capaces de moverse del sitio, ni de correr; perdían el don de la palabra. Se arrojaban a la tierra tapándose la cara con las manos. Y por más que alentábamos con palabras, por más que los amenazábamos, dándoles, además, algunos puntapiés y empujones, parecía que preferían la muerte a visión tan horrible” (Juan Castellanos *apud*. Sozina, 1982: 45).

Religión y fatalismo comandaban la dinámica social de aquellos pueblos, por eso miraban a los españoles como entidades imaginarias, extraterrestres. En principio, la violencia de los conquistadores se confundió con el poder vengativo de los dioses. Pero no demoró mucho para que se percibieran las máscaras detrás de las cuales se escondían. Los españoles querían siempre más y más, eran insaciables. Además de sus mujeres y de la comida que los indios les ofrecían, buscaban insistentemente otras riquezas y dádivas. Por eso no vacilaron desde el primer momento en profanar, matar y saquear a aquella gente.

Bogotá luego comprendió que estaba siendo víctima de un engaño. No estaba lidiando con dioses, y sí con gente ambiciosa, insaciable en su ansia de bienes materiales. Aquellos arribistas deseaban, sobre todo, el oro que suponían que existía en aquellas tierras. Ante eso, con una maniobra de guerrero astuto y de experiencia, el poderoso Zipa cuidó de alejar a los españoles de su gobernación. Según Oviedo:

Como ya tenía entendido que los cristianos se holgaban cuando les daban oro y esmeraldas, no pudieron negar los nuestros su codicia y que se maravillaban cada día crecer la cantidad, y que cuanto más les daban, más querían del oro y de las joyas, y que con gran atención preguntaban de dónde se traían y que hasta allí no se lo avían querido decir; envió a los cristianos doce indios el Bogotá en secreto. Y entraron por el real con provisión y con hartas esmeraldas, fingiendo en su hábito y con fingido cansancio y mucho polvo que traían, que venían de luengo camino; y que eran de un cacique y señor que estaba ocho jornadas de allí, y que avía oído decir que los cristianos avían venido a aquella tierra de Bogotá, y que preguntaban que de dónde sacaban y de dónde se traían las esmeraldas; y que sabía que eran hijos del sol, y que lo quería descubrir. Y que a eso venían aquellos indios, para decirles que a cuatro jornadas de su valle o población, estaba un señor que es señor de las minas de esmeraldas, y donde aquellas piedras se sacan: y para esto los enviaron para que los cristianos fuesen allá (Oviedo *apud*. Torres, 1933: 153-154).

El presente relato confirma la tesis: los propios indios, al darse cuenta del deseo insaciable de los españoles por el oro, se encargaron de difundir la existencia de sorprendentes riquezas en otros lugares. Se trataba de una vieja táctica utilizada por los nativos, con el objetivo de agradar y despistar a los conquistadores de sus territorios. Fue así en las Antillas, en Darién y, conforme lo reflejado arriba, en el Altiplano colombiano. El oro existía y podía ser obtenido en grandes cantidades; sin embargo, siempre para delante, a lo largo del horizonte.

Prisionero, o no, de la armadilla del pícaro Guerrero, en mayo de 1537 Quesada dejó Bogotá en dirección al norte de aquellas tierras. En la ausencia de minas de oro, ¿por qué no ir en búsqueda de esmeraldas? Partió rumbo a las tierras comandado por el enemigo de Bogotá, el Zaque de Tunia, aumentando las

discordias entre esos dos guerreros.¹³ Por vuelta de agosto de 1537, Quesada llegó a la capital de los dominios del poderoso y temido Quemuichatocha. Buscaba el tesoro que decían poseer. Conforme registros, la rendición del gobernante de Tunia tuvo un carácter verdaderamente épico. Desde el punto de vista de los invasores, lo encontrado superaba, en mucho, las expectativas,

[...] brillaban escudos de oro y placas que ostentaban imágenes de serpientes, pájaros y animales extraños. Se hallaban suspendidos de las puertas y tejados de casi todos los edificios y le comunicaba a la singular ciudad un aspecto fantástico. Delante apareció el palacio de propio Saque rodeado de una fuerte empalizada. Las puertas estaban aseguradas con gruesas cuerdas.

[...] Quesada saltó del caballo y cortó las cuerdas; escogió a diez de los suyos hombres [...] y penetró en las habitaciones interiores del enorme edificio.

[...] en un bajo trono de madera, estaba sentado un hombre de autoritaria mirada de soberano. [...] Quesada reconoció en seguida al Saque Quemuichatocha [...] (Sozina, 1982: 54-55).

Los españoles apresaron al Gran Jefe Tunia, expropiando las riquezas en su poder. El botín fue enorme. Según registros,

En la ciudad de Tunja [...] se recogieron en total 136000 pesos en oro de buena ley y 14000 pesos en oro de baja ley, sin contar 280 esmeraldas. Particularmente bellas eran las ‘chigualas’, finas placas de oro del grosor de una hoja de papel que ornaban las puertas de las casas y de los templos. Al amontonar las pulseras de oro y los collares. Los pectorales y las diademas, las capas y los escudos con incrustaciones de oro, se formó un gran cúmulo de altura superior a la de una persona.

Pero también esto les pareció poco. Quesada le propuso al Saque rescatar su libertad. [...] Reza la tradición que respondió altivamente a los españoles: ‘Mi cuerpo está en vuestras manos, ¡haced con él lo queráis, pero no podréis disponer de mi voluntad!’ Poco después, el temible soberano de los muisca del norte falleció. Habría sido en extremo difícil para él sobrevivir a la destrucción del Estado, la caída de la capital y la humillación del cautiverio, que se produjeron al mismo tiempo. Pero murió dignamente, sin someterse a los conquistadores (*Idem.*: 55-56).

Paulatinamente, los conquistadores fueron apoderándose de las riquezas existentes en la región. El 4 de septiembre de 1537 llegó hasta Quesada más de una noticia fantástica. Al noroeste de Tunia, en la tierra de cacique Suamoso, se localizaba una reliquia adorada por todos los indios: el Templo del Sol. Decían ser incalculables las riquezas y tesoros en él reunidos, procedentes de todas las

¹³ El país de los Muisca se dividía en dos grandes reinos. El del Sur, gobernado por el temido Zipa Tisquesusa (Bogotá), y el del Norte, bajo el mando de Zaque Quemuichatocha (Tunja). En guerras constantes, aspiraban a los dominios uno de otro. Cada uno de esos grandes Caciques reunía bajo su mando una serie de jefes intermedios que, a su vez, gobernaban sobre mandatarios locales —líderes vinculados entre sí por lazos de parentesco. Sobre eso, ver entre otros, “Historia del Valle de los Alcázares relatada sinceramente y sin rebozo por el digno de gloria don Juan de Guatavita” (Sozina, 1982).

direcciones del territorio Muisca. Con el objetivo de no perder el tiempo, los españoles ahuyentaron a los guerreros al servicio de Sogamoso. El propio gobernante, junto con su familia, se refugió en las montañas. Libre de los Muiscas, los hombres de Quesada invadieron la ciudad y se lanzaron en dirección al templo. Con antorchas encendidas, surgió delante de ellos una larga fila de momias envueltas en mantos coloridos, placas de oro y penachos. Entre ellas corría un sacerdote de barbas largas y blancas. Alucinados, los soldados lanzaron las antorchas y se lanzaron en dirección a las momias, arrancándoles todo cuanto era posible en el calor del incendio que se extendía. Según registros, el sacerdote prefirió morir junto al santuario a seguir a aquellos invasores (*Idem.*: 56).

Una vez conquistada la región de Tunia, por el año 1538, era tiempo de pensar en la fundación de una capital bajo el comando de los españoles. Quesada quedó en dudas, por algún tiempo, entre las tierras del norte (Tunia) y las del Sur (Bogotá). Pero a pesar de la reconocida existencia del viejo Zipa, acabó definiéndose por Bogotá. De Sogamoso retornó al Sur. Después de pasar por el viejo valle de Neiva, llegó nuevamente a Bogotá, donde se instala después de derrotar al temido jefe de los Muiscas del Sur. En sus tierras, fundó la ciudad de Santa Fe de Bogotá, sede del Nuevo Reino de Granada, hasta entonces denominado Valle de los Alcázares.

En agosto de 1538, en solemne ceremonia, Quesada incorporó aquellas tierras a los dominios de la Corona Española. Todo parecía correr a su favor cuando, en febrero de 1539, fue sorprendido por la noticia de la presencia de otras tropas en la región. Se trataba, de un lado, de las tropas comandadas por Sebastián Belálcazar, venidas de las tierras peruanas y, de otro, de hombres de la costa caribeña (Coro) liderados por Federmann. El encuentro de las tres expediciones —Quesada, Belálcazar y Federmann— en el Altiplano de Bogotá, significó no solamente el inicio de la disgregación del vasto Imperio Chibcha, sino también la difusión, en escala creciente, del mito de El Dorado, sobre todo con la versión creada por Oviedo, en los inicios del año 1540. En ella el experimentado cronista refuerza las noticias sobre el *príncipe dorado* que se cubría de polvo de oro, para después bañarse en las aguas de un lago sagrado. Tal se desprende de sus propias palabras:

[...] Preguntando yo por qué causa llaman aquel príncipe el cacique o rey Dorado, dicen los españoles que en Quito han estado, y aquí en Santo Domingo han venido (y al presente hay en esta ciudad más de diez de ellos), que lo que de esto se ha entendido de los indios, es que aquel gran señor o príncipe continuamente anda cubierto de oro molido y tan menudo como sal molida; porque le parece a él que traer otro cualquier atavío es menos hermoso y que ponerse pinzas o armas de oro labradas de martillo o estampadas, o por otra manera, es grosería y cosa común, y

que otros señores y príncipes ricos las traen cuando quieren; pero que polvorizarse con oro es cosa peregrina, inusitada y nueva y más costosa, pues que lo se pone un día por la mañana se lo quita y lava en la noche, y se echa y pierde por tierra; y esto hace todos los días del mundo. Y es hábito que, andando como anda de tal forma vestido o cubierto, no le da estorbo ni empacho, ni se encubre ni ofende la linda proporción de su persona y disposición natural, de que él mucho se precia, sin ponerse encima otro vestido ni ropa alguna. Yo querría más la escobilla de la cámara de este príncipe que no la de las fundiciones grandes que de oro ha habido en el Perú, o que puede haber en ninguna parte del mundo. Así que, este cacique o rey dicen los indios que es muy riquísimo y gran señor, y con cierta goma o licor que huele muy bien, se unta cada mañana, y sobre aquella unción asienta y se pega el oro molido tan menudo como conviene para lo que es dicho, y queda toda su persona cubierta de oro desde la planta del pie hasta la cabeza, y tan resplandeciente como suele quedar una pieza de oro labrada de mano de un gran artífice. Y creo yo que, si ese cacique aqueño usa, debe tener muy ricas minas de semejante calidad de oro, porque yo he visto harto en la Tierra Firme, que los españoles llamamos volador, y tan menudo que con facilidad se podría hacer lo que es dicho (Oviedo *apud*. Borda, 1987: 92).

La imagen del hombre resplandeciente que se cubría de polvo de oro, su única vestimenta, se expandió por todos los lugares, asociándose a tantas otras maravillas que poblaban el imaginario colectivo de los conquistadores europeos, notoriamente de los españoles, desde los tiempos de Colón. Como bien dice Agustín Zahn, “el nombre Dorado, al principio apelativo de un príncipe, se aplicó luego a su reino y a todas las regiones que se suponía pletóricas de riquezas” (John Augustine Zahn *apud*. Gandía, 1929: 118). Dotado de poder de la ubicuidad, el deslumbrante El Dorado se convirtió en el protagonista más célebre de la conquista sudamericana, en la quimera más deseada, en el misterio más hechicero de la geografía fantástica del nuevo mundo.

A partir de 1540, todos deseaban conseguir una licencia para seguir en dirección a El Dorado: querían riquezas y prestigios. Las expediciones se desplazaban, particularmente en el sentido este-oeste del continente sudamericano, recorriendo las tierras entrecortadas por las corrientes del Orinoco y del Amazonas. Impulsados por vestigios y reminiscencias de las civilizaciones nativas, (muchas de ellas ya destruidas),¹⁴ los europeos iban en búsqueda del lugar recóndito, donde el *sudor del sol*¹⁵ brotaba en abundancia. Tanto podía ser un lago, un valle de canela, un señor dominado por mujeres blancas y guerreras, una montaña resplandeciente, un país o una ciudad encantada. Eran muchos los *eldorados* vislumbrados —querer poner capitanes sedientos de riqueza, poder y gloria, querer poner chusmas hambrientas, relegadas a la propia suerte, en aquel inmenso y desconocido mundo.

¹⁴ Según Ferrandis Torres (1933) y Enrique de Gandía (1929), cuando los españoles llegaron al territorio Chibcha, en 1537, los Guatavitas ya habían sido exterminados por los belicosos Muiscas de Bogotá. El “hombre dorado” y la pomposa ceremonia de consagración del gran Jefe era apenas un recuerdo.

¹⁵ Nombre dado al oro por los Incas.

Dentro de los numerosos personajes que recorren la parte norte del continente sudamericano en búsqueda de El Dorado, en el siglo XVI, figuran algunos nombres emblemáticos: Gonzalo Pizarro, Francisco Orellana, Pedro Ursua, Aguirre y Walter Raleigh.¹⁶ Son considerados por varios estudiosos los *argonautas* del Nuevo Mundo, impelidos por el ansia de oro y otras maravillas dominadoras de sus cabezas y de sus cuerpos, querer por sus propios actos en los viajes de exploraciones y conquistas por ellos emprendidos. Realizan proezas dignas del antiguo mito griego. El espíritu y las acciones de esos hombres se aproximan a la audacia y a la astucia de Jasón y de otros aventureros cuando parten en la nave *Argos* rumbo a Cólquida en búsqueda del vellocino de oro, sometiéndose entonces a terribles pruebas y obstáculos. Los mismos defectos y las mismas virtudes se reproducen con los conquistadores americanos, a pesar de la distancia que los separan del argonauta primordial, en el tiempo y en el espacio (Torres, 1933:4). Al comparar el mito griego a las hazañas de los explotadores de la inmensa zona tropical sudamericana, los arquetipos permanecen, como si la Providencia, al promover la sucesión de premios a la humanidad, manejase las mismas matrices para atraer los elementos necesarios a su realización. El *argonauta*, como los *descubridores de la nueva era*, sufre de una alucinación áurea que brilla en forma de *vellocino* en la edad incierta de Jasón, y de ciudades, palacios, lagos, templos y montes de oro y plata en el renacimiento.

Delante de la mirada de los nuevos conquistadores, América entera se transformaba en un *vellocino de oro*, más famoso y deslumbrante que el antiguo. Todavía las riquezas ya encontradas en distintos lugares del Nuevo Mundo, el metal amarillo resplandeciente, se escondía en lugares inaccesibles a las manos de los argonautas americanos. En el decir de Ferrandis Torres, no era un dragón que guardaba el tesoro americano, pero sí un monstruo infernal y proteico, que se tornaba invencible por su propia complejidad: eran los hombres (léase caníbales), el clima, la tierra, los frutos, las fieras, los insectos y la enfermedades. En fin, la naturaleza entera mostrándose desconocida y hostil, defendía los fabulosos tesoros de avaricia de los conquistadores. De este modo, los innumerables obstáculos, no había apenas un Jasón sino centenas de ellos que, atraídos por el brillo dorado, impulsados por la ambición y gloria y dominados por una sed insaciable de aventuras, se sucedían, sin interrupción, en marcha hacia lo incógnito. Las pérdidas y los sufrimientos de los primeros no desanimaban, ni hacían retroceder a aquellos que venían des-

¹⁶ Cada una de las expediciones comandadas por esos hombres, debido a sus particularidades, merecen estudios independientes. En ese sentido, véase especialmente Juan Gustavo Cobo Borda (1987); Juan Gila (1989, v. 3); John Hemming (1984); Roberto Levillier (1976); Demetrio Ramos (1988); Francisco Vázquez (1987).

pués (Torres, 1933: 6-7). Bajo el imperativo de la búsqueda alucinada de *El Dorado* errante y fugitivo, los exploradores del siglo XV y épocas siguientes promovían la apertura de nuevos caminos en el interior de la América Meridional, ampliando el espectro de las tierras y gentes conquistadas. Como bien dice Gabriel García Márquez, cuando fue agraciado con el Premio Nobel de Literatura en 1982,

El Dorado, nuestro país ilusorio tan codiciado, figuró en mapas numerosos durante largos años, cambiando de lugar y de forma según la fantasía de los cartógrafos. Uno de los tantos misterios que nunca fueron descifrados es el de las once mil mulas cargadas con cien libras de oro cada una, que un día salieron de Cuzco para pagar el rescate de Atahualpa y nunca llegaron a su destino. Más tarde, durante la Colonia, se vendían en Cartagena de Indias unas gallinas criadas en tierras de aluvión, en cuyas mollejas se encontraban piedrecitas de oro. Ese delirio áureo de nuestros fundadores nos persiguió hasta hace poco tiempo. Apenas en el siglo pasado la misión alemana encargada de estudiar la construcción de un ferrocarril interoceánico en el Istmo de Panamá concluyó que el proyecto era viable con la condición de que los rieles no se hicieran de hierro, que era un metal escaso en la región, sino que se hicieran de oro (Gabriel García Márquez *apud*. Borda, 1987: 21).

Las palabras proferidas por el escritor refuerzan la tesis: toda la América Latina se configuraba a partir de lo fantástico, de lo sensacional, en fin, de lo maravilloso heredado del ideario que domina el universo cultural del Occidente cristiano, en la baja Edad Media e inicio del Renacimiento. Lo extraordinario es el impulso detrás del cual se va constituyendo la realidad. En ella, el oro en su ambivalencia —botín y prodigio— es el elemento central en la construcción de las utopías geográficas que mueven las travesías europeas en dirección al Nuevo Mundo. De esa mezcla ambigua de la búsqueda del oro —como metal— y de la Edad de Oro —como paraíso perdido— proliferan países imaginarios, situados en los rincones más diversos de toda la América del Sur. Como tierra anunciada y prometida, permite a los europeos recuperar los sueños más antiguos de su remota conciencia. Se presenta, de un lado, como topes donde sobrevive el Paraíso Perdido; de otro, el vellocino dorado de los griegos que —asociados— responden por el nombre de El Dorado Paititi, Ciudades de los Césares, Jauja, Cibola, Manoa Dorada, justificando las más enloquecidas expediciones durante el siglo XVI y tiempos ulteriores. El mito, en su polisemia, gana materialidad y fuerza política. El oro es la gran meta, pauta la iniciación y la consagración heroica de los hombres que creen en el derecho a la felicidad y a la Edad de Oro, situándose, por tanto, mucho más en los dominios del deseo que de la necesidad propiamente dicha.¹⁷

¹⁷ Para una lectura más compleja de ese proceso ver Fernando Ainsa (1992).

BIBLIOGRAFÍA

Ainsa, Fernando (1992), *De la Edad de Oro a El Dorado - Génesis del discurso utópico americano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bonilha, María Elvira (1992), Museo del Oro. *Santafé de Bogotá*. Bogotá: Educar Cultural Recreativa, n. 13-09.

Borda, Juan Gustavo Cobo (1987), *Fabulas y Leyendas de El Dorado*. Barcelona: Tusquets Editores y Círculo de Lectores.

Brunel, Pierre (Org.) (1998), *Dicionário de Mitos Literários*. Brasília: UNB; Rio de Janeiro: José Olympio.

Delumeau, Jean (1984), *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Estampa, v. 1.

Eliade, Mircea (1993), *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes.

Gandía, Enrique de (1929), *História Crítica de los Mitos de la Conquista Americana*. Buenos Aires: Juan Roldan y Compañía.

Gil, Juan (1989), *Mitos y Utopías del Descubrimiento: III El Dorado*. Madrid: Alianza, v. 3.

Hemming, John (1984), *En Busca de El Dorado*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Levillier, Roberto (1976), *El Paititi, El Dorado y Las Amazonas*. Buenos Aires: EMECÉ.

Magasich-Airola, Jorge; Beer, Jean-Marc de (2000), *A América Mágica*. São Paulo: Paz e Terra.

Mollat, Michel (1990), *Los Exploradores del Siglo XIII al XIV*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pietri, Arturo Uslar (1992), *La Creación del Nuevo Mundo*. 2. ed. México: Editorial MAPFRE - Fondo de Cultura Económica.

Ramos, Demetrio (1988), *El mito de El Dorado*. Madrid: Itsmo.

Silveira, Sirlei A. (2000), *Em Busca do País do Ouro: sonhos e itinerários*. Tese de Doutorado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Sozina, S. A. (1982), *En el Horizonte está El Dorado*. La Habana: Casa de la Américas.

Torres, Manuel Ferrandis (1933), *El Mito del Oro en la Conquista de América*. [S.I.]: Universidad Valladolid.

Vázquez, Francisco (1989), *El Dorado: Crónica de la expedición de Pedro de Ursua y Lope Aguirre*. Madrid: Alianza.

CIUDADANO Y NACIÓN EN LOS DOCUMENTOS CONSTITUCIONALES DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX EN MÉXICO

GERARDO ROMO MORALES

INTRODUCCIÓN

El siglo XIX es el siglo del surgimiento de las naciones en el mundo occidental. Sólo entonces se dan las condiciones de desarrollo político, y social en general, que la revisión teórica sugiere como indispensables para su aparición.

Como una característica de definición ontológica, los miembros de la novel entidad deben incorporar a su convivencia cotidiana la existencia de un nuevo marco normativo, que se hace cuerpo en leyes y códigos morales, diferente al del antiguo régimen.

A este nuevo contexto institucional, habrán de ajustarse los actores para constituir el consenso moral indispensable, asumiendo que lo que mantiene unidos a estos individuos dentro de las naciones democráticas, es la voluntad expresada en el respeto a un contrato político.

Son éstas las principales características políticas que hacen que el nuevo sujeto político pueda llamarse con propiedad ciudadano, el cual para la nación es tan indispensable como lo es un marco normativo conveniente. Si estos dos últimos elementos son teóricamente inseparables y recurrentes, en lo que sigue observaremos cómo, en el caso concreto de México, se enlazaron a partir del análisis de dos proyectos constitucionales.

En términos históricos, los textos que aquí se analizan corresponden a la primera mitad del siglo XIX. En esta etapa es posible ubicar catorce documentos constitucionales, con diferentes niveles de aplicación, que van de la Constitución de Cádiz de 1812 a la Constitución de 1857 (Tena, 2002).

En términos políticos, dichos textos pueden ser analizados como una arena específica donde se plantean propuestas de solución coyuntural a las limitaciones estructurales, o visiones idílicas de la vida política, pero también pueden ser considerados como concepciones de nación enfrentadas, como proyectos de diferentes grupos políticos, en los que, como consecuencia, en algunos casos

estaba implicado el supuesto de la existencia de los sujetos políticos que la teoría muestra como indispensables: los modernos ciudadanos.

Mostar lo anterior es lo que me propongo en este trabajo. Para ello, presento a continuación los rasgos más relevantes de la nación con los que coincido, señalo el papel del entramado institucional en el proceso nacional y destaco, en la discusión, al actor principal en la construcción de esa entidad sociológica, el ciudadano. En la segunda parte, comento dos constituciones que permiten sustentar la idea de que en esa arena se enfrentaban dos modelos distintos de nación y de sujeto político.

I

Con respecto a la nación hay, por supuesto, varias discusiones relevantes. Para los fines de este texto cito aquí la que refiere a dos modelos enfrentados: por una parte, el considerado paradigma de la nación que se construye a partir de la incorporación individual, de las voluntades a un proyecto originalmente político que deviene en político-cultural. En éste, los actores individuales que incorporan su voluntad son ciudadanos. Y el segundo, que considera a la nación como construida con base en raíces profundas de una historia cultural común de los sujetos miembros, donde los sujetos políticos que la conforman no tienen que tener la característica política que he descrito aquí como propia de la modernidad.

De acuerdo con estos modelos paradigmáticos, se puede considerar a las naciones, bien como creaciones contingentes y modernas resultado de la amalgama de discursos políticos y coyunturas sociales específicas, o bien como la expresión política de identidades formadas a partir de semejanzas culturales añejas.¹

Al respecto, la idea de este trabajo es la de agregar algunos hechos histórico-jurídico-políticos analizados, que abonen a la comprensión de la época y del proceso nacional mexicano, y de las naciones en general, desde la consolidación teórica del primer paradigma. El punto del que parto es el de que las naciones no son universales ni perennes. Que bajo ciertas condiciones estructurales relacionadas con la modernidad en general, éstas se *crean* bajo el marco de un Estado relativamente consolidado como condición, y un movimiento nacionalista como

¹ A estas posiciones generalmente encontradas se correspondería una dupla antinómica del siguiente tipo: “la ‘esencia’ de la nación como lo contrario a su cualidad de realidad fabricada, la antigüedad de la nación *versus* su aparición en la Edad Moderna y la base cultural del nacionalismo en contraposición a sus metas y aspiraciones políticas” (Smith, 2000: 302).

promotor. Es decir, existe un Estado, y luego un movimiento nacionalista se encarga de promover la identidad entre las fronteras de éste y una nación específica. Sólo entonces, y con estas condiciones es que se puede hablar de una nación moderna en sentido estricto.²

Ciertas condiciones productivas y de concepción del hombre y de la sociedad relacionadas con la modernidad son el conjunto global de requisitos estructurales para el surgimiento de la nación. Schnapper (2001), por ejemplo, establece una serie de criterios que podrían ser utilizados para generar una lista de requisitos para la constitución de una nación: a) disponer de una capital; b) contar con un aparato de Estado; c) la existencia de una organización económica autónoma; d) la presencia de una elite nacional, y e) de una cultura política.³ Pero bajo la idea de condiciones para el surgimiento de la nación, también se pueden inscribir el capitalismo (como “sistema de producción y de relaciones productivas”) con un sujeto económico nuevo, la imprenta (como “tecnología de las comunicaciones”) y “la fatalidad de la diversidad lingüística humana” de Anderson (1993); el requisito del Estado (moderno con un sujeto político nuevo), señalado por Smith (2000: 54); o la existencia del Estado, de una clerecía centralizadora de la cultura, y en general de aquellas políticas que conducen a la homogeneización, movilidad y atomización de los actores en su calidad de hombres políticos de Gellner (1997) y que dan lugar al nuevo sujeto social de la modernidad.

El nuevo sujeto, ya en su faceta de ser social, económico o político, es un requisito para la existencia de la moderna nación. Como lo es un nuevo marco institucional. Veamos esto más a detalle.

² Con respecto al origen, Eric Hobsbawm, desde el título de su texto clásico *Naciones y nacionalismo desde 1780* (2000), deja clara una intuición que le sirve también de argumento: las naciones surgen a finales del siglo XVIII. Fienkielkraut (1988) será otro autor a favor de la idea de nación como producto moderno. Señala el surgimiento histórico de la misma a partir del siglo de las luces y de la experiencia política de la revolución francesa.

³ El párrafo de donde se extraen estas condiciones dice así: “Cuando en el siglo XIX se extendió la idea nacionalista por los países de Europa central, fue tanto más difícil superar los orígenes étnicos cuanto que la inestabilidad de las fronteras había impedido el surgimiento de verdaderas instituciones políticas. Éstas no disponían ni de una capital, ni de un aparato de Estado, ni de una organización económica autónoma, ni de una elite nacional ni de una cultura política” (Schnapper, 2001: 155).

II

El cambio que se genera en las sociedades al darse el proceso de tránsito a aquellas con rasgos típicamente modernas o industriales, no sólo implica la aparición de nuevas instituciones con roles más complejos como el Estado, ni tampoco la aparición de nuevas dinámicas sociales como las que se generan con la transformación de la división del trabajo, o la ampliación del acceso al conocimiento y la cultura; implica también un cambio en cuanto a la forma en que se comprenden y aprehenden las cosas y las ideas.

En la perspectiva desde la que considero a la nación, ésta tiene tres funciones: es fuente de legitimidad, se constituye en el objeto privilegiado de la lealtad colectiva y es el fundamento de la solidaridad política. Pero éstas están unidas por el denominador común del poder público, el cual se presenta, como forma social objetivada, en instituciones.

Hay que reparar en el hecho de que estamos ante la presencia de valores colectivos: tanto la legitimidad, como la lealtad y la solidaridad, así sean políticos, son ante todo valores que habrán de institucionalizarse si de lo que se trata es de que fundamenten y sustenten la vida en común.

Es decir, que detrás de cada proceso de integración nacional existe un proyecto político. La idea es que si bien la nación cívica resulta una abstracción que los ciudadanos habrán de interiorizar progresivamente, este proceso tiene como punto de partida un proyecto político que se “perpetúa a través de conductas políticas e instituciones, en concreto a través del Estado” (Schnapper, 2001: 55).

Los proyectos políticos que tienen como ideal al ciudadano sustentando naciones asumen dos procesos extras como indispensables: la movilidad y la homogeneidad (Gellner, 1997) consustanciales al desarrollo de sociedades modernas. Cuando estas características se consolidan lo harán contando con la difusión generalizada de un idioma mediatizado por la escuela⁴ y bajo el supuesto del establecimiento de una sociedad anónima e impersonal⁵, donde el actor principal será un “individuo abstracto [...] sin identificación ni atributos particulares, al margen de todas sus determinaciones concretas” (Schnapper, 2001: 49). Al ser esto así, la vocación de la nación sería la de trascender la pertenencia a los grupos particulares.

⁴ Ésta implica la existencia de instituciones que tendrían la encomienda de supervisar académicamente el lenguaje y el proceso. Este lenguaje deberá estar codificado para cumplir con las exigencias de la comunicación burocrática y tecnológica.

⁵ En esta sociedad los sujetos estarían atomizados y la movilidad que les es característica implicaría la posibilidad de ser intercambiables. Los cuales, a pesar de esto, estarían unidos por una cultura común.

Lo más relevante para el caso quizá lo represente el nivel de homogeneidad en las posibilidades de actuación de los actores que el cambio institucional al que hacemos referencia generó. Esto es, al extenderse alguno de los elementos mencionados como la educación centralizada, y por lo tanto, homogeneizarse el nivel de conocimientos y rasgos culturales, las distinciones entre los ciudadanos se volvieron, para ciertas actividades, prácticamente nulas. Esta homogeneidad trajo como consecuencia una movilidad para los sujetos desconocida en etapas previas y, como consecuencia, mejores condiciones para la igualdad.⁶

Para el caso de México, hay un estudio (Escalante: 1998) que aborda las condiciones de moral pública que existían en las décadas que siguieron a la guerra de independencia en México y que conformaban el contexto para la creación del Estado y la nación. En esta perspectiva, la construcción del proyecto republicano requería, como condición, el desarrollo de una moral cívica y de la aparición, por tanto, del ciudadano. Lo que marca la endeble construcción de este marco institucional en el México independiente fue precisamente la débil, o nula en ocasiones, presencia de los mismos.

Tomando en cuenta lo anterior, lo que haré a continuación es revisar el contexto de México en esa época de creación de naciones, a través del análisis de dos textos constitucionales, buscando lo que los principales actores políticos intentaban al respecto de los ciudadanos y la nación.

LAS CONSTITUCIONES ANALIZADAS DESDE LA NACIÓN Y EL CIUDADANO

Antes decía que son catorce los documentos constitucionales de la primera mitad del siglo XIX en México. En esa época en el escenario político hubo muchos enfrentamientos por parte de diferentes grupos. Pero si tuviera que esquematizar eligiendo una relación dicotómica que caracterizara mejor esta parte de la historia, salvando la parte de la disputa por la Independencia, diría que hubo entonces dos bandos principales: el de los liberales y el de los conservadores. Para este trabajo, decidí presentar una constitución de cada uno de éstos: una redactada por el grupo liberal en el papel de hegemónico: la primera constitución federal de 1824. Y otra con un claro aroma conservador, la conocida como de “las siete leyes” que se promulgara en 1836.

⁶ “La sociedad moderna no es móvil porque sea igualitaria; es igualitaria porque es móvil” (Gellner 1997: 41).

CONSTITUCIÓN FEDERAL DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS 1824

La primera constitución republicana se publicó por el Ejecutivo el día cinco de octubre de 1824, un día después de que se firmara por el Congreso. Era un texto republicano y federalista, características que llevaba desde el nombre: Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos. Al menos en lo que a la permanencia de un texto constitucional se refiere, a partir de esa fecha se inicia un período de relativa calma y continuidad. Este texto estuvo vigente hasta 1835 sin alteraciones.

En el primero de los artículos se habla de la nación mexicana. Se señala a ésta como independiente frente a España y el resto de las naciones, pero no se dice nada de cómo se define, en sí, la nación, qué o quiénes, bajo cuáles circunstancias la conforman.

Tomando en cuenta que estos primeros artículos están dentro de una sección que se llama “De la nación mexicana, su territorio y religión”, no es de extrañar que el segundo se refiera a los límites que señalan hacia adentro de los mismos el territorio nacional. Estos límites que son tan importantes al señalar el continente a llenar por una cultura específica en las pretensiones nacionalistas, son el escenario ideal para la demanda de igualar los límites estatales con los límites de una cultura.

Para explicar lo de representativa de la república, en el artículo ocho se dice que la cámara de diputados estará compuesta por los ciudadanos representados por los diputados. Allí se dice que los ciudadanos lo serán de los estados, no de la nación, no del estado federal. Esto es un error de concepción teórica. Al establecerse la federación, al integrarse los estados a la misma, por el hecho de que la soberanía no está más en la comunidad política local, sino en la que se integra a partir de su cesión voluntaria, entonces los ciudadanos lo serán de la comunidad política nueva, la grande y federada.⁷

Los artículos que van del diez al dieciocho tratan sobre la elección de los diputados. De ellos hay que destacar un cambio a los ordenamientos previos que también ordenaban elecciones: la ausencia de ritos religiosos para sacralizar o legitimar prácticas cívicas. Por otra parte, habrá que destacar también la desaparición de la escena de los jefes políticos o sus equivalentes presidiendo los procesos electorales.

⁷ La idea de la cesión de soberanía de una comunidad de ciudadanos local, la de los estados, a la federación para la construcción de la nación mexicana sí queda clara en el discurso de los legisladores un poco más adelante en el texto constitucional.

El artículo 19 habla de los requisitos para ser diputado. Al analizar los elementos señalados, resulta destacable que no exista una distinción entre mexicanos y ciudadanos mexicanos para el caso. En realidad, en toda la constitución no existe una definición de la calidad de ciudadano que permita inferir al menos estas diferencias. Ante esa situación, lo primero que me pregunté al tratar de encontrar una explicación fue: ¿acaso todos los mexicanos eran ciudadanos? Por supuesto que no.

Los requisitos en este sentido se señalan para dos grupos separados: para los nacidos en lo que entonces era el territorio de México, y para los extranjeros.

Para los primeros, los requisitos eran ser mayor de veinticinco años y haber vivido al menos por dos años en el estado donde se desarrollan las elecciones o haber nacido en él.

Mientras que para los extranjeros los requisitos eran: más de ocho años viviendo en territorio mexicano y ocho mil pesos de bienes raíces dentro de los límites de la república, o bien, una industria que les produzca mil pesos al año.⁸

De la quinta sección de esta constitución, que se refiere a las facultades del congreso general, destacan las señaladas en el artículo cincuenta, ya que delimitan una política de desarrollo propia de un Estado que se concibe desde la óptica liberal de esa época: allí se promueve, en la primera de las facultades, la educación y la ciencia.

En la segunda se establecen estrategias de desarrollo económico. Entre éstas, las que garantizan el derecho de autor. Éste, traducido en términos teóricos, sería el derecho de propiedad, básico para el desarrollo económico en general, pero que sólo es posible en un contexto de relaciones de producción capitalista. Señal inequívoca de que en ese contexto era en el que se veía, o al menos se deseaba ver, como proyecto al país.

En la tercera facultad, la libertad de imprenta, adjetivada ahora como política, es de nuevo objeto de un pronunciamiento específico. Parece que este elemento también se consideraba, desde el pragmatismo de los redactores de la constitución, como un elemento importante. Al menos tanto como lo es en teoría para explicar el desarrollo de las condiciones de desarrollo capitalistas que, a su vez, son indispensables para la aparición de las naciones, como ya advertí antes apoyado en Anderson (1993) o Gellner (1997; 1998), por ejemplo.

La onceava tiene que ver con el comercio: con el exterior, entre los estados, y una tercera sub-función, muy representativa, relacionada con las “tribus de los indios”. Esto da certeza sobre la inexistencia de la homogeneidad requerida

⁸ Este segundo requisito para los extranjeros muestra que la restricción de clase que antes era general, ahora sólo lo era para los extranjeros.

entre los sujetos, sobre el hecho de que había algunos que no habían vivido el proceso de conversión a ciudadanos, y sobre el hecho de que está rémora estaba relacionada con un sector que se distinguía racial (indios) y corporativamente (tribus) del resto. Esta falta de igualdad, de homogeneidad y, por lo tanto, de atomización en los términos de Gellner, serán los que van a dificultar, en un círculo perverso, la construcción de la nación de los ciudadanos. Por otra parte, la condición de existencia de un grupo definido racialmente como separado del resto lo interpreto como una de las razones que imposibilitan la definición clara y precisa de quiénes son ciudadanos o no, cómo se adquiere esa condición, cuáles derechos tienen, cómo se pierden.

No hubiera podido sostenerse, por pudor y congruencia conceptual, que quedara por escrito esa exclusión racial de la condición de ciudadano para las tribus indias. Ante esa posibilidad, mejor el silencio.

En el artículo 112 se establecen las restricciones específicas a la actuación presidencial. En la segunda, el diseño constitucional prohíbe una práctica que antes era común, y relativamente legítima, para los jefes políticos. La de la aplicación de una justicia consuetudinaria, por llamarle de manera elegante.

Esta restricción se señala con la finalidad explícita de modificar una práctica que se considera equivocada. Al escribir el artículo, constituyente debió tener en mente un tipo de nación específica y, por lo tanto, un tipo de relación entre los ciudadanos. Sólo así tiene sentido la intención de evitar con el diseño constitucional una práctica que iba en sentido contrario a ese ideal.

Por otra parte, esto mismo da lugar a observar cómo, a pesar de que se aprecia una clara intención racional en la discusión y la reflexión de lo que habrá de decir cada uno de los artículos, aparece el sentido no previsto, los efectos contraintuitivos que todo diseño racional de política o estrategia va a generar por definición.⁹

Un indicador de modernidad es la separación del espacio privado del público. Cuando el despacho de los asuntos personales o familiares se encuentra separado del despacho de los asuntos laborales o de relación con el Estado, se puede decir que se está en una sociedad con un grado determinado de modernidad. En ese sentido, que se consagren artículos en una constitución a señalar la inviolabilidad de los espacios privados en particular, y lo domicilios particulares en general, es garantizar la existencia de ese espacio que debe conservarse íntegro (salvo, claro, que se trate de alguna situación delictiva consagrada en la ley que amerite esa intro-

⁹ Sobre los efectos contraintuitivos ver, Merton (1936), Crozier y Friedberg (1990)

misión). Al señalar el límite al poder público en ese sentido, se está inscribiendo a la sociedad que se diseña con cada artículo, en el riel de la modernidad.¹⁰

Todo el sentido liberal de los anteriores artículos contrasta con la salvedad corporativa del artículo 154, donde se reconocen derechos diferenciados a los miembros del ejército y los eclesiásticos por el mero hecho de formar parte de estos cuerpos.

Por último, en el artículo 171 se utiliza la palabra *jamás* de una manera que sólo se puede usar cuando se tiene fe en la razón que guía la creación de esta constitución. Dicha palabra se usa para garantizar que nunca se cambiará el sentido de esta constitución, al menos en los valores que la inspiran. Se asegura discursivamente que siempre¹¹ estarán presentes la libertad, la independencia de la nación, su religión, su forma de gobierno, la libertad de imprenta y la división de los poderes horizontal (ejecutivo, legislativo y judicial) como verticalmente (federación, estados).

LEYES CONSTITUCIONALES DE 1836

La aparición del texto que aquí analizo, junto con un documento previo que se conoce como las *Bases* de 1835 generaron algunos cambios importantes a partir de las estrategias utilizadas por el grupo conservador para lograrlos, sin embargo, la consecuencia más trascendente fue que impidieron que la normalidad institucional se consolidara, e inauguraron una práctica que terminó por volverse común y hacer mucho daño a la vida política de la nación: la de no encontrar límite, ni en la carta magna, para el cumplimiento de los intereses facciosos. Desde entonces, los proyectos políticos que intentaron centrar la discusión en la ley, que propusieron la concreción de las ideas y de los ideales en la carta magna, tendrían que remar contra la corriente de esa cultura que despreciaba a la ley. Si antes la cultura política giraba alrededor del *vivir bordeando la ley*, la coalición conservadora en esa década de los treinta sentaba el precedente de quitar la ley cuando obstaculizara el paso. Ya no habría que bordear la ley, ahora se cambiaba a placer. Este *vivir cambiando la ley*, por una consecuencia lógica, terminó por demeritar a la ley en sí misma. A partir de lo cual, la ley, la escrita, dejó de ser el

¹⁰ Ese es el sentido de los artículos 147, 152. Otro tipo de artículos igualmente modernos, pero referidos a garantizar los más privados de los derechos del hombre, los que tienen que ver con su integridad o con su propiedad, podrían ser analizados en el mismo sentido. (Entre éstos se encuentran en esta constitución el 148, 149, y 150).

¹¹ ¿Cuál es la diferencia entre este *jamás* y el *siempre* de los culturalistas? Que se utiliza desde un ahora que proyecta la creación de un mañana ideal. Mientras que el *siempre* refiere a un pasado que no tiene un inicio cierto, que presume la existencia permanente y niega por lo tanto el cambio.

límite más próximo para la acción cotidiana. Todos los intentos de racionalizar la política desde la ley se enfrentaron al desprecio por la misma en la práctica de los principales actores políticos. Esto es en parte lo que complica la inferencia de la relación entre proyecto político ideal, su concreción en leyes y la modificación de las prácticas ciudadanas. Esa coyuntura histórica en la que ante una constitución que no les permite cambiar el sistema de gobierno, deciden cambiar la constitución antes que respetar el espíritu del texto y asumir el respeto a la historia que ya los había derrotado una vez en ese sentido, rebaja el valor de la ley e incrementa la flexibilidad del respeto como límite para los ciudadanos. La ley incrementa su elasticidad por lo que un cambio en la ley no va a traer aparejado en la misma proporción un cambio en la acción de los actores.

Frente a este golpe de timón hubo quien discordara. Entre éstos estaba el senador José Bernardo Couto, quien argumentaba su posición de la siguiente manera:

Este conflicto de los principios nuevos con las instituciones, hábitos e intereses antiguos, es imposible que deje de tener en conmoción a los pueblos. La especie humana parece estar sufriendo una larga y penosa crisis, y el destino de la generación presente es el de haber venido a la tierra en época en que se realiza una mudanza de primer orden (Tena, 2000: X).

¿Cuál es esa mudanza de la que habla Couto? La de la aparición de esos *principios nuevos*. Los que fundamentados en ideales de nación y de relación social en general se encarnan en actores que tienen la pretensión de concretarlos, constituciones mediante. Eso conlleva, como bien lo dice en el primer renglón, que las nuevas prácticas que los “principios” implican, friccionen dolorosamente con algunas actividades incluidas en los antiguos hábitos, intereses e instituciones.

Una representación concreta de esa fricción es la que dio lugar a la presente constitución conocida como la *Constitución de las siete leyes*. Veamos.

El primer elemento que salta a la vista es el de la continuidad de los textos constitucionales al asegurar que se habla en nombre de Dios. La idea de que no había en este sentido discusión entre liberales y conservadores, republicanos o no, se confirma.

De ese primer párrafo también habrá que destacar que los diputados se asuman como representantes y delegados de la nación. Una nación a la que, por lo que dicen, la intentan constituir de la mejor manera. Está, entonces, en construcción. En ese empeño ponen los constituyentes su razón en juego para lograr el mejor diseño posible desde la norma constitucional. Lo que se busca paralelamente al momento instituyente es que en el proceso se logre el bien común que definen como felicidad.

La primera ley está dedicada a los derechos y obligaciones de los habitantes de la república. Allí, el primero de los artículos establece las condiciones para ser mexicano. Ninguna de las señaladas es una condición cultural: no se habla del idioma, ni de la religión, ni de nada parecido. La condición de mexicano es, o un accidente natural, haber nacido en ciertas zonas geográficas en ciertos momentos, o bien, ser hijo de padre mexicano, o una decisión de voluntad. Además, tampoco se definen junto con la condición de mexicano criterios políticos relacionados con la ciudadanía. Para saber como es que conciben a esta última, habrá que esperar al artículo séptimo de esta misma ley.

La manera de definir concretamente a los que son considerados como mexicanos se puede dividir en dos: los que nacieron en el territorio mexicano y los que no.¹²

Con la condición de mexicano se adquieren derechos judiciales de tipo moderno, es decir, relacionados con garantías individuales y el derecho social a la libertad de pensamiento y expresión que se nombran en el artículo segundo de esta ley.

La condición de mexicano también genera obligaciones. Éstas son, básicamente, de tres tipos: políticas, económicas o contributivas y civiles. Estas están consagradas en los artículos tercero y cuarto. En el tercero, el primero de los incisos nos hace evidente una omisión del texto. Se dice allí que el mexicano debe profesar la religión de su patria, pero en ningún lado de la constitución se dice cuál es esa. Es decir, se asume que hay una religión de Estado, sin nombrarla.

El siguiente artículo (art. 5) es muy interesante porque señala las condiciones en las que se puede perder la condición de mexicano. Si para tenerla se señalan razones de orden natural, o decisiones que naturalizan la condición, suena contra toda lógica establecer una serie de condiciones en donde eso se podría perder. Quiero decir, ¿cómo se puede “perder” el haber nacido en un lugar y ser hijo de determinado padre? Al señalar elementos que pueden hacer perder esa condición, sin querer los legisladores nos dan un argumento para poder decir que aún aquellos elementos más “naturales” y definitorios de una nacionalidad, son en realidad construidas. Ya sea por la tradición o por textos como el consti-

¹² Los primeros tienen que tener además las siguientes condiciones:

Ser hijo de padre mexicano por nacimiento o naturalización. (En caso de no cumplir con ese requisito, si se nació en México, pero se es hijo de padres extranjeros, habrá que notificar el hecho de haber nacido en territorio nacional.)

Los que nacieron en el extranjero pueden ser mexicanos si cumplen alguno de los siguientes requisitos: Ser hijo de padre mexicano; radicar en territorio de la república cuando se es adulto; los que al momento de declarar la independencia radicaran en territorio nacional, juraran el acta de aquélla y sigan viviendo en México; los que se naturalicen de acuerdo con las leyes respectivas.

tucional que aquí analizamos. Porque lo natural no se puede perder por decreto, si se puede, entonces no es natural, no es primordial ni perenne. En ese sentido la definición de mexicano tal y como se establece en este ordenamiento, estaría más cerca de las definiciones contingentes y modernas de la condición de nacional, siempre y cuando se pueda entender al miembro de esa categoría como ciudadano capaz de integrarse a una comunidad que se defina por esa característica, la de ser de ciudadanos en el sentido mencionado antes.

Este artículo quinto, por otra parte, también puede ser analizado desde la técnica legislativa y calificar como deficiente la utilizada por este constituyente. La falla tiene que ver con esa misma condición de no explicitar en las definiciones la diferencia entre una categoría cultural naturalizada, la de mexicano, de una política como es la de ciudadano mexicano. Sólo está última, desde una concepción nacionalista, incluso moderna, es la que puede someterse al juego de la pérdida o ganancia de prerrogativas de acuerdo con sus acciones cívicas.

Lo curioso y sorprendente del caso es que al describir la condición para acceder a la categoría de ciudadano mexicano que da los derechos y las obligaciones políticas, se mencione sólo las que se necesitan para ser mexicano,¹³ más cien pesos (art. 7 inciso I).

En el artículo siguiente, a los derechos judiciales y sociales que se especifican antes para los mexicanos, se agregan los políticos (votar y ser votados), para lo que además tienen la condición de ciudadano.¹⁴

Según el artículo 10, todos los mexicanos tienen los derechos ciudadanos. Sólo que si eran menores de edad, sirvientes domésticos, condenados a prisión, o no sabían leer a partir del 46,¹⁵ se les suspendían.¹⁶

¹³ Salvo para aquellos naturalizados que se describen en el párrafo sexto del artículo primero de esta ley.

¹⁴ Enseguida, para equilibrar el asunto, se establecen los deberes políticos para los ciudadanos, concretamente, las obligaciones político-electorales (art. 9)

¹⁵ 1846 es diez años después de la promulgación de esta constitución. Supongo que el tiempo de espera se establece con la finalidad de que el Estado promueva campañas de alfabetización. Lo extraño es que en ninguna parte se fija esa política, o la responsabilidad para nadie de cubrir esa demanda.

¹⁶ Estos derechos se perdían por las siguientes razones:

Artículo 11.- Los derechos de ciudadano se pierden totalmente:

I. En los casos en que se pierde la cualidad de mexicano;

II. Por sentencia judicial que imponga pena infamante;

III. Por quiebra fraudulenta calificada;

IV. Por ser deudor calificado en la administración y manejo de cualquiera de los fondos públicos;

V. Por ser vago, mal entretenido, o no tener industria o modo honesto de vivir;

VI. Por imposibilitarse para el desempeño de las obligaciones de ciudadano por la profesión del estado religioso.

Además de mexicano o de ciudadano mexicano, se establece la categoría de “vecino” en este documento. Supongo es una categoría que le permite ciertas garantías a los extranjeros que radiquen en la república. Eso no se dice, pero se puede deducir de la redacción de los artículos 14 y 15, en los que se establece esa condición.

La segunda *ley* presenta una novedad institucional: el Supremo Poder conservador, que es la concreción de ese árbitro por encima de los poderes republicanos, ese supremo poder nacional que apareció por primera vez en las *Bases* del 36.

Para darnos una idea del alcance y contundencia del poder de este Supremo consideremos que se establecía en la constitución que sus declaraciones y disposiciones tenían que ser acatadas en el momento y sin réplica, y la falla en este sentido era considerada como crimen de alta traición (art. 15).

Por si eso no fuera suficiente, la impunidad que este órgano tenía era prácticamente absoluta. Sólo tenían que presentar cuentas ante Dios y ante la opinión pública (art. 17). Dos entidades que difícilmente firmarían un oficio para llevarlos a juicio.

Como en otras constituciones conservadoras previas, el poder ejecutivo tiene en este caso un Consejo de Gobierno como asesor y consejero. Con ello se le hace una importante concesión a las corporaciones más tradicionales, los pilares del partido que al triunfar permitieron la renovación institucional que esta constitución representa.¹⁷ Se garantizan dos lugares fijos para los eclesiásticos y dos para los militares de los trece consejeros totales que componen este colectivo según se señala en el artículo 21.

Pero además los consejeros, al ser perpetuos en el cargo (art. 23), garantizan una importante posibilidad de impunidad y unas capacidades que estratégicamente jugadas les darán un poder muy grande. Las características de este Consejo parecen más las de una cámara de representantes de una aristocracia ficticia, por lo tanto sin mucho sustento, lista para iniciar el proceso donde se vuelve rancia.

En la ley donde se norman las acciones de justicia y sus instituciones, hay un artículo que establece un fuero especial para dos actores colectivos, el eclesiástico y el militar (art. 30). Es una muestra de que hay elementos que intentan consolidar en instituciones la idea de la tradición como norma fundamental. Es además una prerrogativa evidente para los sectores triunfadores que imposibilita las condiciones de homogeneidad y movilidad mencionadas antes como características de una nación moderna.

Por último, con respecto a esta constitución, llama la atención que la primera referencia a la educación en general, no ya como algo a promover desde una

¹⁷ Cuando digo renovación es en el sentido de cambio, no de avance, porque si a esta constitución hubiera que darle un adjetivo sería el contrario.

política de Estado, es al final de la misma. Esto muestra la poca importancia que se le concedía al asunto. Porque no es sólo el lugar, sino que se menciona como una responsabilidad de los ayuntamientos, junto con una larga lista, en la que se incluye también a la salubridad y la salud en general.

Claro, la educación de la mayor cantidad de sujetos en una sociedad es una demanda de los liberales y modernos. Y aquí queda claro que no son los que redactan este texto constitucional.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Crozier, Michel y Erhard Friedberg (1990), *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva*. México: Alianza Editorial.

Escalante, Fernando (1998), *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana. Tratado de moral pública*. México: El Colegio de México.

Finkelkraut, Alain (1988), *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama.

Gellner, Ernest (1998), *Nacionalismo*. Barcelona: Destino.

— (1997), *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Universidad.

Hobsbawm, Eric (2000), *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.

Robert K. Merton (1936), "The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action," *American Sociological Review* 1/6:894-904

Schnapper, Dominique (2001), *La comunidad de los ciudadanos*. Madrid: Alianza.

Smith, Anthony (2000), *Nacionalismo y Modernidad. Acerca de la idea moderna de nación*. Madrid: ITSMO, Ciencia Política.

Tena Ramírez, Felipe (2002), *Leyes fundamentales de México 1808-2002*. México: Porrúa.

Documentos:

Bases constitucionales expedidas por el congreso constituyente (1835, 23 de Octubre).

Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos 1824.

Leyes Constitucionales de 1836 (1836, 30 de diciembre)

IMAGEN, NACIÓN Y PRENSA.
NARRATIVAS DE IDENTIDAD, CRISIS CULTURAL Y
FIN DEL COLONIALISMO ESPAÑOL EN CUBA

ALAIN BASAIL RODRÍGUEZ

FIN DEL COLONIALISMO ESPAÑOL: CRISIS, IMAGINARIOS Y PRENSA

En Cuba, durante el tránsito del siglo XIX al XX, el azar y la contingencia determinaron que largos procesos históricos y fuerzas sociales inusitadas se expresaran en dos guerras de independencia (1868-1878; 1895-1898), la experiencia inédita de un gobierno autonómico (1898), la guerra imperialista entre España y Norteamérica, así como la intervención de esta última hasta 1902, cuando se instauraron la República y el estado nación independiente en la isla mayor del caribe. Estos hechos tuvieron profundas causas y consecuencias económicas, políticas, militares y culturales entre las que no se puede dibujar una causalidad lineal, dada, además, la densidad y variabilidad de relaciones y movimientos ideológicos.

No obstante que la historiografía sobre temas cubanos ha dejado de lado la investigación sobre cómo la cultura gravitó sobre la crisis y los cambios sociales de fin de siglo que vinieron a terminar con los restos del otrora gran imperio español en América, debe destacarse una reciente bibliografía que subraya lecturas culturales de esos complejos procesos de cambios y continuidades (Barcia, 2001, 2000; Riaño, 2002; Iglesias, 2003; Martínez *et al.*, 2001). En este trabajo se insiste en la relación entre la cultura y los procesos políticos al apuntar el papel de la prensa y del nacionalismo.¹ Al tiempo que se exponen algunas especificidades del proceso modernizador devenido entre 1878 y 1895, se advierte el papel de la cultura en las crisis económicas y políticas, es decir, sus modos de relacionarse y condicionarse mutuamente

En el marco del nuevo pacto de gobernabilidad negociado tras la Guerra de los Diez Años, el gobierno español promulgó una serie de circulares, decretos, órdenes y leyes para distender la crispación social y establecer las condiciones de

¹ Para un desarrollo más amplio de las ideas aquí expuestas véase Basail (2004).

la pacificación en la isla. Desde el punto de vista de la política interior peninsular, pretendió dar estabilidad al régimen y legitimar al estado liberal centralizado alrededor de la monarquía restaurada.² Las actuaciones legales del estado colonial muestran cómo adoptó cambios en su legitimidad cuando trató de transitar de la dominación tradicional a la racional-legal a partir de la igualación del estatus jurídico de la isla, la ampliación de los derechos civiles, sociales y políticos, la diversificación de los espacios de participación, la consolidación del aparato fiscal y la apertura de los medios de comunicación.³ Con las nuevas innovaciones retóricas a partir de la vigencia de la Constitución de 1876, se oficializó una frágil oposición partidista legitimadora del sistema político, se permitió una serie de concesiones como el Código de Comercio, el Código Civil, la Ley de Asociaciones, la de Propiedad Intelectual y la Ley de Imprenta. La esclavitud fue abolida dentro de la década de 1880 dando paso a la extensión de las relaciones laborales basadas en el trabajo libre y la libre contratación. Paralelo a la concentración de capitales, de las fábricas de azúcar y la ampliación de las relaciones mercantiles, España negoció tratados comerciales con Estados Unidos (1884, 1886 y 1894), cuyas conexiones con Cuba eran ya profundas como principal mercado del azúcar, suministrador de bienes de consumo, referente cultural tanto institucional como político y destino migratorio, educativo y de capitales de la elite criolla.

Todas las reformas ampliaron las bases del consenso social y garantizaron cierta estabilidad, al tiempo que generaron nuevas expectativas y mayor margen de acción al extender las libertades individuales, las relaciones mercantiles, la tolerancia religiosa y la secularización de las costumbres, la educación y el estado. El poder colonial, a pesar de implementar cambios, de limitar las jurisdicciones eclesiástica y

² España reconstituyó el acuerdo político otorgándole a la isla un estatus de provincia ultramarina organizada territorialmente en seis regiones, con derecho a representación a cortes y aplicar las leyes provincial y municipal de la península y, al mismo tiempo, pretendió institucionalizar la conflictividad con un sistema de partidos para la alternancia en el poder y la estabilidad política, de acuerdo con la Constitución de 1876, dividido entre integristas y autonomistas. Éstos fueron vehículos de representación política de las esperanzas y realidades sociales que articularon redes de influencias políticas con las aspiraciones e intereses concretos de las elites locales —fabricantes de azúcar y tabaco— y peninsulares —financieros e integristas— organizadas en grupos de presión e interés que constituían la base oligárquica de la relación colonial (Barcia, 1998: 45 y ss).

³ Estos cambios que se remontan a los años cincuenta, durante el primer gobierno de Gutiérrez de la Concha, comenzaron a transformar el aparato burocrático-administrativo, civil y militar, con un sentido instrumental de sostenimiento y recuperación, pero acentuaron su tendencia a la burocratización, provocaron nuevos conflictos de atribuciones, confusiones legales y encontraron la propia resistencia de los elementos más conservadores que percibían que la patria/metrópoli perdía su vigor tradicional.

militar en favor de la administrativa y judicial y en función de una mayor racionalización legal, diferenciación institucional, profesionalización y tecnificación de las prácticas administrativas, no evitó su crisis de credibilidad y de legitimidad política. Al contrario, la mayor burocratización, militarización y cooptación de la política por determinados grupos terminaron por obstaculizar la promoción de iniciativas dirigidas a la resolución y prevención de los conflictos sociales y la continuidad de las reformas liberales. El estado colonial reforzó su gobernabilidad pero no pudo asegurar las condiciones suficientes para su reproducción cultural y, en consecuencia, no resolvió el problema del vacío ideológico y de poder.

En particular, la aplicación provisional (1879) de la *Ley de Imprenta* dictada en 1878 posibilitó un renacimiento de la actividad editorial y un protagonismo inusitado de la palabra y la imagen impresa en los cambios de un conjunto más amplio de prácticas socioculturales. Sin lugar a dudas, el ritmo alcanzado por la producción editorial se relacionó con los cambios constatados en los métodos de producción (Fornet, 1994: 125) y en las relaciones políticas, laborales, sociales y culturales. En una época marcada por transiciones, lectores y visualizadores demandaron más información periódica para la socialización de los nuevos conocimientos, saciar la curiosidad cotidiana por los acontecimientos políticos, la orientación en el mundo, la creación de corrientes de opinión y de sentimientos y la vinculación de prácticas contiguas como leer, oír, concebir y actuar. Múltiples y diversos productos impresos como la prensa, los libros, folletos, almanaques, volantes, anuncios, pentagramas y revistas culturales, contribuyeron a la difusión de mensajes, la articulación de realidades emergentes, valores culturales, ideales sociales y estéticos, del pensamiento social y los descubrimientos científicos. Por ello, el *boom* de la cultura impresa fue el hilo áureo de las nuevas relaciones modernizadoras y de la extensión en Cuba de una cultura artística, científica y jurídica a partir de los diferentes niveles de lectura del público (*Ídem.*: 79-80). La circulación y el consumo de impresos aseguraron la construcción de un conocimiento común que dio sentido a la experiencia social a partir de su encargo de producir evidencias que transparentaran la opacidad del conjunto de cambios simbólicos, materiales y sociales.⁴

⁴ Determinar la significación conferida a los textos por el público potencial implica insertarse en un terreno de indecibilidad estructural. No obstante, y a pesar de ser analfabetas las tres cuartas partes de la población cubana, es previsible que el alcance de la prensa no se limitó a la elite culta, puesto que las informaciones circulaban por todos los espacios de sociabilidad de los principales centros urbanos a través de vías de comunicación alternativas como los rumores, chismes y pregones. La pasión por las noticias publicadas

Por ello la prensa interesa como un potente espacio de comunicación política que actualizó ese conocimiento público a partir de las narrativas de identidad privilegiadas por intelectuales contendientes en disputas políticas, económicas y sociales. También, como mediadora eficaz en el debate político y la socialización de imágenes nacionalistas, así como metáfora cultural con capacidad de dar espesor a las lecturas del pasado, presente y futuro durante tres lustros fundacionales para el nacionalismo cubano, los conflictos sociales y la comunidad civil idealizada como depositaria del poder: la nación cultural. La prensa como vehículo de cultura actualizó un imaginario colectivo a partir de narrativas de identidad en cuya modulación jugaron un papel central las élites intelectuales. La cuestión de fondo que estaba en juego era la legitimidad del orden colonial donde anidaban contradicciones clasistas, raciales, partidistas y nacionales como un complejo proceso cultural en términos de símbolos e ideologías.

Al apostar por recuperar algunos aspectos de la dimensión cultural de una historia compleja, se propone estudiar la estructura cultural de la crisis de la situación colonial definida (por la prensa) como crítica y agotada a través del contrapunto entre imaginarios en conflicto. Por un lado, interesan las narrativas fundacionales del imaginario nacionalista como un imaginario de proyecto o posibilitador. Éste se construyó sobre relatos de la comunidad y la nación a partir de un conjunto de referencias colectivas empleado y proyectado políticamente por la realidad gráfica a través de imágenes con formas materiales o lingüísticas, donde se reconstruyó hitos históricos como la Guerra de los Diez Años (1868-1878), se atribuyó rasgos diferenciales al poder o la política y se releyó a los intelectuales y los repertorios culturales propios. Por otro lado, también interesa la acción represiva del poder colonial para dominar y relativizar la autonomía de las ideas y prácticas, es decir, cómo el estado colonial procesó y respondió a la crítica social. Ello conduce a perfilar un imaginario de ausencias u ordenador de una serie de conceptos capitales para la política cultural a través de uno de sus instrumentos claves: la censura de prensa.

Estos imaginarios en conflicto contraponen imagen y concepto: la primera, como posibilidad y, el segundo, como realidad imperante. Ambos indican la relación cultura-poder-sociedad desde el punto de vista del cambio social al

por prensa se justificó por las ansias de contemporaneidad desatadas entre todos los habitantes de la isla. Durante estos años el esfuerzo por alfabetizar a la población fue muy notorio sobre todo entre la población negra. Las iniciativas contaron con el apoyo de la prensa interesada en el crecimiento del número de lectores. En los centros urbanos las tasas de alfabetización sobrepasaban el 50% de la población hacia fines del período y, en particular, en la ciudad de La Habana, ascendía a 65.9 % (Departamento de Guerra, 1999).

permitir el paso de lo posible a lo probable, de la imagen a la realidad. La cultura contribuyó a dar ese paso en la medida en que se definía la situación de crisis al abrirse grietas en los límites hegemónicos y, al mismo tiempo, se expresaba la crisis como proceso político y económico en la cultura práctica, las representaciones y la vida cotidiana, a veces dramáticamente.

Los años de entreguerras (1878-1894) fueron de un intenso trabajo cultural por las elites por capitalizar formas de representación simbólica de la realidad, así como de los movimientos sociales y de los espacios de discusión y de politización del conflicto social. Así, al estudiar cómo se apostó por definir, agotar o reducir la realidad a través de los periódicos, se advierten algunas claves o aspectos de la dimensión cultural de la crisis o de los cambios sociales. Entre éstas hemos constatado en nuestro estudio las siguientes: 1) desfase entre cambios en las prácticas y las mentalidades, 2) tensión entre poder y medios de comunicación, 3) vacilante equilibrio entre acuerdos y consensos, 4) problemas de control e integración social, 5) conexiones entre reflexividad y sociabilidad, 6) la autonomía de lo simbólico y la constitución de nebulosas ideológicas. Veámoslas detenidamente.

1. DESFASE ENTRE CAMBIOS EN LAS PRÁCTICAS Y LAS MENTALIDADES

Sin duda, los cambios que se verificaban en el terreno de las prácticas socioculturales eran inseparables de las mutaciones igualmente importantes que se daban en la reconcepción mental del mundo en que se vivía y de los horizontes de cambio. Las transformaciones se constataron en términos de una racionalización de la “cultura material” por la apropiación cotidiana de mercancías, aparatos y maquinarias eléctricas, nuevos combustibles y materiales químicos y medios de comunicación y transporte.⁵ No obstante, las modificaciones del pensamiento y la praxis no coincidieron de un modo armonioso y su desfase indicó algunos aspectos de la dimensión cultural de la crisis y los cambios en el ínterin de una guerra a la otra, hasta el fin del régimen colonial.

El debate de ideas/mercancías fue duro y configuró ideales e intereses a partir de los cuales algunos actores del campo intelectual, que compartían una ideología del progreso, trataron de homogenizar la conciencia de los cubanos

⁵ Oscar Zanetti analiza las relaciones entre el comercio y la modernización de la sociedad cubana a través de las pautas del consumo que se van asentando en el país e indica cómo los símbolos de la modernidad en términos de maquinarias, herramientas y manufactura de metal eran norteamericanos y en los de bienes de consumo de “buen gusto” y “elegantes” fundamentalmente de Francia (Zanetti, 1998: 294-307).

con lecturas novedosas y alternativas a las oficiales, más bien empeñadas en el mantenimiento del equilibrio y la paz social como garantía del dominio colonial y del propio consenso interno de España alrededor de la monarquía. Tales debates estuvieron habitados por contradicciones, desvíos, resistencias, pesimismo u optimismo en torno al futuro de la nacionalidad, sus factores humanos, los valores y las costumbres. Sin embargo, las pretensiones de los ideales nuevos trataron de imponerse en un tupido tejido de ideas, hábitos y modos de vida que se fundieron con formas retóricas desarrolladas para expresar las novedades reduciendo al mínimo las incongruencias entre los valores de la tradición hispanocubana, los recursos expresivos tradicionales permitidos por los mecanismos de control del estado colonial y las aspiraciones de los distintos actores.

La prensa, como producto intelectual, expresó una coacción simbólica que supuso la ocultación de las relaciones de fuerza y las luchas sociales de las que fue continuación y en las que participó activamente. No obstante, el pensamiento dejó atrás y hasta cuestionó la evolución de las prácticas e instituciones oficiales a pesar del costo humano y económico. Los distintos dispositivos del poder no consiguieron convertir a la prensa en un espacio exangüe de producción de sentido. La prensa constituyó un campo ideológico que participó en la reestructuración y desintegración de la lógica social hasta causar un verdadero vértigo a las autoridades civiles, militares y eclesiales. Encontró un marco para desarrollarse en los cambios constitucionales, lo que se unió al desarrollo social y económico, a los grupos, asociaciones y los factores que incidieron en las transformaciones de la vida social y en aquellas manifestaciones artísticas, literarias e intelectuales ligadas a ella.

El Estado colonial, en aras de fortalecer su gobernabilidad, trató de hacer más sofisticados sus mecanismos de control de la palabra impresa a partir de las vías jurídicas y policiales, mas no consiguió superar sus tradicionales prácticas de control basadas en la censura previa y un amplio sistema de espías. Ante las dudas sobre la viabilidad de esos nuevos mecanismos, continuó confiando en las rutinas tradicionales para dominar la racionalidad de las ideas. Éstas, por otra parte, experimentaron la misma contradicción en el debate entre innovación y tradición. Ante los problemas que suponía proponer lecturas innovadoras sobre la realidad, los productores culturales se embarcaron en la actualización de la tradición como recurso indirecto u oblicuo, pero finalmente efectivo, para hablar del presente.

2. TENSIÓN ENTRE PODER Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Reconocer la naturaleza dual de la prensa como modelo recursivo y discursivo de la cultura impresa, permite analizar las relaciones de poder y sentido, y sus interacciones en el campo político. Las relaciones entre la prensa y el poder se caracterizaron por un doble vínculo como: *prensa del poder*, para atar y controlar según criterios oficiosos, y *poder de la prensa*, para expresar y exponer juicios de valor sobre el orden de cosas vigente.

El periódico fue un espacio donde la política oficial de hispanización proyectada con afán posesivo hizo particular hincapié porque, a pesar de los cambios en la legalidad y los mecanismos directos de control de la palabra impresa, se dispuso de la prensa para, al menos: primero, construir campañas de criminalización contra los trabajadores y los negros que justificaron acciones puntuales contra éstos y hasta la declaración del estado de guerra (1888) ante el crecimiento del bandolerismo rural y la criminalidad urbana; segundo, para desgastar en polémicas —muchas veces estériles— a los grupos contendientes, fomentar el divisionismo y distraer a la opinión pública de otros asuntos; y, tercero, para rastrear y conocer los estados de opinión sobre temas sensibles para el mantenimiento de la gobernabilidad y el orden.⁶ El Estado colonial sabía del poder de la opinión publicada para la creación de realidad, por lo que la controló con decisión como forma de auto-perpetuar su hegemonía cultural.

Al ser el campo periodístico un espacio de confrontación simbólica, su grado de autonomía fue limitado y definido por constituir, en una lectura, un *espacio en disputa* y, en otra, un *espacio de disputas*. Como espacio en disputa se apuntaló por los intereses —más políticos y económicos, pero también sociales, raciales, científicos— de diferentes actores que buscaban fijar sus imágenes en la sociedad contemporánea, expresar sus puntos de vista, darle verosimilitud a sus estrategias de influencia y participación política, potenciar tácticas y acciones sociopolíticas concretas. La prensa, como ningún otro vehículo de cultura, devino en un espacio donde diversos grupos y fuerzas sociales articularon conflictivamente posiciones e intereses económicos, culturales y políticos. Un espacio desde donde se capitalizaron climas de opinión, comentaron y criticaron “mínimamente” las tensiones cotidianas y estructurales que hicieron o no visibles los problemas que definían la crisis colonial. Los periódicos fueron los medios de la batalla cultural

⁶ Prueban esto último los libros de recortes de prensa llevados por los censores para el seguimiento de temas puntuales de interés político, militar y social que se conservan en el Archivo Nacional de Cuba.

planteada y sus páginas, las tribunas de más alcance para los discursos políticos, una forma de relacionarse o entrar en contacto con —y a través de— la palabra escrita de otro(s) actor(es) y el poder colonial. La prensa fue un vehículo de producción de sentido, de mediación de la realidad social y su devenir histórico, es decir, un modelo de conflicto cultural a través del cual se intentó concretar la nueva individualidad, la nueva imagen que reclamaba para sí el hombre.

Si concebimos el campo periodístico como un espacio de disputas, hay que reconocer la concurrencia de una pluralidad de actores sociales muy activos con capacidad de orientación y participación política. Este tipo de periodismo personalizado lo desplegaron los trabajadores,⁷ las sociedades, los liceos, los clubes, los estudiantes, los religiosos, los militares, el gobierno, las prostitutas y los hacendados, industriales y financieros de la elite cubana y peninsular que constituían grupos de presión patrocinadores de varios proyectos periodísticos utilizados como medios de expresión, de presión y de cooptación política. En los periódicos se debatieron muchos temas para dar densidad y sentido a la existencia del hombre y del orden social. Estos constituyeron verdaderas agencias culturales de los dramas sociales planteados en torno a conflictos personales, colectivos o la política colonial y, en particular, referidos a: los derechos de ciudadanía, los reclamos de los trabajadores y la crisis de la economía insular, sobre todo, el presupuesto, los aranceles y los acuerdos comerciales.

3. VACILANTE EQUILIBRIO ENTRE ACUERDOS Y CONSENSOS

Los partidos conservador, liberal e independentista ejercieron un periodismo ideológico y gravitaron hacia el control de la prensa a partir de su comprensión como, por su orden: “mal que hay que tolerar y restringir”, “poder molesto que hay que aprovechar” y “arma o medio en función del interés colectivo”. Los partidos políticos trataron de convertirse en partidos de opinión al instaurar en todo el espacio periodístico una polarización basada en las hegemónicas tendencias conservadora (*Diario de la Marina, La Unión Constitucional, La Patria*) o reformista (*El Triunfo, El País, La Discusión*).⁸ Este fue un rasgo ideológico de la vida política

⁷ Los trabajadores, como el numeroso sector de los dependientes de comercio, tenían sus propios órganos periodísticos: *La Unión* y *El Productor*, dirigido este último por E. Roig San Martín. Por su parte Saturnino Martínez publicó el *Boletín del Gremio de Obreros* y dirigió *La Razón*.

⁸ Situación posible en los marcos de la legalidad pero sólo concretada y con verdadera dimensión política con la fundación de los órganos periodísticos de la oposición autonomista, a saber: *El Triunfo*, luego re-

que definió la estructura de relaciones entre los diferentes órganos de prensa, donde los independentistas circulaban clandestinamente, bajo filiación autonomista y un carácter cultural o literario. Tal formalización no impidió los desacuerdos internos que fragmentaban a ambas tendencias y, a su vez, colaboraciones coyunturales en determinados temas y circunstancias entre representantes de sus disidencias internas. Ejemplos de ese “vaivén continuo de los partidos” (Elorza y Hernández, 1998: 130) entre la izquierda o sector más liberal del Partido Unión Constitucional (Ramón Herrera, marqués de Duquesme y Arturo Amblard) y la derecha del Partido Autonomista dirigida por Rafael Montoro se constataron a raíz de la recesión económica de 1883 por los efectos negativos de la Ley de Relaciones Comerciales (1882) y la caída de los precios del azúcar, así como en 1890 con el Movimiento Económico que integró a todos los sectores de la clase alta cubana y española con un marcado “tono antipatriótico”, según las autoridades, por oponerse a la política fiscal y mercantil, hasta formar ambas disidencias partidistas defraudadas con la metrópoli el Partido Reformista (1893).

Todas las partes se enfrascaron en el despliegue de una política de favores y hábiles campañas proselitistas y de promoción cultural para mantener y controlar los medios periodísticos como arma fundamental de reconocimiento y acción política. Los partidos y sus fracciones disponían de órganos de prensa, se disputaban el patrocinio y el control ideológico de otros —como el de los trabajadores, por ejemplo—, y pujaban a través de los capitales personales de sus militantes por alcanzar el control económico de diferentes empresas al comprar sus acciones. Así se definieron los cambios de posiciones en la prensa y, por consiguiente, en las ideas que divulgaba o defendía en apoyo u oposición a los intereses de otros y las (in)acciones del propio gobierno. Éste, consciente de que la opinión cuenta en cuestiones de poder, dispuso de portavoces oficiosos de su política entre los periódicos conservadores que de esta forma integraron “las comparsas del sistema” (Serrano, 1996: 73).

Todo este complejo juego de posiciones indicaba un relativo acuerdo político en cuanto a las normas o reglas que todos los actores compartían, mientras

bautizado como *El País* (1885) y *El Nuevo País* (1888) por Manuel Pérez de Molina y Ricardo del Monte. En 1885 el catalán Antonio San Miguel fundó el influyente *La Lucha* que con filiación republicana criticó a los autonomistas y patrocinó las ediciones en su establecimiento Tipográfico O'Reilly 9 o Imprenta de *La Lucha*, de las obras más comprometidas con las ideas revolucionarias de Manuel de la Cruz, Ramón Roa, Manuel Sanguily, Enrique Collazo, Enrique José Varona y Cirilo Villaverde. Precursores de *La Lucha* fueron *La Libertad*, fundado por Márquez Sterling como órgano del Partido Liberal Democrático, y *La Discusión* (1879) (Fornet, 1994: 160-161).

que el consenso social era sumamente frágil en relación con las tácticas y las vías más efectivas para llevar adelante los propios intereses de cada uno de los grupos o fracciones contendientes. Se constataba un vacilante equilibrio entre acuerdos y consensos que oscilaba según intereses de particulares y coyunturas sociopolíticas específicas.

4. PROBLEMAS DE CONTROL E INTEGRACIÓN SOCIAL

La situación generada por el autoritario régimen colonial y sus políticas de compromisos con los intereses de las elites cubanas y, sobre todo, hispano-cubanas, terminó por instituir la censura como un ingrediente de la cultura política colonial que enseñó a ser escéptico y, sin evitarlo, promovió la crítica o la lectura crítica. Cuando la censura se aferró en instituir la prohibición de palabras, temas o símbolos referentes al pasado y, sobre todo, a la Guerra de los Diez Años,⁹ creyó restar significación a la tradición mientras que, en realidad, la reconoció y contribuyó a socializar la significación de códigos semióticos como la estrella de cinco puntas de la bandera enarbolada por los mambises.¹⁰ Las aparentemente efímeras o intrascendentes ausencias discursivas, por las tachaduras de la censura y la economía de palabras de la autocensura, pusieron en evidencia los límites del lenguaje como límites del pensamiento que puntualizaron espacial y tempo-

⁹ Oficialmente la referían con los términos de “insurrección separatista” y a sus protagonistas los reconocían despectivamente como “huestes compuestas en su mayoría por hombres de color.” También, como bandidos o criminales asociándolos a dos graves problemas sociológicos de la época que desafiaron a las autoridades tanto en las zonas rurales como en las ciudades. Tanto el bandidismo como la criminalidad fueron utilizados como pretextos para el movimiento de tropas e intimidar a la población.

¹⁰ El propio Gobernador General llamó reiteradamente la atención del funcionario de la censura en Matanzas entre julio del 1879 y septiembre de 1880, advirtiéndole se abstudiese de permitir la publicación de inconvenientes discursivos que referían la guerra pasada reciente. En concreto se refería a la publicación en la tercera plana de una edición del *Diario de Matanzas* en la primera fecha de un anuncio donde aparecía el signo de una estrella de cinco puntas acompañada con el título “Segunda época de una estrella”. La instrucción del mando superior fue precisa: “...hacer notar en ocasión oportuna al autor de dicho anuncio variase la forma de aquella para evitar que, *personas mal intencionadas, puedan hacer apreciaciones inconvenientes atribuyéndoles la significación política* que esa clase de estrellas tenía en la época de la pasada insurrección.” Las autoridades de la provincia cumplieron, obviamente, la orden superior con creces puesto que, como no se podía reproducir una “...figura con ciertos atributos inconvenientes bajo el punto de vista político”, hicieron desaparecer del periódico el anuncio y, por si las dudas, la muestra y las etiquetas del respectivo establecimiento tipográfico donde se imprimía. Carta del Gobernador General de la Isla de Cuba, A. Martínez Campos, al Gobernador Civil de la Provincia de Matanzas, fechada en La Habana el 26 de julio de 1879. Archivo Nacional de Cuba (ANC), *Fondo Gobierno General (FGG)*, Leg. 517, N°26756.

ralmente unas relaciones de poder en tanto retóricas de represión o esquemas cognitivos para la proyección selectiva del pasado histórico.

Los actores del campo periodístico lucharon y mantuvieron relaciones recíprocas que los obligaron a externalizar cualidades y calidades nuevas. Al acoso constante de la prensa con el firme propósito de amordazar al pensamiento, las autoridades contrapusieron una apertura finita de contribuciones e iniciativas: con el distanciamiento de la autoridad central —militar, el Gobernador General, y religiosa, el Obispo—, representada por las decisiones judiciales y las prácticas contingentes de censores y fiscales designados por los Gobernadores Civiles como poder político local; así como, con un juego de tolerancia por la condonación de penas y, fundamentalmente, los sucesivos indultos.¹¹ Esta política de suspensión de los mecanismos de control social sin llegar a abolirlos, si bien pretendía legitimar al sistema y dar credibilidad al compromiso gubernamental con las reformas, volvió problemática la regulación e integración sociales. En este sentido, se consintió la creación de unas nuevas condiciones de posibilidad donde se cuestionaba la reproducción de las estructuras coloniales y el debilitamiento ideológico al no contar con un conocimiento y una práctica política que reemplazará esa particular combinación de rigidez e *in promptu*.

En las narrativas de identidad propuestas por la prensa se manifestaron con particular fuerza las pretensiones de los nacionalistas que aprovecharon las ambigüedades del discurso y las brechas de la práctica oficial para transgredir la normativa vigente e, incluso, disentir con el orden social dominante.

5. CONEXIONES ENTRE REFLEXIVIDAD Y SOCIABILIDAD

Al controlar el uso social del periódico se intentó controlar los efectos que producía. Como consecuencias no esperadas, resultaron la autocensura, los silencios voluntarios y rencorosos, el escepticismo, y se redujo el campo perceptivo respecto a la realidad social vivida pero, al mismo tiempo, se promovió la crítica social en espacios públicos y privados donde la discursividad dejaba notoriamente reducidas sus pretensiones de neutralizar y abstraer la información. Paradójicamente, se propició una reacción liberadora e irreverente, la complicidad y la resistencia en la producción y la lectura de informaciones plurales y críticas a partir del desarrollo de habilidades literarias, estilísticas y temáticas novedosas. La prensa, más que un instrumento apo-

¹¹ Martínez Campos condonó las multas con un decreto promulgado en septiembre de 1879 y, en lo sucesivo, cuatro reales decretos concedieron indultos en la metrópoli con aplicación en la isla a los encausados por delitos cometidos a través de la prensa en 1885, 1888, 1889 y 1894.

logético, fue una especie de auto-relato de la experiencia y la identidad colectiva de los cubanos a fines del ochocientos cuando, en una aparente calma, la sociedad era un hervidero de crítica, resistencia y agitación intelectual.

Y es que uno de los más interesantes procesos de cambio del periodo consistió en la implosión de ámbitos y formas de sociabilidad. Una nueva vida social emergió entre espacios públicos y privados hasta permitir que entre tertulias, liceos, clubes, sociedades o mercados se constituyeran formas de organización y de acción colectiva. Obviamente, todos los actores políticos intentaron liderar los episodios de movilización y participar en el encuadre organizativo institucional de esa vigorosa sociedad civil donde se ensayaron nuevas distribuciones de poder y se plantearon retos a la hegemonía cultural españolista a partir de una serie de demandas sobre la participación política, el control y la regulación del estado, el gobierno, los recursos locales y el comercio (Barcia, 1998: 27-33).

Este emergente interés de la sociedad civil por la cosa pública dimensionó culturalmente el cambio político. A pesar de los manejos clientelares, la ampliación de “la idea de ciudadano” se acentuó con el creciente interés en los asuntos del gobierno como asuntos de interés público a partir del desarrollo y dinamismo de los espacios de sociabilidad, de instrucción y de lectura donde la prensa actuaba como vehículo articulador de inventivas, respuestas y significados públicamente compartidos. La ruptura de la clausura de sentido de la colonización cultural a partir del despliegue de un continuo de ilegalidades, contracódigos éticos y disensos permanentes, fue un indicador de la densidad de los lazos y compromisos tejidos entre los actores y, por tanto, del carácter colectivo que adquirieron los actos de conocer y producir sentido para la acción. La fuerza social de los actores del campo periodístico resultó de sus hazañas intelectuales y de una estrategia defensiva que derivó en complicidades, solidaridades y reacciones efectivas donde asumió las funciones de manipulación y control al tiempo que las de crítica y protesta.¹² Esta cristalización del disenso ya era un componente medular de la cultura común de los cubanos.

¹² Subrayamos como cualidad distintiva de la cultura impresa su carácter colectivo a pesar de los índices de analfabetismo por su complementariedad con la cultura oral. Por ejemplo, los pregoneros daban a conocer los contenidos y titulares para pautar la venta. También, cuando se leen largos interrogatorios como los practicados al director, el editor, los gacetilleros, los correctores y los cajistas de un periódico político como *El Diario de Matanzas* acusado por una composición acróstica titulada “Todos Puros” del 10 de septiembre de 1880, se descubre la anónima autoría de la gacetilla y la red de solidaridad y protección mutua entre todos los trabajadores que repetían las mismas respuestas a cada pregunta. No obstante, el Gobernador General la juzgó “agresiva y de poca gracia” por lo que multó al director del periódico. ANC, FGG, Leg.517, N°26756.

Las preguntas sobre los contenidos del nuevo orden social que debía instaurarse una vez lograda la autonomía o la independencia fijaron el centro de la reflexividad social. Las elites intelectuales autonomistas realizaban su trabajo cultural con pretensiones nacionalistas como coartada del ideario reformista dentro de los límites de la soberanía española, es decir, sin comprometerse con un proyecto de realización política de los “hechos nacionales de la patria cubana” en la forma de un estado nacional soberano. Con una retórica patriótica hablaron del “pueblo” como la abstracción de un sujeto colectivo sobre cuyas espaldas caía el peso del despótico estado colonial, objeto de manipulación y relaciones clientelares.¹³ Mientras, el “país” era una tierra vejada, humillada, pisoteada, sufriente y adolorida. Para los independentistas ambas imágenes del pueblo y el país eran revestidas, además, con potencialidad de autoredención porque se trataba de “patriotas” y de la “patria”.

De esta manera, la prensa unió múltiples espacios emergentes en una especie de red social actualizada por las noticias que difundía y articulada por una serie de supuestos vinculantes a través de los cuales se pensaban el orden real y el deseado. También afirmó la significación de un nacionalismo cubano crítico, fuerte y potencial y singularmente interclasista por vías contrapuestas de democratización: una reformista, por el camino de la elitización —a partir de un pacto dependientista, los autonomistas— y, otra radical, por el de la participación —mediante un proyecto republicano previa ruptura violenta, independentistas—. Así convergieron diversas variables y versiones narrativas románticas y heroicas de un nuevo conjunto político que representaba la modernidad.

6. LA AUTONOMÍA DE LO SIMBÓLICO Y LA CONSTITUCIÓN DE NEBULOSAS IDEOLÓGICAS

Cuando hablamos de la convergencia de posiciones ideopolíticas encontradas y, sobre todo, de sus narrativas del cambio, lo hacemos pensando en diferentes factores entre los que alcanzaron peso la acción represiva del poder colonial y la propia autonomía de ideas y prácticas, por lo que dichas narrativas terminaron entrecruzadas en torno a un conjunto de referentes culturales centrales que definieron la situación colonial como crítica y agotada. Sin duda, el entramado ideológico epocal fue muy denso debido a la multiplicidad de lecturas y debates

¹³ Al respecto puede verse la caricatura publicada por *El Tribuno Español* el 23 de julio de 1881 (Figura 1). Obsérvese la inscripción de la palabra “pueblo” en la manga interior derecha del presunto Cristo.

entre todas las fuerzas contendientes, así como a la tupida trama de significación que resultó de la síntesis entre pasado y presente, realidad e imaginario.

Podría decirse que se constituyó una especie de nebulosa ideológica, como de las que hablaba Le Goff, a partir de la equivalencia entre ideales, aspiraciones y representaciones, de los intercambios de significación y legitimidades en la lucha por el cambio y por el poder. Este entrecruzamiento tiene como escenario un tiempo de crisis donde no hay discursos inofensivos y donde “nadie sabe a ciencia cierta para quién trabaja.” Por ejemplo, las ideas y aspiraciones equivalentes de los nacionalistas de todas las tendencias adquirieron una relativa autonomía que posibilitó el intercambio de legitimidades en sus luchas por el cambio y por el poder en el campo político. El independentismo aprovechó muy bien las brechas oficiosas del autonomismo para debatir y hacer circular las ideas que sustentaban su proyecto en la isla, mientras que los autonomistas intentaron cooptar la red de logias masónicas que otrora habían servido para la conspiración y, en la vida sociopolítica posrevolucionaria, resolver la divergencia de su nacionalismo con el concepto de estado-nación a partir de la recuperación liberal de la revolución independentista que había legitimado el nacionalismo radical-democrático. Imágenes rivales de la nación moderna se proyectaban: la liberal conservadora, de relaciones de propiedad, privilegios raciales y autogobierno legítimo por la unión de voluntades individuales —(in)dependencia y anexión—; la radical heroica, precursora de derechos naturales —justicia social, igualdad y bienestar colectivo—, soberanía nacional y planteamientos políticos revolucionarios —fratría éticamente sustentada—. Ambas concepciones de nación frente a la nación tradicional, España, como constatación de un hecho histórico formado por cuerpos diversos del proyecto colonial dentro de la peculiar modernización española y la ideología liberal desvirtuada por la perspectiva contrarrevolucionaria de Cánovas del Castillo. En Cuba, los más reaccionarios entre los conservadores, además de algunos muy dignos representantes, fueron verdaderamente necios y divertidos al criticar las acciones de cambio del poder colonial y de sus figuras más representativas de manera que sin querer contribuyeron mucho a definir la situación como de crisis y generaron verdaderos problemas de gobernabilidad. También, ante la alarma de agotamiento colectivo de la nación y la cambiante realidad internacional, frente a una corriente separatista precursora de opciones preferentes como la anexión y la injerencia de Washington.

Todas las fuerzas contendientes se enfrentaron al problema del cambio político, es decir, a cómo resolver el problema cubano. El entrecruzamiento entre algu-

nos aspectos de sus imágenes de nación refuerza la idea de que en los campos de producción cultural se pueden producir acuerdos políticos y simbólicos sin consenso social. Al enrolarse todos los discursos en las políticas de (re/des)conocimiento de un colectivo abstracto en disputa, éste devino reafirmado como nación cultural. El estremecimiento finisecular no requería tanto consenso social sobre los riesgos y costos de una guerra, como ideas y evidencias de una red cultural y relaciones comunicativas para organizar las relaciones sociales como una comunidad nacional, quizás soberana y hasta con un aparato estatal al servicio de la vida pública, que actuara en nombre del nacionalismo abstracto y utilitarista que modelara ideales, emociones y compromisos colectivos. Todo ello no fue fácil, pues implicó peliagudos duelos espacio temporales entre los nacionalistas.

DUELOS NACIONALISTAS

En Cuba, el nacionalismo no ha sido un movimiento homogéneo y compacto sino, por la multiplicidad y superposición de valores —libertad, igualdad y soberanía—, una amalgama ideológica que experimentó, como precipitado histórico, agudas tensiones ideológicas y clasistas y se expresó ante los riesgos en varios caminos zigzagueantes entre la crítica y la conservación del orden de cosas, a saber: independentistas, autonomistas, anexionistas e integristas.

El pensamiento nacionalista del siglo XIX se preñó de patriotismo retórico —la denuncia del “enemigo”— y criticismo liberal —denuncia de peligros internos y externos—. De esta manera participó en la forja de un ideal de nación y de su sujeto histórico. Su protagonismo fue significativo en las discusiones sobre el papel del estado en la economía y la vida social —regulación (hegelianos) *versus* desregulación (darwinistas)—, el papel histórico del líder, genio o héroe —individual o colectivo—,¹⁴ las luchas de ciudadanía —inclusiones o exclusiones por

¹⁴ En una velada de 1886 que tuvo lugar en La Caridad del Cerro, ese centro de vida intelectual de los liberales, se abrió una enconada polémica sobre el rol salvador de las grandes figuras o de un nivel medio más elevado en un conjunto social más amplio. El tema de la discusión dejó clara la preocupación por la dirección de los procesos de cambio y una concepción de la cultura polarizada entre los que adoptaban posiciones elitistas y colectivistas. Desde una posición humanista, el doctor Evelino Rodríguez Lendían habló del papel del genio o el héroe en el curso de los acontecimientos históricos citando a Carlyle y Emerson. Mientras que desde la más sociológica, se alzó Varona a partir de un concepto de comunidad, de lo colectivo, es decir, una idea de pueblo basada en la colaboración general de todos, y no en Mesías o individuo, como núcleo de su pensamiento social: “En la sociedad, todo es colectivo.” M. Vitier muestra la continuidad del pensamiento de Varona cuando enlaza los criterios emitidos en la polémica de la velada de 1886 y los del exaltado discurso de Varona por el primer aniversario de la muerte de José Martí diez años después. En ese

los derechos al voto según una cuota electoral y a la asociatividad, y las actitudes político-raciales hacia los negros— y el orden, la estabilidad y la integración social. En cada una de ellas se evidenciaron las limitaciones de los liberales para enfrentar el desafío de pensar, promover y realizar los ideales de la modernidad; también, las rupturas y contradicciones en cuanto a la comprensión de lo público y a los tipos de ciudadanía que daba lugar: liberal-individualista, con un ideal de ciudadanía pasiva, o cívico-republicana, con formas de ejercicio participativas y militantes. En el primer tipo se constata con fuerza la prolongación del imaginario criollo sobre la identidad cultural a partir de una jerarquía sociocultural a favor de los blancos cubanos, que heredaron los autonomistas, así como sus problemas para dar cuenta de nuevas realidades y valores culturales de difícil reconocimiento en una concepción aristocrática de la cultura y sus propias contradicciones al participar o consentir en la construcción y criminalización de sujetos peligrosos como el movimiento obrero, los grupos religiosos y los negros.

El vínculo activo entre liberalismo y nacionalismo como principio de la vida política cubana se concretó en plena crisis de la ideología liberal en España por la centralización del poder, la precariedad económica y la maximización de la explotación colonial y, a nivel internacional, por la erosión del sistema legal, la corrupción, el anarquismo y el antisemitismo. Sin embargo, la importancia y alcance de la ideología liberal en Cuba se puede constatar, por ejemplo, con su papel en la construcción de un ideal de nación al potenciar la acción y la integración de la cultura común que cimentó “la idea de Cuba” como entidad cultural real. No se olvide que el nacionalista quiere identificarse con —y apoyarse sobre— una cultura compartida aun cuando obligue a algunos a elegir entre la asimilación integracionista y la exclusión estigmatizadora por valores considerados, desde perspectivas darwinistas, como “impropios”, “indeseados”, “primitivos” o “folclóricos”.¹⁵

momento los separatistas buscaban desenfrenados las figuras capaces de llevar adelante la causa martiana, a los que Varona responde con sus ideas de la acción colectiva, cooperada, trasladando todo el protagonismo salvador a la acción del pueblo (Vítier, 1960: 30-32).

¹⁵ Como se evidenció en las polémicas sobre la “sensualidad”, el “expresivo poder” y el “infierno de sentimientos” que desataba el ritmo del danzón recién propuesto en el ámbito musical por Miguel Faílde. La guerra en nombre de la moral y el pudor se la declaró el periódico conservador matancero *La Aurora del Yumuri* en agosto de 1881, logrando que el Club de esa ciudad suprimiera a los “inconvenientes” danzones en sus fiestas. A esa oposición se le unió *El Almendares* en La Habana, al criticar los bailes que se celebraban en Marianao y exhortar a sus “hermanas” a respetar la tradición y tener reuniones cultas animadas por valses del compositor austríaco J. Strauss (Rojo, 1971: 39-40). Según Moreno Fraginals, el Partido Autonomista

El esfuerzo de los nacionalistas se concentró en varias dimensiones, sobre todo: en el control del tiempo social y de la memoria colectiva. Es decir, en el desarrollo de una conciencia histórica del sentido de unidad del pasado y del presente con implicaciones para las metas futuras. Para unos, la *patria metrópoli* era la nación española a la que debían fidelidad y por cuyos intereses velaban como garantía para la consecución de los particulares isleños o peninsulares. Mientras que para otros, la *patria insular* era la nación cubana aún en los moldes culturales del ensueño y el sentimiento.

La crisis del tránsito modernizador se tradujo en una búsqueda de modernidad a partir de una idiosincrasia común, hispana o criolla, y un modo de vivir y de pensar cosmopolita. Con el propósito de alimentar el nacionalismo, el sentimiento de la continuidad, de lo telúrico y lo histórico, se ontologizó el ser nacional de Cuba y españoles y cubanos de todas las tendencias políticas se empeñaron en actualizar la memoria colectiva por el recuerdo u olvido de los episodios del pasado. Se trató de fundar una unidad política imaginaria sobre la base de las tradicionales relaciones coloniales, el hispanismo dominante y la acendrada españolidad de los cubanos —integristas—, la regionalización administrativa y la voluntad de representatividad y ciudadanía —autonomistas—, la independencia económica, política y cultural —independentistas— o la integración fatalista a la potencia emergente —anexionistas.

El problema del cambio político fue el centro de los enfrentamientos ideológicos. Las autoridades españolas desconfiaron de la heterodoxia de los autonomistas al tiempo que aquéllos más revolucionarios los acusaban de colaboracionismo. La contienda se presentó en los relatos históricos publicados como la necesidad impostergable de superar la tradición colonial y para ello se rescató otra tradición para potenciar alternativas —la de la guerra y el pensamiento propio—, así como los modernos valores liberales de libertad, democracia e igualdad. El problema medular era cómo darle verosimilitud a informaciones y lecturas de la realidad. Entonces, se apeló a diferentes fuentes legitimadoras —comprobables o no—, para tornar real(izables) las alternativas de cambio. El duelo espacio temporal se planteó entre qué se ocultaba y/o se evidenciaba de la realidad pasada-presente de la sociedad y cómo hacerlo a través del camuflaje que permitían los tropos lingüísticos. En ello fue vital la acción de los actores metafóricos que actualizaron aspectos pasados y presentes válidos para prefigu-

se reunió durante una semana para deliberar sobre la honestidad del baile y la música del danzón. También afirmó que el poeta anexionista José Fornaris arremetió duramente contra el mismo (Alfonso, 2003: 5).

rar el futuro o ilustrar unas conciencias rupturistas. Dos ejemplos que ilustran este debate son: a) la pasada (futura) guerra de independencia de los Diez Años y b) la imagen del poder a través de la figura del Gobernador General de la isla. Veámoslos con algo de detalle.

A) LA GUERRA

El tratamiento de la guerra en las páginas de los periódicos, aunque en comparación con otros fue menor y limitado a una parte de éstos, ilustra cómo se definió el pasado en términos del presente a partir de la recuperación de un conjunto de acontecimientos pretéritos donde se exhibían las armas de la contingencia y, además, las utopías. En este sentido, la guerra fue espectacularizada, controlada y utilizada en discurso e imagen de acuerdo con fines particulares (Serrano, 1996). Los mundos imaginarios alternativos fueron expuestos como relatos de ficción, sueños o contrafácticos históricos que significaron la posibilidad de una nueva guerra y hasta el imperativo geopolítico de la anexión.¹⁶ Con diferentes discursos se operaron, entonces, asentamientos simbólicos a partir de la socialización de signos, códigos y versiones míticas de la historia que expuestos como épica histórica y tragedia romántica hablaron de las dinámicas culturales propias de los preparativos de una guerra. Dos formas narrativas sobre el conflicto bélico adquirieron identidad discursiva en la etapa: una cautivante y otra desilusionante. Cada una popularizó elementos discursivos que hablaron de la guerra perdida o de la guerra triunfante y se interrogó sobre las causas efectivas de la derrota o la victoria, las consecuencias reales y la cuestión de la libertad como “mal” o “bien”. Ambas fueron prohibidas *in strictu sensu* por presumible y obvia peligrosidad en la lógica del nacionalismo integrista-españolista empeñado en una dominación retórica que estableció estereotipos activos sobre el carácter destructivo, salvaje, inepto y vándalo de las tropas insurgentes.

El 24 de diciembre de 1887, *El Criollo* publicó el artículo titulado “En sueños” dirigido a Manuel Sanguily (1848-1925), uno de los paladines del naciona-

¹⁶ Una parte ciertamente reducida de la prensa habló de la anexión a los Estados Unidos para criticar la situación de la isla y expresar los deseos de cambios de los cubanos. Medios como *La Libertad* (Santa Clara), *La Disputa* (Remedios), *La Tarde* (La Habana) y *El Derecho* (Guantánamo) fueron enjuiciados y sancionados por atacar “la integridad de la patria” y “la unidad nacional”. ANC, *EAP*, Leg. 187, N°9 “Denuncia del periódico *La Libertad* de Santa Clara, marzo 15 de 1882”; *Ídem.*, Leg. 194, N°1, “Condena y rollo contra Esteban Arturo Robert por provocación a la rebelión en un suelto titulado ‘La Anexión’ del periódico *La Tarde*, 25 de marzo de 1890.”

lismo cubano. Aniceto Valdivia, también redactor del periódico *La Lucha*, representó con destreza retórica una serie de escenas o “imágenes fantásticas” donde invocó al importante filósofo y pedagogo José de la Luz y Caballero quien, según la descripción del fiscal:

...se supone haber salido de la tumba... para lamentarse de que no hubieran fructificado las semillas sembradas por él en la juventud cubana durante su enseñanza en el “Colegio del Salvador” que durante su vida estuvo a su cargo. Que después de desahogarse en tales lamentaciones y cuando ya creía llegado el “Finis Cuba”, sospechando que se diría “el último cubano” como se dice “el último Abencerraje”, surgieron a su vista de pronto “corceles de galope, que se dibujaron en la polvorosa nube que los envolvía, ondularon sacudidos por diestras febriles estandartes azules... las voces crecieron, se elevaron, clavaron en coro enérgicas frases desconocidas hasta aquel día en la dormida Cuba: un torbellino de guerreros desenvolvió sobre el horizonte su espiral amenazadora y como arrastrados por el simún de las catástrofes, cien figuras jóvenes, con resplandores en el rostro, la fiebre en los armados brazos, el himno en los labios y el deseo de la victoria en las almas, pasaron al pie de la roca donde estaba la sombra de D. José de la Luz Caballero, amenazadores, soberbios, trágicos.¹⁷

El fiscal evaluó esta provocación como indirecta, poco influyente e ineficaz para suponer un éxito verosímil, pero el Juez del Pilar intuyó que la narración literaria entrañaba virtualmente, por sus conceptos, una provocación a la rebelión, ordenó el secuestro del periódico y juzgó que se cometía apología de acciones condenables. La recuperación del pasado con la descripción de la guerra y la alusión al pensamiento cubano más comprometido con el ideal emancipatorio, los valores y los símbolos patrios como el himno de Bayamo o la bandera de Cárdenas, mezclados en una imagen idílica donde resultan gloriosos tanto el ideal como la acción en armas, cargan el campo semántico de la emotividad patriótica, producen una visión combatiente de la nación y se proyectan como un pasado futuro —posible— que torna probable la opción histórica militar para llegar a definir las formas alternativas de organización político social que demandaba ese nacionalismo. Con un “recuerdo público” como éste, la memoria colectiva se ponía al día con la tradición insurreccional y recuperaba un referente metamorfoseado de la pasada guerra cuya reactualización era capital para el proyecto independentista y, en general, para el nacionalismo cubano liberal-radical.

En la edición del 29 de diciembre de 1888, *El Criollo* difundió un artículo titulado “El Anatema”, donde se dejaba ver que la autonomía debía ser como el

¹⁷ En el tono del discurso se advierte cierto reproche hacia la actitud de M.Sanguily, quien fuera uno de los discípulos preferidos de Luz y Caballero, formado en el Colegio que este dirigiera, que se incorporó junto a otros a la guerra independentista de 1868. *Idem.*, Leg.146, núm.6.

resultado de una transacción entre el ideal independentista y la tradición colonial. Se subrayó el ideal de soberanía que se perfilaba en los principios nacionalistas del autonomismo, es decir, en la concesión de un estatus que superara al colonial pero mantuviese la fuerte tutela de Madrid.¹⁸ Según este periódico el lema colonial era “fuerza, hierro e inflexible dureza.” España se empeñó en negar los derechos políticos y civiles que durante una década los cubanos reclamaron y no concedió en tres palabras: “ni autonomía, ni libertad, ni expansión.”

Durante el año 1888 *El Criollo* publicó fotos y pequeñas síntesis biográficas de protagonistas de la guerra. Aparecieron las de los líderes más conocidos y las de otros que estaban fuera o dentro del país como: Maximiliano Ramos, jefe de la caballería de Ignacio Agramonte; Thomas Jordan, norteamericano, que vino a Cuba a servir a la revolución y reemplazó al General Quesada como Jefe del Estado Mayor del ejército insurgente; u Otto Schmidt, de origen alemán asentado en Trinidad. Mientras que otras publicaciones dedicaron el espacio del folletín a novelas cubanas o extranjeras, *El Criollo* lo reservó para ensayos políticos con el tema central de la guerra como los escritos por Máximo Gómez o el Brigadier Francisco de Acosta y Albear.¹⁹

Una verdadera novedad fue la literatura política editada en la propia isla a partir de 1887. Por el lado radical, los dos ejemplos más sobresalientes fueron *Cuba y sus jueces*, de Raimundo Cabrera, y *El 27 de noviembre de 1871*, de Fermín Valdés Domínguez.²⁰ En oposición a lo que consideraron la nueva españolización de los autonomistas, aparecieron *La tierra del mambí*, de James O’Kelly (1887), *La acción de las Guásimas*, de Francisco Figueredo (1888) y la literatura de guerra a partir de 1890 con los escritos de Manuel de la Cruz, *Episodios de la revolución cubana*; Ramón Roa, *A pie y descalzo*, y Enrique Collazo, *De Yara hasta el Zanjón*, que fue el primer ensayo crítico de la guerra marcado por las polémicas internas del independentismo.²¹ Esta literatura narró las leyendas de “la gesta

¹⁸ *Ídem.*, Leg.146, núm.11.

¹⁹ El texto de Gómez se tituló “Convenio del Zanjón. Relato de los últimos sucesos de la guerra.” Mientras que el de Acosta y Albear apareció durante todo el mes de octubre de 1888 como “Pasado y presente de Cuba y de su Guerra Insurreccional hasta el 11 de marzo de 1875, con algunas observaciones relativas a su porvenir.”

²⁰ De la primera se hicieron dos reimpresiones en los años sucesivos mientras que de la segunda, nueve. *Cuba y sus jueces* se presentó como una polémica con el periodista español Francisco Moreno que había publicado *Cuba y su gente* en Madrid. Se reeditó la clásica polémica Saco-La Sagra. El libro se estructuró con epístolas a un hipotético amigo español interesado por la verdad sobre Cuba (Fornet, 1994: 161).

²¹ Se trata de obras agotadas rápidamente y reimpresas en varias ocasiones. En particular, *Episodios...* “...

nacional”, la heroicidad de “la epopeya independentista” y los valores de la tradición de resistencia —dignidad, eticidad y moralidad—. Se trató de una lucha por la valoración social de la herencia de la revolución, contra la desmemoria, por la construcción de nuevos mitos políticos. En 1883 el Negociado de Imprenta del gobierno de la isla autorizó el libro de Antonio López, *Historia gráfica de las insurrecciones de Cuba*, salvo “ciertas” y agudas restricciones anotadas.

Algunos proyectos editoriales y periodísticos se empeñaron en la renovación de la conciencia histórica y la revitalización de los valores patrios, la epopeya colectiva y la reivindicación de la esperanza.²² Ello contribuyó a socializar una mitología de gran alcance, a recrear un sentimiento de identidad y una voluntad de ser diferente que ganó plausibilidad con la relectura de la tradición. No obstante, la historia pasada debió alimentar múltiples planos de significación según su apropiación por los actores retóricos. Junto a la edición de las obras de Arango y Parreño y de Saco, aparecieron las de Benjamín Céspedes —*La prostitución en la Ciudad de la Habana* (1888)— y un notable grupo de autonomistas que resaltaron, por todas las vías y recursos expresivos posibles, los males de la sociedad como herencias del colonialismo. La prensa autonomista analizó las herencias coloniales en inventarios de la “nefasta barbarie” que llevarían a la guerra de no operarse la descentralización del poder, la autonomía en materia de administración económica y la asimilación en lo político. La mención de la guerra era un recurso reiterado para advertir, amenazar o intimidar a los españoles en aras de avalar la pertinencia de la debida atención a sus propuestas. *La Tribuna*, *El Eco de Cuba* y *La Lucha*, y en general la prensa liberal, apelaron continuamente a los valores políticos dando nuevos sentidos a las palabras “democracia”, “igualdad” y “libertad”, como derechos más individuales que colectivos. No obstante, todos subrayaron sus dudas sobre el presente, el vaciamiento en términos de significación del discurso españolista identificado con intereses particulares contra un discurso formativo donde las prioridades colectivas se identificaban con la corporeidad de ciertos símbolos y sentimientos diferenciales, el ideal abstracto de una patria más universalista, los avances y logros burgueses del norte, los lujos aristocráticos y referentes o experiencias históricas propias —el hito histórico-

expresaba por primera vez los valores formativos de la nación... por lo que venía a ser, de hecho, el libro de fundación de la narrativa cubana. Cruz había sabido captar y organizar aquel murmullo sordo que desde el Zanjón formaba la mitología secreta del pueblo cubano” (*Idem.*: 165).

²² Este fenómeno fue distintivo en la prensa independentista del exilio que tuvo notable circulación clandestina en el país como fue el caso, por ejemplo, del periódico *Patria*, fundado por José Martí.

militar de una guerra— con formas alternativas de organización sociopolítica —la República en Armas—. De esta manera los autonomistas gravitaban sobre planteamientos independentistas y evidenciaban una persistente “labilidad ideológica” que readaptaba el universalismo crítico y la racionalidad en la cultura política cubana ante los límites y los cambios de las condiciones sociopolíticas (Elorza y Hernández, 1998: 130 y ss).

Las disputas interpretativas establecidas sobre cómo resolver el problema cubano dieron sentido a un nuevo conflicto militar en tanto: “un desastre para infundir el miedo y el pánico”, “una locura de hombres bárbaros sin sentido práctico” o “una necesidad para cumplir el sueño de fijar la cronología del estado nacional”. La narración periodística expresó los grados de sensibilidad de los actores sociales con los ingredientes épicos y míticos de la nacionalidad, como el ambiente y el paisaje insular que adquirieron un ideal de belleza y tropicalidad pero con una connotación negativa de subordinación o dominación que superó el romántico ciboneyismo cultural cómplice del ideario anexionista de mediados del XIX.

B) EL PODER

La trasgresión de las disposiciones oficiales por la prensa de todas las tendencias políticas respondió a complejos intereses y comportamientos. Como dijimos, hasta los conservadores más dignos o más reaccionarios fueron censurados y, de esa manera sin pretenderlo, contribuyeron a visualizar la situación como una situación de crisis. Múltiples ejemplos pueden encontrarse en la prensa donde se compara el estado real de la isla con Jauja. A veces desde posiciones conservadoras, las sutilezas y giros del lenguaje podían servir para aludir a la realidad concreta, recrear y denunciar el malestar social y, al mismo tiempo, protegerse de los ataques legalistas que quedaban atrapados en las sucesivas interpretaciones porque los relatos se posicionaron en un eje atemporal.

Otra fracción más extremista u ortodoxa de la prensa conservadora atacó al mando supremo político militar del entramado político administrativo colonial, es decir, al Gobernador General cuando se percibía que ponía en peligro los intereses de la patria-metrópoli. Los tres gobernadores de la isla más cercanos a las ideas liberales fueron blanco de todo tipo de acusaciones y burlas, a saber: Sabas Marín, Manuel Salamanca y Emilio Callejas. Por ejemplo, al General Manuel Salamanca, que basaba su política en el integrista, la honestidad administrativa y un distanciamiento de las fuerzas contendientes, le dedicó *La Caricatura* una his-

torieta el 8 de diciembre de 1889.²³ En una serie de cuadros con textos explicativos titulados “Quindembo I, Pata de Jamón” se contaba la historia de Crisóstomo Micaelo de la Pedrosa que era “general... calesero y cocinero” de un cabildo de los que por esa fecha habían solicitado permiso para reunirse. Los grupos de poder le transmitieron a Salamanca/Quindembo un mensaje político a través de la profecía de un médico Carabalí: la necesidad detener sus recorridos por el país, de regresar a España para curar las dolencias y salvar su pellejo (ver Figura 2). Mas el Gobernador General desoyó las orgullosas y desafiantes advertencias y falleció el 16 de febrero de 1890 víctima de una repentina enfermedad muy parecida, según se dijo, al envenenamiento, es decir, al “jicarazo”. Contextualmente el motivo oculto de esta venganza puede estar relacionado con la autorización de Salamanca para que el militar y líder independentista Antonio Maceo visitara La Habana como en efecto hizo unos días después del deceso. Los integristas no le perdonaron la afrenta al Gobernador, lo que puede haber determinado que la profecía se autocumpliera con la puesta en marcha de la conspiración previamente simulada a través de imágenes que aumentaron su ilusión de realidad. Tras el uso paródico del esotérico y silenciado mundo de los negros para hablar irónicamente del de los blancos en el poder, se escondieron ideas darwinistas, prejuicios y estereotipos racistas, folclorizantes y discriminatorios.

Las imágenes desacralizadoras del poder del gobernante de turno en la isla constituyen ejemplos de la crisis del *ethos* del poder basado en “el honor y la gloria”, “blasones e hidalguía”, la lealtad, la fidelidad a poderes trascendentes, intangibles, arbitrarios y arcaizantes. A la probidad ideal de sus representantes se contrapuso, en campañas de apropiación visual de su soberanía, el deshonor y la puesta en ridículo de sus prácticas reales. El carácter reaccionario de la política colonial fue identificado con los gobernadores militares no representativos, el recurso de la fuerza y las tendencias centralizadoras del gobierno.

²³ Curiosamente las segundas intenciones de las caricaturas fueron descubiertas por dos policías que detuvieron a un pregonero o voceador que iba dando a conocer por las calles habaneras el verdadero sentido de la historia con el sobrenombre de Salamanca. En su recorrido incluyó el marcado de la Plaza del Vapor y el barrio de Pueblo Nuevo. Durante el mismo dijo haber compartido la lectura disidente por lo menos con verduleros y dulceros. Así se desató una peculiar aventura interpretativa. *Ídem.*, Leg.188, N°5.

CRISIS Y CAMBIO SOCIAL: SU (EX)PRESIÓN CULTURAL

Las continuidades y perplejidades de fines del ochocientos fueron sedimentadas por las formas conflictivas de relacionarse cultura, sociedad y poder. A pesar de que la probabilidad de establecerse una alternativa histórica sobre otra resultó, a corto y mediano plazo, de la convergencia de procesos completamente contingentes, los cambios de fines de siglo estuvieron embebidos de cultura y las propuestas de relaciones causales efectivas deben dar cuenta de ese paso de lo posible a lo probable en la realidad de lo histórico.

Las imágenes de la nación tanto conservadoras como heroicas alcanzaron notoria significación social como se puede constatar en los tres niveles de análisis manejados: el de las autoridades coloniales que sabían del poder de la opinión pública, el de un conjunto de trabajadores culturales que constituyen el sujeto predictor y, a través de ellos y sus productos impresos, el de la sociedad con consecuencias prácticas. En este sentido, la prensa fue eficaz en la formación intelectual de la sociedad al (re)crear narraciones de una realidad colectiva que, junto a las acciones de leer y contar, generaron una realidad de tipo simbólico, una idea de comunidad cívica con un fuerte carácter performativo de lo que debiera ser la comunidad nacional en el orden político y cultural. La prensa, a pesar de la estética poco persuasiva del papel, difundió ambiciones modernistas y veleidades culturales, participó de la invención del instante, de la construcción del acontecimiento a partir de la definición de lo noticiable con la transformación de la información que operaban sus profesionales en estrecha relación con el protagonismo histórico de fuerzas sociales, económicas y políticas. La confrontación de las elites y, sobre todo, la venganza de las elites antillanas alienadas institucionalmente y amenazadas su propiedad y mercados, constituyó la tramoya de la formación de las ideologías políticas cubanas del siglo XIX.

En el tipo concreto de comunicación de fines del ochocientos se operaron lecturas resistentes y alternativas que contribuyeron a la transformación del centro simbólico hegemónico de poder político colonial y a la conformación de un imaginario desacralizador y liberador de ataduras culturales y políticas, a través de los recursos del lenguaje para ironizar, chotear e incumplir lo acatado como forma de identificación para vencer el miedo y los sentimientos de traición. Entre las tendencias políticas se destacó un nacionalismo liberal-radical que buscó construir la nación por los caminos distintos del autonomismo y el independentismo, hasta polarizar la agónica indecisión de los cubanos para el

autogobierno, a través de sus proyectos expansivos de evolución reformista o conflicto bélico respectivamente. También participaron, en alguna medida y por rebote, dispersos actores anexionistas como los ricos hombres de negocios y, en importante medida, los sujetos conservadores que como extrema derecha o disidencia interna impusieron discursos críticos sobre las autoridades y sobre los cubanos a través de mitos raciales, pesimismo sobre el futuro y resignación fatalista. El mito de la incapacidad y el salvajismo del cubano sirvió, valiéndose de un conglomerado de figuras, ideas y leyendas como “metáforas disciplinantes”, de justificación del paternalismo, el clientelismo y la subordinación en tanto elementos legitimadores de relaciones de dominación y poder plagadas de racismo intelectual y miserabilismo político. También, en no menor medida, de populismo al idealizar la autenticidad de algunas formas culturales comunes entre la población como claves del deber ser de “lo cubano” cuyo uso político reforzaría cierta hegemonía sociocultural de cierta elite social. Sin duda, fue un debate interpretativo sobre el hombre entre visiones reduccionistas y abstractas que constituyeron una imagen idealizada de la identidad de la personalidad nacional en relación con la imagen real.

La dinámica apertura de la sociedad cubana finisecular fue posible por una intensa vida intelectual que se correspondió con el despliegue de las potencialidades de las elites, las clases medias y otros sectores sociales, la lucha por los derechos civiles y sociales de los negros o el silencio al respecto, la racionalización legal de la vida social, el rechazo relativo de principios políticos y religiosos trascendentes y exteriores a la comunidad, y la institucionalización de espacios y formas de expresión. Cuando las personas dejaron constancia de no reconocer un modo de actuar, ver y representar la realidad del proyecto de modernidad en que se basó la colonización hispana, la pregunta sobre quiénes eran se actualizó y las definiciones plantearon el problema del cambio. Las crisis de identidad exigen nuevas búsquedas que se inician con una reconsideración del espacio de clasificación simbólica dentro del cual se despliega el desarrollo histórico.

El nacionalismo decimonónico enfrentó el camino de cambiar el sistema colonial sedimentado alrededor de mecanismos típicos de colonización cultural y vínculos económicos condicionados por compromisos morales y particulares relaciones entre poderes políticos, militares, económicos y religiosos. No obstante, las revoluciones en la esfera de la imaginación no se logran rápidamente, más bien resultan de una reconcepción prolongada y trabajosa de la imagen propia, del otro y de los espacios sociales. Las narrativas de identidad se esforzaron por

ajustarse con la cultura dominante sin dejar de cuestionarla, es decir, por mediaciones y apropiaciones que afirmaban la continuidad cultural con la metrópoli y la negaban esparciendo dudas y un cuerpo simbólico distintivo (Díaz Quiñón, 1998/1999). Numerosos episodios de conflicto y acuerdo, de los que fue escenario y vehículo la prensa, permiten esbozar la matriz cultural del proceso de desintegración de estructuras sociales, políticas y administrativas con problemas para encauzar el cambio histórico; determinar las formas incongruentes y persistentes de las relaciones humanas vivas; revelar la estructura profunda de conocimientos, códigos y reglas culturales con que los actores o agentes sociales, conscientes de sus limitaciones histórico-culturales, actúan forzando los límites; y apreciar el cruce de las aspiraciones generalizadas de cambio que recalcan cómo toda realidad significa su propia subversión.

BIBLIOGRAFÍA

Alfonso, F. J. (2003), “Historia y Cultura en Manuel Moreno Fragnals”, en *Revista La Pedrada*, N°1, Sancti Spiritus, p.5.

Barcia Zequeira, M.C. (1998), “La sociedad profunda: la sociedad civil del 98”, en *Revista TEMAS*, N°12-13, La Habana, pp.27-33.

— (1998), *Élites y grupos de presión. Cuba 1868-1898*. La Habana: Ciencias Sociales.

— (1998), “La sociedad profunda: la sociedad civil del 98”, en *Revista TEMAS*, N° 12-13, marzo, La Habana, pp. 27-33.

— (2000), *Una sociedad en crisis: la Habana a finales del siglo XIX*. La Habana: Ciencias Sociales.

Basail Rodríguez, A. (2004), *El Lápiz Rojo. Prensa, censura e identidad cubana (1878-1895)*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

Departamento de Guerra (1999), *Censo de Cuba*. Washington.

Díaz Quiñónez, A. (1998/1999), “1898: hispanismo y guerra”, en *Revista Encuentro de la Cultura Cubana*, N° 11, invierno.

Elorza, A. y E. Hernández Sandoica (1998), *La Guerra de Cuba (1895-1898)*. Madrid: Alianza.

Fornet, A. (1994), *El libro en Cuba, siglos XVIII y XIX*. La Habana: Letras Cubanas.

Helg, A. (2000), *Lo que nos corresponde. La lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba 1886-1912*. La Habana: Imagen Contemporánea.

Iglesias, M. (2003), *Metáforas del cambio (Cuba, 1898-1902)*. La Habana: Unión.

Martínez Heredia, F. *et al.* (2001), *Espacios, silencios y los sentidos de la libertad. Cuba entre 1878 y 1912*. La Habana: Unión.

Moreno Friginals, M. (1995), *Cuba/España España/Cuba. Historia común*. Barcelona: Grijalbo.

Pérez-Agote, A. (1994), “Modelo fenomenológico-genético para el análisis comparativo de la dimensión política de las identidades colectivas en el estado de las autonomías”. En: J.G. Beramendi *et al*, *Nationalism in Europe. Past and Present*, vol. I. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp.320-321.

Riaño San Marfúl, P. (2002), *Gallos y Toros en Cuba*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

Rojo, S. (1971), “Contra el danzón”, en *Signos*, Santa Clara, Año 2, N° 3, mayo-agosto, pp.39-40.

Serrano, C. (1996), “Aspectos ideológicos del conflicto cubano”, en Emilio de Diego (ed.), *La guerra de Cuba y la España de la restauración*. Madrid: Complutense, pp.73-87.

— (1996), “Cuba: los inicios de la guerra gráfica”, en Consuelo Naranjo, M.A. Puig-Samper y L.M. García Mora (eds.), *La Nación Soñada: Cuba, Puerto Rico y Filipinas ante el 98*. Madrid: Ediciones Doce Calles, pp.675-683.

Vitier, M. (1960), “Los grandes hombres”, en *Valoraciones*. La Habana: Universidad Central de Las Villas, pp.30-32.

Zanetti, O. (1998), *Comercio y Poder. Relaciones cubano-hispano-norteamericanas en torno a 1898*. La Habana: Casa de las Américas.

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo Nacional de Cuba: *Fondos Asuntos Políticos, Gobierno General y Gobierno Superior Civil*.



El médocs carabalí le dijo:— Este agua no sive pa cará pata, ese viaje pa arriba no sive; ese viaje pa bajo no sive; otó debe andá lejo, leje, debe andá á su tierra y cura pata y entonce pué bailá congo siempre.

Figura 2. “Quindembo I, Pata de Jamón” (fragmento).

La Caricatura, 8 de diciembre de 1889.

ESTRATEGIA DISCURSIVA DE UN GOLPE DE ESTADO. ANÁLISIS DE UN RELATO *

EDGARDO PABLO ROZAS

EL ACONTECIMIENTO

El golpe de estado del 6 de septiembre de 1930 en contra del gobierno radical conducido por Hipólito Yrigoyen marca, por varias razones, un importante punto de inflexión en la historia argentina. Por un lado, el acontecimiento pone término a la sucesión de presidentes constitucionales que el país había sostenido desde 1862. Asimismo, constituye la interrupción abrupta del proceso de democratización iniciado en 1912, con la promulgación de la Ley Sáenz Peña, desplazando del Poder Ejecutivo a un partido que había llegado al gobierno con un amplio apoyo popular. Finalmente, aunque no menos importante, los hechos del 6 de septiembre inauguran un tipo de participación de las Fuerzas Armadas en la política argentina que no sólo contrasta con la posición abstencionista que había caracterizado a dicha institución desde principios de siglo, sino que se prolongará, con distintos matices, durante más de cincuenta años, si consideramos las posteriores intervenciones militares hasta 1983.

Si bien la constitución de 1853 ya establecía el sufragio universal como forma de elección de los representantes políticos, hasta 1912 la institucionalización de un régimen democrático sólo se había presentado de manera restringida, en razón del mecanismo electoral vigente (voluntario y no-secreto) y de la manipulación fraudulenta de los resultados electorales. La inclusión política de los sectores que hasta entonces habían carecido de representación institucional, particularmente a través de la Unión Cívica Radical y del Partido Socialista, facilita el avance de un proceso de apertura del estado a las mayorías de la sociedad civil, que culmina en 1916 con el triunfo del radicalismo. Sin embargo, los hechos posteriores demostraron que dicho proceso no estuvo exento de debilidades y frac-

* El presente trabajo constituye un avance del proyecto de investigación que el autor se encuentra desarrollando sobre la práctica discursiva del General Urriburu, en el marco del programa "Prácticas discursivas: competencia y espacio de posibles," radicado en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

sos. Luego de 14 años de continuidad democrática, un golpe de estado terminó con el segundo mandato del presidente Yrigoyen. En este contexto, la figura del General José Félix Uriburu adquiere particular relevancia, fundamentalmente por ser el conductor del movimiento golpista y, en consecuencia, quien hubo de asumir la tarea de construir, a través de su práctica discursiva, la legitimidad de su intervención, violatoria de los principios constitucionales del país.

El texto que analizamos en el presente trabajo es un relato² elaborado por el General Uriburu sobre los acontecimientos del 6 de septiembre de 1930, producido pocas semanas después del golpe de estado para el periódico *La Nación*, de Santiago de Chile. En términos generales, se trata de un escrito orientado a construir un sentido sobre la situación previa a la intervención militar, que habría precipitado la caída de Yrigoyen, y a presentar una cronología de los sucesos que tuvieron al enunciador como protagonista.

AGENTE SOCIAL, ENUNCIADOR Y ESTRATEGIA

Las herramientas conceptuales que utilizamos provienen, fundamentalmente, de dos vertientes teóricas. En cuanto a la primera, hemos tomado algunas categorías desarrolladas por Eliseo Verón para el análisis de las producciones discursivas, comenzando por la definición misma de discurso, entendido como “todo fenómeno de manifestación espacio-temporal del sentido, cualquiera sea el soporte significativo” (Verón, 1980). En este caso particular, el soporte material del discurso que proponemos someter a análisis es el lenguaje propiamente dicho, es decir, las palabras pronunciadas y escritas por el General Uriburu. Pero precisando un poco más nuestro objeto de estudio, diremos también que éste corresponde a un tipo particular de discurso, el político, de cuyos rasgos específicos nos interesa destacar dos. En principio, el hecho de que en este género discursivo aparece siempre en forma explícita, de un modo u otro, la problemática relativa al control del poder institucional en una sociedad, es decir, en el marco de las sociedades modernas, al control de una o varias instituciones del Estado. Y de esta característica se desprende otra, inherente a los fundamentos y al funcionamiento de los Estados modernos: el discurso político oculta, necesariamente, intereses particulares o sectoriales, bajo la presentación de un interés universal. Dicho

² A. Uriburu (1933: 27-34). Las citas analizadas corresponden a este texto, salvo indicación en contrario.

de otro modo, dado que la institución del Estado es considerada representante de los distintos intereses existentes en la sociedad civil, quien aspire a controlar o a modificar el funcionamiento de dicha institución deberá apelar al interés de toda la ciudadanía para legitimar su intervención (Verón, 1987).

Asimismo, al considerar la práctica discursiva como un tipo específico de práctica social, entendemos también que tiene lugar dentro de una trama de relaciones sociales que el análisis no puede soslayar. A esto se refiere también Verón al destacar la dimensión ideológica de todo discurso como la relación siempre presente entre las operaciones discursivas y las condiciones sociales de producción, manifestadas en forma de *buellas* en los enunciados (Veron, 1998). Esta dimensión la abordamos desde una segunda vertiente teórica, utilizando algunas de las categorías desarrolladas por Mozejko y Costa (2002), como las de *agente social*, *lugar* y *competencia*. Desde esta perspectiva, el análisis discursivo debe distinguir dos tipos de sujetos: el social y el textual. El primero corresponde a la hipótesis de que todo agente social es definido por el lugar que ocupa en una trama de relaciones sociales particular. Entendemos este *lugar*, a su vez, como el conjunto de propiedades y recursos eficientes que definen la *competencia* del agente, en tanto

...capacidad diferenciada de relación fundada en el control diferenciado de propiedades y/o recursos eficientes, y en las orientaciones, de uso y gestión de las mismas, incorporadas (Mozejko y Costa, 2002: 27).

La práctica discursiva, entonces, será entendida en términos de opciones estratégicas que un agente realiza desde una competencia específica, tendientes al mantenimiento y/o mejoramiento de su posición relativa en una trama de relaciones sociales determinada. El sujeto textual o “enunciador”, en tanto construcción discursiva del agente, constituye una manifestación de estas opciones estratégicas a la que prestaremos especial atención, sosteniendo la hipótesis de que la forma que asume dicha construcción resulta comprensible tomando en cuenta el lugar del agente social que la produce.

EL AGENTE SOCIAL

¿Cómo llega Uriburu a ser presidente? Es posible abordar la respuesta a este interrogante desde diversas perspectivas, atribuyendo mayor peso explicativo a supuestos determinantes estructurales o, por el contrario, a las decisiones indi-

viduales de los actores involucrados. No obstante, resulta inevitable tener que detenerse en algún momento a considerar determinadas propiedades sociales (y socialmente reconocidas) vinculadas a su persona, al menos como condiciones de posibilidad de su llegada a la presidencia. Y es este “lugar”, que define a Urriburu como agente social dotado de una competencia particular, el que nos interesa rescatar a fin de explicar y comprender su estrategia discursiva.³

En este sentido, no es un detalle menor la pertenencia del General Urriburu a una de las familias más tradicionales del país, proveniente de la aristocracia salteña e inserta en los más encumbrados espacios frecuentados por la elite porteña, cuyos miembros habían sostenido diversos pero importantes protagonismos en los campos político, jurídico, diplomático y militar. Así lo reconoce su primo, Carlos Ibarguren:

Los Urriburu, mis antepasados de la línea materna, tuvieron por primer ascendiente en América a don José de Urriburu y Basterrechea que vino de España al Virreinato del Río de la Plata a fines del siglo XVIII con un alto cargo de inspección de las Reales Aduanas (...)

La familia numerosa de los Urriburu, que tanta influencia tuvo en la vida argentina, durante la última centuria y que dio al país personalidades eminentes en el gobierno —dos presidentes de la nación— en la diplomacia, en el ejército, en la magistratura, en el parlamento, en las finanzas, en el periodismo, se destacó sobre todo en la política (Ibarguren, 1955: 18).

La trayectoria de José Félix Urriburu está en gran medida ligada, más allá de un breve paso por el parlamento, al despliegue de su profesión militar. Esto no evitó que, desde temprano, haya podido transitar por la Casa Rosada, ya que pocos años después de haber ingresado al Colegio Militar se desempeñó como edecán de su tío —por entonces vicepresidente y posteriormente presidente de la nación— y luego, en 1904, como jefe de la guardia y escolta presidencial de Manuel Quintana. Su carrera incluye un periodo de formación con los ulanos (caballería prusiana) en Alemania, representaciones militares en las embajadas de Madrid, Santiago de Chile, Berlín y Londres y, en la cima del escalafón, el cargo de Inspector General del Ejército (Buchrucker, 1999). Evidentemente, el particular recorrido dibujado por su carrera profesional favoreció el contacto con importantes actores del campo político, económico y diplomático, inclusive en el extranjero.

A su reconocida germanofilia, frecuentemente asociada a su estadía formativa en Alemania, Urriburu sumó, fundamentalmente después de su retiro del

³ Aún cuando en el texto hablemos de “Urriburu”, nos estamos refiriendo al mismo en tanto agente social, definido como tal por el conjunto de propiedades eficientes que posee y se le reconocen socialmente.

ejército dos años antes del golpe, una creciente cercanía a grupos de jóvenes nacionalistas de inspiración fascista, que habían asumido una postura radicalmente crítica del sistema democrático parlamentario y del mecanismo electoral vigente. Esta filiación particular fue momentáneamente puesta en segundo plano por parte del grupo de oficiales con mayor peso en las fuerzas armadas, liderado por el general Justo, que no consideraba pertinente un “cambio de sistema” como salida a la crisis política de 1930, sino sólo el desplazamiento del líder radical. Por tal motivo, y sumado al gran prestigio de su figura profesional en diversos círculos militares (Potash, 1985), Uriburu logrará en un principio el consentimiento de las fuerzas armadas para su intervención.

UN NUEVO ESCENARIO: LO MILITAR COMO POSIBILIDAD

Durante la década de 1920, el surgimiento de movimientos fuertemente críticos de las políticas liberales y de neto corte autoritario cristalizaba el más claro síntoma de la crisis que atravesaban las democracias constitucionales en el viejo continente, siendo la Italia de Mussolini y la España de Primo de Rivera, más allá de sus diferencias, expresión de un destino posible para otras naciones. En América del Sur, sin embargo, a pesar de que las jóvenes democracias mostraban signos de agotamiento al ritmo del incremento de la conflictividad social, todavía no resultaba claro cuál podía ser el desenlace ante un escenario de crisis y, mucho menos, qué modelo alternativo de gobierno podía surgir de los sectores más descontentos con la profundización de la misma (Halperín Donghi, 2000). Pero fueron los acontecimientos desencadenados en Chile a partir de 1924 los que ofrecieron, si no un modelo, al menos una agenda de interrogantes acerca del futuro de las democracias de la región que, entre otras cosas, incorporaba la posibilidad de intervención de las Fuerzas Armadas en la vida política de los países.⁴ De este modo, en 1925, Leopoldo Lugones se refería al caso chileno hablando de una supuesta “democracia latina” como alternativa a los modelos democráticos de origen anglosajón, vigentes hasta el momento:

⁴ En septiembre de 1924 una Junta Militar provoca la renuncia del presidente constitucionalmente electo Arturo Alessandri. A comienzos de 1925 un nuevo golpe de estado, impulsado por el mayor Carlos Ibáñez, vuelve a colocar a Alessandri en la presidencia. Sin embargo, unos meses después éste presenta su renuncia, dado el escaso margen de maniobra que la presencia de su ministro de guerra Ibáñez (al cual debía su retorno al poder) le dejaba para la gestión de su gobierno. En abril de 1927, finalmente, Ibáñez asume la conducción del Poder Ejecutivo hasta julio de 1931, oportunidad en que una serie de conflictos sociales, producto de las dificultades generadas a partir de la crisis económica de 1929, provocan su renuncia y su exilio en la Argentina, durante el gobierno de Uriburu.

Pues debo advertir que no soy contrario al gobierno representativo ni a la democracia en todas sus formas. Lo que creo inadecuado para nosotros, es la representación parlamentaria a la inglesa y la democracia bárbara fundada en el imperio del número.

Creo en la democracia latina, que siendo una selección, no excluye al pueblo ni a la dictadura o Ejecutivo fuerte, y concilia bien al gobierno con el mando. Y para que se vea que no divago, ahora mismo, en Chile, donde los militares han mostrado, también, ser mejores que los políticos, la nueva constitución va a sancionarse conforme al sistema romano de la propuesta plebiscitaria, y bajo la dictadura.⁵

El clima político que se había ido gestando con posterioridad al segundo triunfo de Yrigoyen en 1928, como así también las consecuencias de la crisis económica internacional que comenzaron a sentirse a partir de 1930, aumentaron las posibilidades de una interrupción abrupta del orden constitucional y, en particular, las aspiraciones del General Uriburu y de los grupos nacionalistas encolumnados detrás de su figura. Al respecto, Halperín Donghi afirma:

...aún quienes se resistían a aceptar que eran los vicios intrínsecos a la democracia los que habían llevado al fracaso a la experiencia emprendida bajo su signo encontrarían difícil no concluir que sólo una intervención externa podría ya rescatarla de las consecuencias de ese fracaso (Halperín Donghi, 2000: 234).

El golpe de estado contó inicialmente con el apoyo de las Fuerzas Armadas, de algunos grupos nacionalistas, de ciertos periódicos como *La Fronda* y *La Nueva República* y de algunas fuerzas políticas provinciales, como el Partido Conservador de la Provincia de Buenos Aires. Pero también logró el consentimiento de otros partidos, como los socialistas independientes de la Capital Federal, los demócratas de Córdoba (grupo conservador) y los radicales antipersonalistas, y aún la disposición a cooperar por parte de algunas fuerzas políticas que se habían manifestado poco antes en contra de una intervención militar, como los demócratas progresistas, los antiguos socialistas y un sector del movimiento obrero (Potash, 1985: 94).

Si a esto sumamos el inicial desconcierto reinante en el partido radical y la esperable desarticulación de su aparato, producidos por el violento desplazamiento de su líder, no resulta difícil concluir que, a un mes de su asunción como presidente del Gobierno Provisional, Uriburu se encontraba en su mejor momento. Con el partido mayoritario no repuesto aún del golpe asestado, con el apoyo de las fuerzas militares y de algunos grupos (políticos e intelectuales)

⁵ L. Lugones, "Polémica Lugones-Ayarragaray", en Halperín Donghi (2000: 620)

minoritarios y la adhesión cauta o explícita de las demás fuerzas políticas, el flamante Gobierno Provisional tomó sus primeras medidas y comenzó a esbozar su proyecto de reformas. En este contexto, Uriburu elaboró un relato sobre los acontecimientos producidos el 6 de septiembre para el diario *La Nación*, de Santiago de Chile. Se trata de un relato heroico, que tiene como protagonista a un enunciador construido en torno al rol temático de militar,⁶ motivado por un deber patriótico y en actitud sacrificial.

EL RELATO

Resulta entendible, entonces, que el texto producido por Uriburu sobre la revolución de septiembre comience con una descripción de la situación previa al golpe de estado, construyendo un escenario que presenta como evidente la necesidad de una intervención militar. El discurso adopta aquí, al decir de Verón, los rasgos del componente descriptivo, donde el enunciador despliega una lectura de acontecimientos pasados, inteligibles bajo la forma de un balance de situación, desde un presente que lo tiene como protagonista (Verón, 1987). El primer elemento de este escenario es la gravedad del momento y la confusión general, es decir, un no saber qué hacer ante un evidente problema:

Causas morales, políticas, sociales, financieras y económicas, que no podrían ser analizadas en esta oportunidad, determinaron una situación extrema. Nunca como en los meses que han corrido desde principio de año, la sociedad argentina se ha encontrado en un estado de indecisión, de recelo, de desconfianza y de desorientación sobre sus propios destinos. No se sabía a dónde se iba.

Pero en este marco de confusión general emerge una certeza, que también es presentada como formando parte de un ánimo general:

...se tenía la seguridad de que el nuevo presidente no sería irigoyenista, pero también se tenía la certidumbre de que el país no podía esperar la renovación normal del Poder Ejecutivo.

⁶ Entendemos aquí por “rol temático” un conjunto de representaciones (sociales) vinculadas temáticamente y condensadas o unificadas en una actuación (socialmente reconocida) susceptible de ser llevada a cabo por determinados agentes sociales. De este modo, por ejemplo, el rol temático de “militar” involucra una variedad de representaciones consistentes, básicamente, en atributos (disciplina, fuerza, lealtad, patriotismo, orden, etc.) y acciones (hacer la guerra, defender, ordenar, etc.). Sobre esta categoría de análisis, ver: A. Greimas y J. Courtés (1982).

Uriburu construye, de este modo, en los primeros párrafos del relato, un escenario que por su problematicidad y urgencia requiere la interrupción del orden constitucional. Pero la necesidad de esta interrupción no surge del análisis de un grupo de hombres, sino de un sentir general de la población que, como se verá más adelante, requerirá la adecuada interpretación de un líder. En este sentido debe entenderse la recurrencia, en la primera parte del relato, de los verbos conjugados en pretérito imperfecto, en voz pasiva con “se”: “no se sabía“, “se tenía...” El efecto buscado en recepción consiste en presentar un cuadro de situación negativo, percibido como tal por toda la comunidad, que se prolonga en el tiempo y que debe ser transformado. Llegará entonces, inmediatamente, a esta altura del relato, la primera persona:

Convencido desde largo tiempo atrás que la única solución posible a los males que nos afligían era la liquidación violenta y total del sistema imperante, comencé, desde hace más de ocho meses, a ponerme en contacto con mis antiguos compañeros del Ejército y mis camaradas de la Armada.

Todos comprendíamos que de seguir así llegaríamos a la revolución social. El anarquismo era el espectro que se nos aparecía al final del camino. Mis compañeros y yo nos pusimos a trabajar para organizar un pronunciamiento general del Ejército e imponer por las armas un gobierno que interpretara las necesidades del país.

La primera persona, la del enunciador Uriburu, aparece comprendiendo (junto a sus camaradas) el problema y convencida de la solución correcta. Si la situación general es de un “no saber”, Uriburu se presenta como el que sabe, pero también como quien está decidido a actuar. Dos aspectos fundamentales, hasta aquí, parecen dar forma a este enunciador. Por un lado, una persona que se da realmente cuenta de lo que sucede, de la gravedad del momento y de la solución que debe implementarse. Por otro, una persona que, sabiendo, decide actuar. Pero esta actuación no tiene como único impulso el conocimiento del estado de cosas. Es necesario, cuando lo que está en juego es el destino de la patria, que la actuación sea impulsada por un imperativo moral:

Encontré en todo aquél a quien me dirigí, el mismo sentimiento de indignación contra el gobierno y el mismo temor patriótico ante el porvenir.

Es la preocupación por el destino de la patria lo que mueve al enunciador a actuar. Esta identificación de los móviles que guían su accionar será recurrente en los posteriores pronunciamientos de Uriburu, sobre todo cuando procure diferenciarse de los políticos, a quienes impugnará moralmente, señalando el

origen egoísta y ambicioso de sus comportamientos. El enunciador aquí, por el contrario, aparece guiado por un interés que no es individual ni responde a una fracción de la sociedad, sino que corresponde a todos los incluidos en el *meta-colectivo singular*⁷ “patria”.

Luego de dejar en claro el imperativo moral que mueve al grupo revolucionario, el enunciador despliega el carácter racional de su actuación, que ocupa la mayor parte del relato: la planificación del golpe, la búsqueda del momento oportuno, la organización de los grupos involucrados, la previsión ante los escenarios posibles, la modificación, sobre la marcha, de los planes originales, ante un acontecimiento no previsto:

Nuestro plan era sacar las tropas de campo de Mayo, casi totalmente comprometidas, acampar en Villa Devoto a esa hora, concentrar allí los otros efectivos de El Palomar, Liniers y San Martín, y marchar de madrugada sobre la Capital.

Pero allí recibí al día siguiente la noticia de que el gobierno había sorprendido nuestros planes. Este adoptó inmediatamente algunas medidas que imposibilitaron la ejecución inmediata de nuestro plan.

Advertido de la urgencia de esta situación y del peligro de dejar al pueblo sin la fuerza capaz de mantener el orden, resolví cambiar mi plan primitivo.

Las características que asume el enunciador, en este caso, responden al *rol temático* de militar, más precisamente, de militar estratega. Uriburu planifica, coordina, ordena, evalúa tiempos y procedimientos, en el marco de un conflicto armado. Es la lógica de la guerra, que involucra el manejo de grupos y armas, lo que guía las decisiones sobre los tiempos y lugares de los sucesos. El origen militar del agente social y el conocimiento de dicha lógica refuerzan esta imagen y constituyen un recurso que se pone explícitamente en juego en esta parte del relato.

Pero el enfrentamiento no puede ser descrito solamente con la fría lógica del estratega. No se trata de un parte de guerra, sino de un relato producido para un diario, es decir, para un destinatario no militar. Por lo tanto, resultará útil para el agente presentarlo en términos de un conflicto entre fuerzas morales bien diferenciadas: de un lado, un sistema corrupto, con sus defensores, identificados como “usurpadores del poder” y como “banda de asesinos”; del otro “todo el pueblo”, “todos los habitantes válidos” y los revolucionarios, convencidos de su acción y encabezando el movimiento. A estos últimos, por asumir el enfrenta-

⁷ E. Verón (1987) identifica de este modo aquellas entidades discursivas, de capital importancia en el discurso político, que construyen un colectivo más abarcador que el “nosotros” de los enunciadores y que difícilmente admiten la fragmentación.

miento en defensa de un bien superior, la Patria, les corresponden el atributo de la valentía y el espíritu de sacrificio:

El automóvil en que me encontraba fue acribillado a balazos, cayendo herido a mi lado mi amigo Raúl Zimmermann, cuya sangre cubrió mi uniforme. Los valientes cadetes del Colegio Militar hicieron frente a la acechanza ante el Congreso, y la Escuela de Comunicaciones, en Callao y Córdoba.

El carácter dramático que adquiere aquí el relato, con la imagen de la sangre —elemento sacrificial por excelencia— del compañero herido derramada sobre el uniforme, informa sobre el costo asumido por el grupo revolucionario al emprender la defensa de la Patria. Imágenes de este tipo resultan frecuentes en las narraciones que construyen la historia de una nación, sobre todo en sus hitos fundacionales. Y es que existen varios elementos que nos permiten sostener la hipótesis de que Urriburu intenta presentarse a sí mismo y a su movimiento a la cabeza de una refundación de la Argentina. Ante todo, su impugnación del sistema democrático de partidos, tal como lo entendía la constitución vigente, al que considera no sólo inadecuado para nuestras sociedades, sino también la causa estructural de la decadencia moral del país. La Revolución de Septiembre debía sentar las bases, a través de una reforma constitucional, de una nueva organización política y moral de la nación. Resulta coherente, entonces, que en el relato se deslicen ciertos rasgos frecuentemente asociados a la epopeya: los atributos que refuerzan la imagen del líder conductor, su entrega y sacrificio por una causa superior, el acompañamiento de personalidades ejemplares que también ponen en juego su vida por la misma causa, la recurrencia a contenidos religiosos y, sobre todo, el propósito liberador y refundador de la acción.

La estrategia discursiva desplegada por el General Urriburu, hasta aquí, puede reconstruirse en la siguiente secuencia: constatación de un estado de situación (negativo y peligroso) que todos advierten y nadie discute; aparición de un grupo, encolumnado detrás de un líder, que conoce tanto las causas como la solución adecuada a tal situación y está dispuesto a intervenir en tal sentido; descripción de los móviles que impulsan la acción de los protagonistas de uno y otro bando y, finalmente, presentación del carácter sacrificial de la acción, como costo asumido en procura de un bien superior. Sin embargo, en la vida política moderna —y aún en aquellos movimientos que cuestionan de un modo u otro la validez de los principios democráticos, como en este caso— quien aspire a la conducción de un Estado no puede prescindir, al menos por mucho tiempo, del

apoyo de la ciudadanía. En otras palabras, resulta necesario incorporar la adhesión del ciudadano común a la causa revolucionaria para consagrar la legitimidad del movimiento:

Ese día fue el delirio patriótico en la Ciudad. Embanderada espontáneamente, lanzó a las Avenidas y a la Plaza de Mayo, puede decirse que todos los habitantes válidos. Es imposible calcular el número de ciudadanos que escucharon nuestra palabra en ese acto. Era todo el pueblo.

Nuevamente, aquí, la utilización de un *meta-colectivo singular* (el pueblo) que excluye la disidencia o la fragmentación de la ciudadanía. Y aún así, la imagen es reforzada con una enumeración de las partes de esa totalidad:

Esta marcha fue un verdadero paseo triunfal. En el mismo pueblo de San Martín, y en los suburbios de Buenos Aires, el pueblo nos esperaba para aplaudirnos y arrojarnos flores. Ancianos, mujeres, niños y obreros que salían de sus fábricas, hombres de todas las clases sociales, manifestaban estruendosamente su adhesión a la causa de la Revolución.

Si la irrupción del irigoyenismo había modificado en algo el mapa político de la Argentina de principios de siglo, esto tenía indudablemente que ver con la relación entre Estado y sociedad civil. Por primera vez los sectores medios y populares encuentran explícito reconocimiento en un partido que, gracias a la Ley Sáenz Peña, lograba la conducción del Poder Ejecutivo. En la dimensión simbólica de la vida política, podríamos decir, esto no sólo generó un efecto de identidad en gran parte del electorado, sino también cierta conciencia de su gravitación —en tanto mayoría— en las decisiones sobre los destinos del país. En este sentido, resultaba todavía claro el contraste entre una forma de organización política que sólo admitía en la conducción del estado a una elite (la vigente desde 1880 hasta 1916) y las nuevas fronteras de participación que delineaba el proceso de democratización abierto formalmente con la mencionada ley. Esta nueva situación, indefectiblemente, impone significativas condiciones al discurso político, aún al sostenido, como decíamos anteriormente, por un grupo que cuestiona los principios de la organización democrática. Dicho de otro modo, no es posible ya ignorar la presencia política de los sectores que constituyen la mayoría del electorado.

En estas condiciones, Uriburu incorpora dicha presencia de dos formas diferentes, pero con efectos complementarios. Por un lado, pone detrás de sí y de su movimiento a la totalidad: “todo el pueblo”. De este modo, la revolución de septiembre cuenta con la legitimidad necesaria proveniente del apoyo de la ciudadanía,

más allá de (y consolidando) la legitimidad proveniente de la necesidad moral y patriótica que también invoca. Pero al enumerar los componentes de esa totalidad, borra (enunciando) estratégicamente las identidades dispersas en la sociedad civil. Ancianos, mujeres, niños y obreros son colectivos que responden a diferentes criterios de segmentación: edad, género y ocupación. De este modo, el mensaje que se comunica diferencia estas colectividades para tornarlas, en realidad, indiferenciadas en el apoyo al movimiento golpista. Por supuesto, la elección del colectivo “obrerros” para hacer referencia a un segmento de la gama posible de ocupaciones no resulta azarosa: se trata del sector social que compone el apoyo más importante del partido radical. Por lo cual, el enunciado cristaliza la estrategia de disolver una de las identidades protagonistas de la conflictividad social, colocándola a la par de otras identidades poco o nada problemáticas para la vida política de la época y uniéndola junto a éstas dentro del colectivo “pueblo”.

Finalmente, no puede soslayarse el matiz religioso que adquiere el relato de la entrada de Uriburu y sus hombres en la Capital Federal. Esta es presentada como “paseo triunfal”, donde “el pueblo nos esperaba para aplaudirnos y arrojarnos flores”. La imagen del líder entrando en la ciudad capital —símbolo geográfico del poder de gobierno— con un pueblo en espera que lo recibe arrojando flores tiene claras reminiscencias mesiánicas y cristológicas, al hacer tácita referencia a la entrada de Jesús en Jerusalén. Se trata de una intervención salvadora, que la gente aguarda y recibe con alegría. No será la última vez que Uriburu recurra a esta conocida imagen bíblica. Algunos meses después, en declaraciones al diario *La Razón*, y frente a las presiones de distintos sectores en favor de un pronto llamado a elecciones, sostendrá:

Lo que quiero evitar es que haya necesidad de hacer otra revolución para arrojar de nuevo a los “mercaderes del templo” (Uriburu, 1933: 126).⁸

La referencia al relato del evangelio no sólo es un posible indicador de la gran influencia de las posiciones católicas antiliberales en las filas del uriburismo (Buchrucker, 1999), sino que, desde el punto de vista del agente social, ofrece un marco interpretativo para dotar de un claro sentido a la revolución de 1930: un pueblo oprimido por una clase corrupta, la espera de un líder liberador, la acogida fervorosa ante su aparición y la inevitable confrontación con quienes, hasta

⁸ Declaraciones al diario *La Razón*, 21 de julio de 1931.

ese momento, ejercen de manera perversa el poder. El enunciador, entonces, es definido también por su intervención salvadora, y su relación con el pueblo es tan transparente como espontánea: éste lo aguarda y lo recibe con alegría.

CONSIDERACIONES FINALES

Entender la práctica discursiva en términos de opciones estratégicas implica, justamente, reconocer la existencia de una variedad —no ilimitada— de prácticas alternativas presentes como posibilidad para el sujeto social. De este modo, corroborar la hipótesis de que existe una coherencia (Costa y Mozejko, 2001) entre las opciones tomadas y el lugar ocupado por el agente es uno de los objetivos de nuestra indagación. La construcción del enunciador constituye un aspecto clave de estas opciones, en la medida en que presenta, con mayor o menor éxito, un sujeto “apto para” determinado tipo de intervención:

La autodefinición del yo se apoya, principalmente, en la construcción de una competencia específica: necesita mostrarse como quien maneja adecuadamente el recurso eficiente en la relación (Costa y Mozejko, 2001).

Uriburu no siempre optó por asumir una identidad tan explícitamente militar como en el relato que hemos analizado. Pocos meses después, cuando tuvo que solicitar el apoyo del electorado a fin de legitimar su actuación mediante el sufragio, la estrategia discursiva desplegada presentará un enunciador mucho más cercano a la figura de ciudadano, con escasas o nulas referencias al mundo militar. Durante su breve período de gobierno, en realidad, Uriburu alternó en su práctica discursiva la utilización de ambas figuras de enunciadores, en función del momento y del destinatario de sus mensajes. El enunciador ciudadano aparece cuando procura el consentimiento de la población a su proyecto, mostrándose dispuesto al debate y aceptando, en cierta forma, la lógica democrática. El militar, fundamentalmente, cuando su legitimidad resulta seriamente cuestionada,⁹ y recurre a la lógica de la fuerza.

⁹ En abril de 1931, en contra de las expectativas de Uriburu y de su gabinete, el radicalismo triunfa ampliamente en las elecciones de la Provincia de Buenos Aires, programadas por el mismo gobierno. Los resultados son anulados por decreto y suspendidos los comicios en las provincias de Santa Fe y Córdoba. En julio de ese mismo año, el Coronel Pomar encabeza una rebelión, rápidamente sofocada, en contra del gobierno. En ambos casos, Uriburu reacciona afirmando el carácter “revolucionario” de su gobierno (es decir, no sometido a la lógica democrática) y su firme disposición a continuar con su proyecto.

La crisis política que estalla en 1930, como hemos señalado, coloca en el horizonte de posibilidades la intervención de las Fuerzas Armadas en el poder ejecutivo nacional. En este escenario, los recursos y la trayectoria del agente social Uriburu cobran un nuevo valor, al ser considerados como necesarios y pertinentes, por parte de determinados sectores, para quien debía encabezar un alzamiento contra el orden constitucional. De este modo, un momentáneo alineamiento de fuerzas sociales y políticas permite al general retirado tomar la iniciativa y desplazar a Yrigoyen de la presidencia. Y si fue en gran medida su identidad militar la que hizo posible su arribo al gobierno, resulta coherente que la misma sea mantenida y gestionada explícitamente como recurso, mientras mantenga su valor, en la práctica discursiva del agente social. Más aún teniendo en cuenta que el relato analizado tiene como destinatarios a los lectores de un país vecino que, desde hacía ya algunos años, transitaba la experiencia de un gobierno militar, en un contexto regional signado por la aparición de modelos políticos reactivos al sistema democrático y de fuerte contenido autoritario.

El proyecto político del General Uriburu naufragó rápidamente. Muchos elementos de su estrategia discursiva, sin embargo, sobrevivieron, reapareciendo en los diferentes tipos de intervención que sostuvieron las Fuerzas Armadas durante más de medio siglo en la vida política argentina.

BIBLIOGRAFÍA

Angenot, Marc (1998), *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*. Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Córdoba.

Ansaldi, Waldo (1993), “¿Un caso de nomenclaturas equivocadas? Los partidos políticos después de la ley Sáenz Peña. 1916 – 1930”, en *Argentina en la paz de dos guerras. 1914 – 1945*. Buenos Aires: Biblos.

Baily, Samuel (1985), *Movimiento obrero, nacionalismo y política en la Argentina*. Buenos Aires: Hyspamérica.

Béjar, M. (1983), *Uriburu y Justo: el auge conservador (1930 – 1935)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Botana, Natalio (1985), *El orden conservador*. Buenos Aires: Hyspamérica.

Bourdieu, Pierre (1985), *Qué significa hablar*. Madrid: Akal.

— (1990), *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.

— (1999), *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

Buchrucker, Cristián (1999), *Nacionalismo y peronismo. La argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*. Buenos Aires: Sudamericana.

Costa, Ricardo y Mozejko, Danuta (2001), *El discurso como práctica*. Rosario: Homo Sapiens.

Finchelstein, Federico (2002), *Fascismo, liturgia e imaginario. El mito del general Uriburu y la Argentina nacionalista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (1998), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

— (1999), *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquest.

— (1999), *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

Girbal-Blacha, Noemí (2001), *Estado, sociedad y economía en la Argentina (1930-1997)*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Goffman, Erving (1997), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Greimas, A. y Courtés, J. (1982), *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.

Halperín Donghi, Tulio (2000), *Vida y muerte de la República Verdadera (1910-1930)*. Buenos Aires: Ariel.

— (2003), *La Argentina y la tormenta del mundo. Ideas e ideologías entre 1930 y 1945*. Buenos Aires: Siglo XXI.

— (2004), *La República imposible (1930-1945)*. Buenos Aires: Ariel.

Ibarguren, Carlos (1955), *La historia que he vivido*. Buenos Aires: Peuser.

Mozejko, Danuta y Costa, Ricardo (2002). *Lugares del decir. Competencia social y estrategias discursivas*. Rosario: Homo Sapiens.

Potash, Robert (1985), *El Ejército y la Política en la Argentina*. Tomo I. Buenos Aires: Hyspamérica.

Rock, David (1977), *El radicalismo argentino, 1890 – 1930*. Buenos Aires: Amorrortu.

— (1993), *Argentina autoritaria: los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*. Buenos Aires: Ariel.

Rouquié, Alain (1981), *Poder militar y sociedad política en la Argentina*. Tomo I. Buenos Aires: Emecé.

Sábato, Jorge (1991), *La clase dominante en la Argentina moderna*. Buenos Aires: CISEA-Imago Mundi.

Tato, María Inés (2004), *Viento de Fronda*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Uriburu, Alberto (1933), *La palabra del General Uriburu*. Buenos Aires: Roldán.

Verón, Eliseo (1980), “Discurso, poder, poder del discurso”, en *Anais du Primeiro Coloquio de Semiótica*. San Pablo-Río de Janeiro: Loyola-PUC.

— (1987), “La palabra adversativa”, en *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos* (AAVV). Buenos Aires: Hachette.

— (1998), *La semiosis social*. Barcelona: Gedisa.

VVAA (2001), *Crisis económica, avance del estado e incertidumbre política (1930-1943)*, en colección “Nueva Historia Argentina”, Tomo VII. Buenos Aires: Sudamericana.

— (2001), *La derecha argentina. Nacionalistas, neoliberales, militares y clericales*. Buenos Aires: B Argentina SA.

BRASILIA Y EL IMAGINARIO BRASILEÑO

MÁRCIO SERGIO BATISTA SILVEIRA DE OLIVEIRA

Al analizar la construcción de Brasilia, lo que de inicio sorprende es menos la plausibilidad de los argumentos constructores y nacionalistas empleados por el gobierno de Juscelino Kubitschek de Oliveira¹ (1956-1961), que su recurrencia en la trayectoria del pensamiento social brasileño (Oliveira, 1994; 1997). Con todo, las dimensiones social, económica y política que este proyecto alcanzó se tornaron poco a poco cruciales. No sólo internamente, sino también en la imagen exterior del país.² Este hecho es realmente notable, sobre todo cuando se sabe que el proyecto de transferencia de la capital de la Ciudad de Río de Janeiro para una ciudad que sería construida en una de las regiones menos pobladas y desarrolladas del Brasil de entonces, ni siquiera figuraba en el programa de gobierno de JK cuando inició sus campañas rumbo a la presidencia. ¿Cómo y por qué, entonces, JK decidió abrazar una causa tan espinosa como la transferencia de la capital, siendo que él fue nombrado bajo el estado de sitio poco más de un año después del trágico suicidio del entonces presidente Getulio Vargas, ocurrido en agosto de 1954? ¿Cómo y por qué habría logrado éxito, no sólo por permanecer en el poder durante todo su mandato, sino también por transferir el poder a un candidato de la oposición, ya cuando Brasilia estaba transformada en capital, en enero de 1961?

La promesa de transferir la capital de Brasil de la ciudad de Río de Janeiro para el altiplano central (región central del país) surgió inusitadamente durante el primer comicio electoral de la campaña presidencial de JK, realizado el día 4 de abril de 1955, en la pequeña ciudad de Jataí (estado de Goiás). La selección de una longinqua ciudad del interior para iniciar la campaña presidencial fue sugerencia de un antiguo colega de los tiempos de la facultad radicado en la región. JK la aceptó revelando su interés en no dar publicidad excesiva a su campaña, porque pretendía observar las reacciones de los sectores que trabajaban contra

¹ En adelante abreviamos como JK.

² La ciudad de Brasilia mereció larga aprobación de la opinión pública, según datos del IBOPE (1960) pero también fue objeto de exposiciones en numerosos países tales como Estados Unidos de América, Francia, Alemania y Japón, entre otros.

su candidatura. En éste como en otros comicios que serían realizados, JK afirmaría alto y fuerte que respetaría la Constitución en caso de ser electo. En un momento de perturbación del orden institucional (entre el suicidio de Vargas y la toma de posición de JK, Brasil conocería tres presidentes), más que una frase de efecto, esta promesa sonaba como compromiso democrático del candidato. Pero en Jataí ocurrió lo inesperado. En un hábito que marcaría su campaña, JK, al cerrar el discurso que se hiciera breve, en función de la pequeña audiencia, abrió al público el derecho de intervenir y hacer preguntas. Quebrando el silencio, el diputado José Feliciano, anfitrión, presentó rápidas reivindicaciones del sector agropecuario. Fue seguidamente a éste que surgió la inesperada cuestión sobre el cambio de la capital (Tamani, 2003: 81-87). Veamos como el propio JK, en sus memorias, relata este episodio:

Quando al terminar el discurso, indagué si alguien deseaba hacerme alguna pregunta, un popular se adelantó y me interpelló: “Ya que el señor se declara dispuesto a cumplir integralmente la Constitución, deseaba saber si irá a poner en práctica aquel dispositivo de la Carta Magna que determina la transferencia de la capital de la República para el Altiplano goiano?”

La pregunta era, en realidad, embarazosa. Desde que fui candidato a la presidencia había organizado, con la cooperación de un equipo de técnicos, un programa de Gobierno que iría a realizar una vez electo. Se trataba del Plan de Metas, que englobaba todos los sectores de las actividades del país. Sin embargo, en ninguna de las 30 metas había referencia alguna al cambio de la capital. Desde mucho tiempo atrás, ya me había habituado a ver en el mapa de Brasil aquel rectángulo colorido, señalando el local del futuro Distrito Federal. La idea siempre me parecía utópica, irrealista (Oliveira, vol. 2).

La idea siempre le pareció *utópica, irrealista*, al propio JK. Con todo, en otro libro de memorias (Oliveira, 1975: 7), JK declararía que “...como todas las grandes iniciativas, Brasilia nació de casi nada.” Es un hecho que ya electo presidente, en noviembre de 1955, cuando el lanzamiento del plan de gobierno “Directrices Generales del Plan Nacional de Desarrollo”, JK aún afirmaría que la transferencia de la capital era un “problema de una generación”. ¿Cómo entonces creer que esta idea (“problema de una generación” en noviembre de 1955), pudo galvanizar tanto esfuerzo e interés de JK apenas algunos meses después? ¿Cómo explicar el apoyo que ella acabaría por lograr en diversos sectores de la sociedad? En fin, ¿cómo explicar que JK haya perseguido con tanto empeño esta idea al punto de transformarla en su obra predilecta y de inaugurarla en *four de force* explícito cuando le fue sugerido tantas veces que apenas diese inicio al proceso de transferencia? Se destacan aquí algunas de las cuestiones que justificaron este trabajo. Comprender los cómo y los por qué de Brasilia es comprender el imaginario que ella revela.

El primer contacto de JK —y también de Israel Pinheiro—³ con la región de Brasilia ocurrió durante la primera visita realizada, aun en 1956. Fue Ernesto Silva, (ex - secretario de la Comisión de Localización de la Nueva Capital, 1951-53, ex - presidente de la Comisión de Planificación de la Construcción y Cambio de la Capital Federal, 1956, el futuro director de NOVAPAC) quien, con la ayuda de un mapa, explicó a JK, durante el trayecto de avión de la Ciudad de Río de Janeiro para el Altiplano Central, todos los trabajos que los gobiernos anteriores ya habían realizado en pro del cambio (Silva, 1987: 73).

No obstante, gracias a Brasilia se inició, sin que se sepa exactamente cómo, el reconocimiento y el rescate de las raíces de la nación, olvidadas por la mirada y por los modismos costeros de las principales ciudades del país, siempre dirigidas hacia el exterior. Igualmente, una ciudad en el interior —aquel interior abandonado, despoblado y subdesarrollado— sugería una nación a la búsqueda de su esencia y de los fundamentos de su propia nacionalidad. Brasilia comenzó a apuntar hacia la posibilidad de desarrollo social y económico de toda una extensa región, incluyendo todas las localidades que se encontraban a lo largo de las carreteras que serían construidas para conectar la capital a los cuatro cantos del país. Además, apuntó hacia el esfuerzo de sustentar el desarrollo industrial y energético, más allá de los empleos directos e indirectos que serían creados. El efecto multiplicador de Brasilia sobre la economía del país comenzó así a parecer inmenso e incalculable.

La limitación del acceso al concurso público que escogería el proyecto urbano de la ciudad a las empresas de ingeniería y de arquitectura brasileñas reafirmó la capacidad científica y técnica local y reforzó el carácter nacionalista de una obra destinada a ser el mayor cantero de obras de Brasil y, por consiguiente, un excelente negocio para la clase empresarial.

Brasilia fue lastrada por el antiguo deseo de interiorización de la capital que, surgido aun en el colonial siglo XVIII, consiguió sobrevivir durante los períodos monárquico y republicano. En este largo período, todos aquéllos que defendieron la tesis de la interiorización insistieron sobre la importancia de la ocupación de los “inmensos vacíos” del interior del país y de la seguridad de la capital del litoral. El cambio de la capital habría sido lastrado, aun cuando directamente inspirado en un sueño de un padre italiano (Juan Bosco) que vivió en Turim en

³ Brazo derecho de JK durante todo el proceso de construcción, fue el presidente de la Compañía de Urbanización de la Nueva Capital (NOCAPAC) creada por el gobierno de JK, cuyo objetivo era centralizar todo lo que estuviera relacionado con la ciudad.

el siglo XIX y a quien sería dedicada una capilla en la futura capital, según el cual una nueva civilización nacería en determinada latitud de la América del Sur.

Brasília contó en fin con la propia personalidad de JK. De hecho, innumerables son los testimonios que atribuyen al entonces presidente de la República el primer entusiasmo, el papel de recaudador de fondos, la función de gerente de obras, la figura de hábil político y tenaz emprendedor, el principal artífice; en una palabra, el gran responsable por la primera y también por la última palabra sobre la transferencia de la capital y sobre la construcción de Brasília.

No obstante la fuerza de los argumentos mencionados arriba, ninguno era conocido cuando la presentación de la idea de transferir la capital en 1955. Pero el hecho principal es que el proceso de transferencia de la capital y de la construcción de la ciudad de Brasília fue una obra tan gigantesca para aquel Brasil agrario y poco desarrollado de inicios de los años cincuenta —construir, a más de 1000 km de los centros más desarrollados e industrializados del país y una de las regiones de menor densidad poblacional, una ciudad moderna cuya función sería abrigar las funciones de capital— que aun hoy se puede preguntar no solo cómo el gobierno de JK consiguió realizarlo en el corto espacio de su mandato presidencial, o sea, entre 1956 y 1960, sino también cómo consiguió presentarlo y justificarlo a la nación.

Estudiosos han tratado la decisión de construir Brasília y el proceso de transferencia de la capital bajo diversos ángulos. Skidmore (1978) afirma que la construcción de Brasília se inscribe en el interior del “programa de metas” del gobierno JK. Resalta que el proyecto de transferencia acabaría por tornarse la más importante pieza en el juego de estabilidad política y de crecimiento económico, consolidando una alianza entre élites políticas y empresariales en el período comprendido entre 1955 y 1961. Afirma incluso que la nueva capital era presentada tanto como un símbolo de confianza en el gran destino del país como un instrumento que posibilitaba identificar los tradicionales problemas brasileños desde un ángulo nuevo. Benavides (1976), Cardoso (1978), Coelho (1986) y Maranhão (1986) concordaban con la tesis de Skidmore (1978), aunque los tres últimos insistan en el papel preponderante que la ideología nacional desarrollista —presente tanto en el origen como en el fin del proceso de construcción de Brasília— tuvo en el proceso de legitimación del capitalismo monopolista del Estado brasileño bajo la dirección de una alianza entre las élites políticas y empresariales. Dicho de forma inversa, la transferencia de la capital se vincula al proyecto de consolidación de un capitalismo monopolista en Brasil, este último explicando la propia construcción de la nueva ciudad.

Analizando la ciudad en términos políticos y urbanísticos, Bizca (1985) se refiere a Brasilia como una ciudad autoritaria, fruto de un Estado autoritario, uniendo en un mismo análisis la influencia del período dictatorial, responsable de la consolidación política de la nueva capital, con los principios modernistas definidos por Le Corbusier en su “Carta de Atenas”. En este mismo registro, Houston (1989: 84-92) argumenta que el proyecto de Brasilia, fruto de una utopía modernista, habría consolidado la máxima, según la cual el espacio urbano podría moldar los destinos de la sociedad. Es enfático cuando afirma que la selección de los presupuestos arquitectónicos modernistas provocó que el proyecto de Brasilia sobrepujase los intereses políticos–económicos desarrollistas, transformándolos en variable de la dimensión arquitectónica. De esa forma, Brasilia no era apenas un proyecto urbano, sino, sobre todo, un proyecto de desarrollo y un modelo a ser seguido por la sociedad brasileña. Resalta, en fin, que esta utopía modernista, místicamente desplazada de la realidad ambiente, sería responsable incluso por los diversos niveles de estratificación socio–espacial que la ciudad conoce desde los tiempos de la construcción hasta los días de hoy.

Vesentini (1986) habla en una obra geopolítica autoritaria, cuya dimensión básica sería la posesión del *hinterland* brasileño como factor para la afirmación de un proyecto de seguridad y de soberanía nacional generado en las contiendas militares a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Espejo (1984), aunque concordando con la tesis de la geopolítica, prioriza menos la dimensión política que la dimensión moral del proyecto de transferencia. Partiendo de un análisis en el cual procuró relacionar la tradición positivista de las fuerzas armadas brasileñas a la presencia, en el seno del gobierno JK, de algunos militares relacionados al *kardecismo*, afirma haber una correspondencia entre seguridad nacional, extensión territorial y potencialidades económicas (variable geopolítica) y “las prerrogativas de una influencia moral sobre el continente”.

En resumen, estas tesis surgidas entre los años 1970 y 1980 insisten en la existencia de factores determinantes —sean ligados a la esfera del Estado, al capitalismo monopolista, a las élites político–empresariales dominantes, a la geopolítica militar o aun a las tesis urbanísticas modernistas— para la comprensión del proyecto del proceso de construcción de Brasilia.

Con todo, fueron los años 1990 aquellos que más lanzaron luz sobre los orígenes de Brasilia. En el campo del urbanismo, Cardoso (1996:107) está en desacuerdo en parte con la importancia dada a las cuestiones económicas. Afirma que “a principios Brasilia, parece un cuerpo extraño dentro de un conjunto de objetivos

estrictamente económicos del Plan de Metas”. Enfatiza que la ciudad acabaría por desempeñar una “función simbólica” dentro de la política nacional–desarrollista, resolviendo, tal vez, su inicial situación de extrañeza en relación con las “metas tan económicas”.

En el campo de la sociología, Silva (1977) inscribe el proyecto de construcción de Brasilia dentro de la paradigmática relación entre modernidad y periferia, no sin localizarlo, con un carácter inédito dentro del movimiento pionero de la marcha para el interior, rescatando la enorme importancia que el estado de Goiás y los goianos tuvieron, tanto en el proceso de consolidación del sitio de la nueva capital, como en aquella de sustento político de Brasilia en el Congreso Nacional. Ya en el campo de la Historia, Moreira (1998), en su tesis de doctorado transformada en libro, defiende la idea de que Brasilia es fruto de un conjunto de circunstancias históricas, sociales, ideológicas y políticas bastante complejas y no excluyentes. Procurando relacionar el mayor número de variables sociales (sean ellas de orden político, económico, cultural o ideológico), apunta que en Brasilia no hay un factor determinante. A título de ilustración, Moreira (1998) afirma que el proyecto de Brasilia era tanto nacionalista, cuando se apoyaba en la ideología nacional-desarrollista, cuanto ruralista, cuando rescataba la famosa “Marcha para el oeste” del nuevo Estado getulista. La autora concluye así que el éxito de la transferencia fue fruto de circunstancias variadas que se suman, indicando que los orígenes de Brasilia deben ser analizados sin apriorismos.

Aun en el registro de los estudios históricos, Lopes (1996), en su tesis de doctorado también transformada en libro, afirma que comprender Brasilia es develar el “enigma de la esfinge”, i.e., considerar que el proyecto de Brasilia, corriendo sobre “la ascensión industrial paulista y la decadencia económica de la vieja capital”, balanceó positivamente diversos intereses y grupos sociales, atrajo la simpatía de intelectuales de izquierda y de derecha, en un análisis que se aproxima bastante a la precedente tesis de Moreira.

Lopes (1996) y Losada (1998), haciendo interactuar un gran número de variables (de orden político, económico, cultural o ideológico), defienden que en Brasilia lo que determina en última instancia, o el factor primordial, no existe. Esto es simplemente porque existen tantos factores que se torna difícil, si no imposible, jerarquizarlos. En este *mix* de factores residiría el “éxito” de la contienda.

No obstante, cuando el gobierno de JK lanzó su proyecto, la idea de transferir la capital para una ciudad a ser construida causó un gran y negativo impacto. Israel Pinheiro afirma que tres preguntas fueron incansablemente repetidas en

el momento inicial y durante la construcción: ¿por qué cambiar la capital tan precipitadamente? ¿Brasilia era responsable de la inflación? ¿Brasilia estaría lista el día de la inauguración? En el decir de muchos, era realmente un absurdo, un capricho o simplemente un proyecto condenado al fracaso. De hecho, tanto en la sociedad como en el Parlamento, y esto durante todo el período de la construcción, fueron tantos los que trabajaron contra Brasilia, utilizando argumentos de peso tales como la corrupción y el personalismo (Carlos Lacerda), el costo y la inflación (Eugenio Gudín), la falta de oportunidades y la imposibilidad técnica (Gustavo Corção), entre otros, que hasta hoy guardan un cierto misterio sobre las razones del éxito de JK.

Consciente de las innumerables dificultades durante el período de edificación de la ciudad, el gobierno de JK presentó Brasilia como un hecho destinado a marcar definitivamente la historia de Brasil —pues al final se trataba de construir una ciudad que debería tornarse la nueva y definitiva capital de Brasil—. Brasilia pasó a ser la manera más rápida y eficaz de desarrollar el interior, de modernizar e integrar el país, en fin, de corregir y reordenar el curso de nuestra historia, en un proceso posteriormente titulado “la construcción de un nuevo Brasil”.

No obstante, ¿sería verdadero decir que el Brasil de esta primera mitad de la década de 1950 era una nación así tan subdesarrollada, tan inexistente al punto que fuera posible al gobierno hablar de la construcción de un “nuevo Brasil”? Imaginando que así fuese, ¿no habría otras maneras de desarrollar el país? ¿El destino de aquel Brasil estaba realmente ligado a la transferencia de la sede del poder de la República? ¿Habría sido realmente necesario construir toda una ciudad para transferir la capital? ¿No habría sido más sensato, económico y políticamente más viable aprovechar alguna ciudad ya existente? Se puede responder negativamente a las tres primeras preguntas y positivamente a la última, adicionar a esto la oposición al “proyecto cambiante” y concluir que, de hecho, Brasilia no debería haber existido. Pero Brasilia, aquella que no debería haber existido, ahí está aun cuando en la época de la inauguración continuase siendo un inmenso cantero de obras, realidad que se prolongó por toda la década de 1960. En relación con el día 21 de abril de 1960, no resta duda: la ciudad había sido más simbólica que físicamente inaugurada.

Pasadas algunas décadas de la inauguración, tal vez sea más fácil comprender a Brasilia y lo que ella significa para el imaginario brasileño. El propio JK en sus memorias nos ofrece excelentes argumentos sobre ello. La ciudad de Brasilia se tornó sociológicamente más explicable en la medida en que fue más estudiada. Pero regresando a los tiempos de la construcción, cabe aún preguntar

cuándo fueron elaborados los poderosos argumentos que legitimaron el proceso de transferencia. ¿Cómo el gobierno de JK consiguió llevar adelante su proyecto en un régimen democrático y en medio de tantas críticas? ¿Cómo logró éxito y cómo tantos, poco a poco, consiguieron valerse de Brasilia para sus propios fines? Éstas son las cuestiones que creemos insuficientemente respondidas por todos los análisis presentados. Se trata, por tanto, de nuestro punto de partida.

Los argumentos “cambistas” desarrollados por el gobierno de JK fueron conquistando paulatinamente el apoyo popular, intelectual, económico, político y militar durante el período que va desde el inicio de la construcción hasta la inauguración, porque reverberaron positivamente en la imagen general que se tenía del Brasil de entonces. Un país discontinuo, sin conexiones terrestres; una nación falsamente agraria, adormecida en el arcaísmo de sus tradiciones rurales, una nación poco industrializada y cuya población estaba concentrada en las regiones litorales mientras que los poblados —tan brasileros y fundamentales a los ojos de Euclides da Cunha y de tantos otros— permanecían aislados y parcialmente conocidos. Se debía concluir, así, que la idea de construir Brasilia, de poblar y desarrollar la nación por entero —tal como fue presentada paulatinamente por el gobierno de JK— no era más que la respuesta justa para un análisis metódico de la realidad y que la construcción del “nuevo Brasil” no debería ser considerada apenas como uno más entre tantos eslóganes de la campaña y sí, una necesidad urgente y vital. Inmediatamente, un primer abordaje de algunos de los innumerables análisis sociopolíticos sobre la realidad nacional producidos a partir de la segunda mitad del siglo XIX, hace posible cuestionar las razones ventiladas por el gobierno para la construcción de la nueva capital⁴. Sintomático fue observar que JK no había sido el primero, ni tampoco había sido el único, en desear un “nuevo Brasil”. Al contrario, decir que Brasil no era una verdadera nación, desear y trabajar para construirla, era un análisis bastante corriente en la trayectoria del pensamiento social y político brasileño (Oliveira, 1994; 1997). Se trataba de un tipo de análisis que consideraba a Brasil, visto siempre de una manera general, como una nación en formación, sin pueblo, sin identidad, inacabada o incompleta.

El deseo de construir la nación, surgido en estos contextos, parecía asociarse menos a las estructuras de la lógica científica que a las estructuras de las narrativas místicas. Construir el Brasil, hacer del país una verdadera nación parecía

⁴ Nos queremos referir aquí a los análisis de carácter científico y/o político cuyo tema central gravitaba en torno de los temas “realidad nacional”, “cuestión nacional”, “identidad nacional” o “desarrollo nacional”

una especie de guía para la reflexión y para la acción; un punto de partida y no el acto final del análisis. En otras palabras, la asociación de las ideas nación sin *identidad/incompleta* y *Brasil construido* (*moderno, integrado, industrializado*), surgía no como la consecuencia de determinados análisis, y sí como su propia causa, desempeñando la función de un verdadero mito “modulador” de la historia brasileña,⁵ o sea, de una estructura que sustenta simbólicamente una determinada forma de pensar. A partir de ese mito “modulador”, la existencia de la nación brasileña y el diagnóstico de los graves problemas nacionales se transformarían y serían presentados siempre como “datos” sobre los cuales nada se puede oponer. Las diversas soluciones o las diversas propuestas (y/o proyectos nacionales) para solucionar los problemas nacionales eran distintos por representar los diversos grupos y contextos histórico-sociales en los cuales fueron producidos.

Con base en esta hipótesis, la voluntad de “construir el Brasil” manifestada por el gobierno de JK puede también ser considerada como una expresión de este mito. Un mito, o sea, una narrativa que agencia en su interior símbolos perennes y fundadores de la sociedad brasileña. Un mito que puede revelar aspectos esenciales del imaginario brasileño. Llamamos a esa narrativa la “narrativa mítica” —recordemos con Lévi-Strauss que todo mito es una narrativa— y construimos la noción de *Mito de la nación*,⁶ o sea, un mito que exprimiría el deseo de hacer a Brasil una (verdadera) nación o, simplemente, un mito que exprime la *búsqueda y/o la construcción de la nación*. Este mito, en su narrativa, estaría siempre agenciando simbólicamente al deseo de ser nación, presentándose socio-históricamente descompuesto en dos unidades o en dos *mitemas* (Lévi-Strauss, 1958: 233-236). En el primero de esos mitemas, el “no ser” de la nación, su carácter incompleto, sin identidad o pueblo, etc., momento en el cual son presentados

⁵ La idea del mito o de la narrativa mítica en cuanto elemento “modulador” de la trayectoria histórica es una de las principales tesis defendidas por Gilbert Durand. Véase Gilbert Durand, *Figures mythiques et visage de l'oeuvre*, donde léase “...es el mito que ‘hace’ el momento histórico, el alma de una época, de un siglo, de una edad de la vida. El mito es el módulo de la historia, no lo inverso” (1979: 31).

⁶ El concepto de “mito de la nación” deriva directamente de la apreciación que Gilbert Durand (1979) hace del concepto de mito definido por Lévi-Strauss y por Eliade. Del primero, Lévi-Strauss (1958: 232), Durand retoma el sentido de mito: “El mito es lenguaje, pero un lenguaje que trabaja en un nivel bastante elevado, y donde el sentido llega, para expresarse así, a desprenderse del fundamento lingüístico bajo el cual él comenzó a existir”. Así continúa el autor, “... El valor del mito se mantiene a pesar de la peor traducción.” De Eliade (1963: 17), Durand recupera el énfasis hecho sobre el carácter sagrado y verdadero del mito. En el marco de estos autores, Durand define mito “[...] Con un esbozo de racionalización, pues él utiliza el filo del discurso, en el cual los símbolos se transforman en palabras y los arquetipos en ideas.” Véase también Oliveira (1993: 57-136).

los hechos históricos que habrían llevado a Brasil (o al pueblo brasileño) a no formar su nación. Ya en el segundo, el “ser una nación a condición de...”, donde eran presentadas las condiciones (siempre actuales) gracias a las cuales Brasil (o el pueblo brasileño) lograría construir su nación. Concluyendo, se trataba de una narrativa yendo del “no ser de la nación” al “ser de una nación a condición de...”, formando así los dos tiempos de la noción del mito de la nación.

Definido ese mito común —el deseo de construir la nación— sería banal ver a intelectuales y políticos reivindicándose la responsabilidad en la realización de esta tarea.⁷ La lógica sería la siguiente. Luego diagnosticarán la existencia de la nación, crecían líderes políticos —de hecho, algunos de los intelectuales pararon realmente a la actividad política— y pasaban a las acciones sociales y/o a las acciones políticas correctivas y/o constructoras. En una palabra, de la inexistencia, se pasaba más o menos rápidamente a la búsqueda de la identidad y al deseo constructor de la nación. Obviamente, este Brasil idealizado debería ser el opuesto de la realidad circundante. En la casi totalidad de las oportunidades, el proyecto de la nación implicó la idea de un Brasil moderno, de un Brasil que rompiese con su pasado colonial y esclavista, y que se aproximase a los patrones económicos y sociales de desarrollo de las principales naciones del mundo. Invariablemente era siempre un país íntegro, consolidado y moderno, o sea, un país de verdad que surgía al final de los análisis sobre la cuestión nacional.

Pero si desear construir la nación era un mito, ¿por qué, a pesar de todo, el gobierno de JK quiso hacerlo a través de la construcción de una ciudad totalmente nueva, sobre todo ésta que debería ser la capital del país y en el corto período de su mandato? De hecho, como se ha visto, lo esperado era que la transferencia fuera olvidada o que ella fuese juzgada como una “solución” onerosa y vanidosa. Que una vez las obras iniciadas, las dificultades y las oposiciones llevasen la mejor parte y que las pocas obras concluidas se transformasen en ruinas o, en la mejor de las hipótesis, como dijeran algunos de la época, en una ciudad universitaria. Por tanto, para comprender las razones de Brasilia nos vimos obligados a alejarnos de las modernas interpretaciones sobre la ciudad y a retornar la trama social que surgió a partir del inicio de la construcción.

⁷ De hecho fue así, en relación con las generaciones de 1870, de 1922 (incluyendo a Gilberto Freire y Sérgio B. de Holanda), de 1937, de 1945 y finalmente en relación con la Generación de 1955, sobre todo en lo que tiene que ver con los intelectuales vinculados al Instituto Superior de Estudios Brasileños (ISEB). Sobre el que denomino “carácter constructor de la nación” presente en diversas generaciones de políticos e intelectuales, véase Pécaut (1990), Miceli (1981), Oliveira (1990) y Ortiz (1985).

El proceso de construcción de la ciudad-capital, debido a la amplitud de los deseos míticos y sociales engendrados, tal vez estuviese realmente destinado, en caso que fuese puesto en marcha, a ser un proyecto sin precedentes en la historia de Brasil.⁸ Pero es posible suponer que sin el poderoso aporte mítico de las imágenes de una nación inacabada a sustentar discursos y argumentos, no habría sido posible explicar con tanta propiedad la necesidad de Brasilia. La tesis es: los argumentos que explican Brasilia como fruto de una ideología nacional-desarrollista, como un proyecto geopolítico autoritario, de la necesidad de consolidación de un capitalismo monopolista, de la voluntad personal de JK, de la necesidad de interiorización de la capital o incluso de las intenciones socializantes y modernizantes del proyecto urbano, son creíbles, justamente porque permiten visualizar la necesidad de materialización de la propia nación brasileña presente al mismo tiempo en los planes simbólico y material. Dicho de otro modo, la nueva capital, a partir del momento en que fueron iniciados los trabajos de su construcción, acabaría por ser representada no sólo como una ciudad moderna, innovadora, necesaria, etc, sino también y sobre todo como una realización capaz de lanzar las bases de un país industrializado e integrado porque estos deseos (¿sueños?) lastran la historia del pensamiento social nacional, pudiendo así ser considerados elementos reveladores del imaginario brasileño. Estas representaciones se organizaron en torno a dos núcleos “El Brasil (aún) no es una nación, pues es un país subdesarrollado, no integrado...” y “El Brasil será una nación gracias al progreso y al desarrollo que serán provocados con la construcción de Brasilia”. Estos dos núcleos corresponden justamente a los dos mitemas de la noción de mito de la nación (“no ser de la nación” y “ser una nación gracias o a condición de...”).

El corazón del análisis es la comprensión de la construcción de Brasilia como una manifestación de la narrativa mítica de la construcción de la nación, lo que permite revelar un sentido del imaginario brasileiro siempre volcado hacia lo moderno y hacia lo futuro. La carencia modernista de la ciudad, el Brasil, “el embrión de los años 1950”, la *bossa nova* o el espíritu aventurero de estos “abanderados modernos”, el vacío demográfico de los poblados goianos, la cruz de la primera misa transportada para la región del altiplano, muchos fueron los factores que construyeron esta creencia en el nuevo Brasil kubitschekiano, en cuanto el mito de la nación se observaba a todo lo largo de la historia. Las referencias míticas camufladas detrás de esa búsqueda desenfrenada por la nación gravita-

⁸ Tal vez resida ahí la explicación para la imagen que se tiene aún hoy de la construcción de Brasilia. Una obra esencial para Brasil.

rían así en torno del mito prometedor, o sea, de una sociedad brasileña que viene procurando desesperadamente su modernidad y su mayoría como nación.

Los discursos y prácticas analizados nos llevaron a creer que el mito del recomienzo está en la base del mito de la nación. La construcción de Brasilia señaló un recomienzo o tal vez *el recomienzo*. La historia debería entonces tomar un nuevo rumbo, el país recomenzaría en esta nueva capital. JK repitió, hasta el agotamiento: “*antes y después de Brasilia. Así Brasil sería estudiado y comprendido.*” En ningún momento Brasilia fue llamada a evocar apenas otra capital. Al contrario, ella fue llamada a ser el trampolín para la conquista de la región amazónica, el comienzo de la colonización del Brasil central, la reunión por el interior de un Brasil definitivo e integrado. Brasilia inauguraría una nueva era de progreso económico y social. Un país desarrollado, industrializado, consciente de su importancia y orgulloso de su gran destino continental. Brasilia re-actualizó el mito de la nación, que a su vez re-actualiza el mito de la fundación. A través de esta lógica mítica se pretendió comprender por qué la ciudad puede ser legitimada contra todo y a pesar de todos.

El análisis mítico permitió, en fin, desnudar las razones ideológicas y colocar en nuevas bases la mitología progresista y el sentimiento de atraso tan comunes al pensamiento brasileño de ayer y hoy. Por eso, la tesis defendida tomó partido presentado a Brasilia como un mito no imaginario, o sea, como un mito en el interior del capital de imágenes y símbolos producidos por la sociedad brasilera a lo largo de su historia. Brasilia revela la eterna búsqueda del presente nuevo y moderno en el imaginario brasileño; tal vez, del propio imaginario latinoamericano.

BIBLIOGRAFÍA

Benevides, Maria V. de M. (1979), *O governo Kubitschek. Desenvolvimento econômico e estabilidade política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 3ª ed.

Bicca, Paulo (1985), “Brasília: mito e realidade”, in Paviani, Aldo (org.), *Brasília, ideologia e realidade. Espaço urbano em questão*. São Paulo: Projeto.

Cardoso, Adauto (1996), “O urbanismo de Lúcio Costa: contribuição brasileira ao concerto das nações”, in Pechman, R. & Ribeiro, L.C. de Q. (Org.). *Cidade, povo e nação. Gênese do urbanismo moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 53-78.

Cardoso, Miriam L. (1978), *Ideologia do desenvolvimento. Brasil: JK-JQ*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Coelho, Marcelo P. (1989), *Brasília e a ideologia nacional-desenvolvimentista*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, FFCLH, Universidade de São Paulo.

Costa, Lúcio (1991), “Brasília, cidade que inventei”, in *Relatório do Plano Piloto de Brasília*. Brasília: GDF.

— (1985), “Brasília Revisitada”, in *Brasília, 57-85. Do plano piloto ao Plano Piloto*. Brasília: Terracap/GDF.

Durand, Gilbert (1996), *Champs de l'imaginaire*. Grenoble: Ellug.

— (1979), *Figures mythiques et visage de l'oeuvre*. Paris: Berg International.

Eliade, Mircea (1963), *Aspects du mythe*, Paris: Gallimard.

Espejo, Arturo (1984), *Rationalité et formes d'occupation de l'espace: le projet de Brasília*, Paris: Anthropos.

Holston, James (1993), *A cidade modernista. Uma crítica de Brasília e sua utopia*. São Paulo: Cia das Letras.

- Ianni, Otávio (1992), *A idéia de Brasil moderno*. São Paulo: Brasiliense.
- Lévi-Strauss, Claude (1958), *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- (1957), *Tristes trópicos*. São Paulo: Ed. Anhembi.
- Lopes, Luís C. (1996), *Brasília. O enigma da esfinge. A construção e os bastidores do poder*. Porto Alegre/São Leopoldo: EdUFRGS/Ed UNISINOS.
- Maranhão, Ricardo (1986), “O Estado e a política “populista” no Brasil (1954-64)”, in Boris Fausto (sob a dir.), *O Brasil Republicano*. São Paulo: Difel, Tomo III, 3 volume, 2a ed, pp. 259-294.
- Miceli, Sérgio (1981), *Les intellectuels et le pouvoir au Brésil (1920-1945)*. Grenoble: PUG/MSH,
- Oliveira, Juscelino K. de (1981), *O governo Kubitschek*. São Paulo: Brasiliense.
- (1976), *Meu caminho para Brasília*. Rio de Janeiro: Bloch Editores, 3 vols.
- (1975), *Por que construí Brasília*. Rio de Janeiro: Bloch Editores.
- Oliveira, Lúcia L. de (1990), *A questão nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense.
- Oliveira, Márcio de (2005), *Brasília: o mito na trajetória da nação*. Brasília: Paralelo 15.
- (1993), *Étude sur l’imaginaire brésilien: le mythe de la nation et la ville de Brasília*. Paris: Tese de Doutorado, Université de Paris V.
- (1997). “Pensamento social brasileiro em perspectiva: trê(s) a(u)tores em cena”, in *Comunicação & Política*. Rio de Janeiro: Cebela, vol. IV, n. 3, nova série, set-dez, pp. 129-140.

— (1994), “Une mise en perspective historique du Mythe de la nation”, In *Cahiers du Brésil Contemporain*. Paris: MSH, n. 23/24, pp. 129-143.

Ortiz, Renato (1985), *Cultura Brasileira & Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense.

Pécaut, Daniel (1990), *Os intelectuais e a política no Brasil*. São Paulo: Ática.

Silva, Ernesto (1970), *História de Brasília*. Brasília: Ed de Brasília/INL.

— (1987), *Depoimentos - Programa de história oral*. Brasília: ArPDF.

Silva, Luiz S. D. da (1997), *A construção de Brasília. modernidade e periferia*. Goiânia: UFG.

Skidmore, Thomas (1978), *Brasil. De Getúlio a Castelo*: Rio de Janeiro: Paz e Terra, 6ª ed.

Tamanini, L. Fernando (2003), *Brasília. Memória da construção*. Brasília: Livraria Suspensa, 2 vols. 2ª ed.

Vesentini, José W. (1986), *A Capital da Geopolítica*, São Paulo: Ática.

NEO-PATRIMONIALISMO Y LEGITIMIDAD SIMBÓLICA

MARÍA GLORIA TROCELLO

LOS REGÍMENES NEOPATRIMONIALISTAS

Los regímenes patrimonialistas modernos son aquellos regímenes políticos formalmente democráticos, en los que una elite permanece en el gobierno llegando a concentrar importantes recursos de dominación que le permiten controlar no sólo los aparatos estatales sino gran parte de la sociedad civil. Oscar Oszlak (1982) utiliza el término para designar las situaciones contemporáneas en las que la dominación de un solo hombre necesita de funcionarios para ejercer la autoridad. También es usado en similar sentido por Guillermo O'Donnell (1989; 1997a; 1997b) para caracterizar los modos conductuales de las democracias delegativas. En estos regímenes, si bien las elecciones para cargos representativos existen y suelen ser competitivas, las prácticas políticas no tienen vocación universal (en tanto defensa de los intereses comunitarios) sino que responden a los intereses de grupos o sectores. Las relaciones con las clases subordinadas son clientelares y con las clases dominantes se basan en la entrega y obtención de prebendas. La división de poderes es una ficción toda vez que el poder legislativo y el judicial están ocupados por leales a quien gobierna el ejecutivo. Las modalidades estatales-patrimoniales generan conductas particularistas (*Ibidem*) reproduciendo una forma de cultura política.

La característica esencial de estos regímenes es que terminan adueñándose del Estado para hacer uso discrecional de sus recursos. A través de la ocupación del gobierno, y consecuentemente de los aparatos ideológicos del Estado (Althusser, 1969), se ejerce un tipo de violencia simbólica (Bourdieu, 1996) que permite legitimar prácticas clientelares, prebendarias y corruptas, pero siempre deben contar con legitimidad electoral, y convivir con las instituciones formales exigidas por el sistema jurídico (presidencialista republicano, monarquías parlamentarias, etc.). La obligación de cumplir ineludiblemente con requerimientos formales democráticos justifican utilizar el prefijo “neo”, toda vez que estos regímenes se tipifican con esta exigencia, no requerida por los modelos históricos weberianos.¹

¹ En este sentido, José Nun (1994) coincide con Gordon Allport, quien expresa “...que los científicos sociales nunca resuelven los problemas que se plantean; simplemente terminan por aburrirse de ellos”;

La denominación, entonces, de regímenes neopatrimonialistas obedece a que es ineludible la legitimidad electoral y el cumplimiento de formalidades y, en el caso de América Latina, este formato es el sistema republicano. La legitimidad electoral es consustancial a la democracia, sobre todo para sociedades que han vivido en su historia largos y traumáticos quiebres de la legalidad, y por ello es que se instala a nivel normativo el compromiso social de su preservación. Esa necesidad primera de legitimidad electoral podría ocupar el lugar de la “santidad de las ordenaciones” de los modos de legitimación tradicional (Weber, 1974: 180-181). La “dominación tradicional” es la que según la tipología weberiana sostiene los regímenes patrimonialistas. Ella descansa en la santidad de las ordenaciones y poderes de mando heredados de tiempos lejanos, y las órdenes del dominio se legitiman por la tradición y por el libre arbitrio del señor. Se conjugan dos elementos, el reconocimiento de la tradición y la aceptación de la persona del señor (*Ibidem*). El señor de estos tiempos puede formalmente ser cualquier ciudadano, pero debe llenar el requisito de haber sido elegido por el voto popular. No se debe obedecer a disposiciones estatuidas, sino a la persona llamada por la tradición o por el soberano tradicionalmente determinado (*Ídem.*: 180). Un simple ejercicio de reemplazo de términos ayudaría a reciclar los conceptos weberianos: si el soberano es el pueblo, la persona “llamada”, ungida por el voto, sólo debe responder frente a él. El veredicto popular es el principio central de legitimación (Trocello, 1998b).

CULTURA POLÍTICA Y PRODUCCIÓN DE SUJETOS

La cultura —en tanto campo de producción del sentido— es el espacio social donde se realizan los procesos de subjetivación política. La cultura política de una sociedad histórica debe pensarse como un subcampo del campo del poder donde el campo político se superpone con el de la cultura (Trocello, 2004). Su capital en juego es el sentido y las estrategias de los actores se enfocarán a lograr el control de los recursos ideológicos para así justificar las relaciones de domi-

para luego reflexionar y aclarar que “...precisamente por eso, es casi inevitable que los mismos problemas regresen después de un tiempo, a veces precedidos por la partícula **neo**”. Cuando se habla de retorno a lo conocido, seguramente se está hablando de patrimonialismo, populismo, clientelismo, cesarismo, prebendalismo, etc.; en general, de las prácticas que producen la disolución del espacio público en los espacios (o intereses) privados de los que ejercen la dominación política. El prefijo “neo” es también usado en la doctrina italiana, donde el “neopatrimonialismo” se asocia a la idea de apropiación de los grupos económicos que aprovechan prebendariamente las estructuras del Estado (Sapelli, 1998).

nación. Si un régimen político adopta una forma patrimonialista reproducirá una cultura política centrada en prácticas particularistas. Las modalidades estatales—patrimoniales establecen relaciones sociales culturales que operan en el ámbito de la subjetividad. En consecuencia, sus prácticas particularistas deben verse como un aprendizaje especial cuyo elemento productor debe buscarse en los esquemas mentales de percepción, apreciación, evaluación de la realidad que constituyen el *habitus*² en este caso, el *habitus político particularista*.

Para comprender el amplio espectro de posiciones de sujetos, y los *habitus* que generan los regímenes patrimonialistas, seguiremos una clasificación de tipos de ciudadanos que Thomas Janoski (1998) expone en su libro *Ciudadanía y Sociedad Civil: una estructura de derechos y obligaciones en los regímenes liberales, tradicionales y socialdemócratas*.

Creo importante, antes de llegar a la clasificación, aclarar cuál es el concepto de ciudadanía que expone Janoski —al que se adhiere—, y que se define como: “La ciudadanía es una calidad de miembro pasivo y activo de los individuos en un Estado Nación, con ciertos derechos y obligaciones universales a un nivel específico de igualdad” (1998: 9).

Esta definición conlleva algunos elementos constituyentes que merecen una reflexión, toda vez que serán utilizados para interpretar la cultura política generada en los regímenes patrimonialistas:

- a) La ciudadanía supone ser miembro de un Estado Nación.
- b) Ese miembro puede ser activo o pasivo, lo que supone en la primera situación, la participación en las decisiones que incluyen capacidades presentes y futuras de influencia política, quedando el calificativo de pasivo para la titularidad de los derechos. Cabe aclarar que cuando adherimos a la idea de que la subjetivación política se da en una república con el ciudadano actor. Ahora bien, el hecho de que el ciudadano sea pasivo o incluso inactivo no supone negarle el derecho ser activo, sino que queda en el ámbito del individuo actuar o no; las acciones operan en la esfera de las conductas. En tal sentido, en los patrimonialismos estamos en regímenes formalmente republicanos, por lo que la clasificación es pertinente. Lo que no puede obviarse es reconocer que este sujeto pueda estar condicionado estructuralmente para no ser activo, lo que no significa que le esté vedado serlo, como sería el caso de los regímenes autoritarios.
- c) Los derechos de ciudadanía son derechos universales proclamados dentro de la ley e implementados por todos los ciudadanos, y no informales, no proclamados o particularistas. La ciudadanía supone la existencia de un espacio público que asegure mediante sistemas formales

² Como bien remarca Alicia Gutiérrez: “Son principios evaluativos de las posibilidades y limitaciones objetivas, incorporadas al agente por esas mismas condiciones objetivas, a lo largo de una trayectoria individual, que es una variante estructural de una trayectoria de clase. Son productos de un sentido práctico, que funcionan en la práctica y que tienden a pensar el mundo ‘tal cual es’, como ‘yendo de suyo’, a aceptarlo más que a intentar modificarlo” (Gutiérrez, 1997).

(ley) la posibilidad del ejercicio de los derechos.

d) La ciudadanía finalmente es una condición de *igualdad*, con derechos y obligaciones que deben ser balanceados dentro de ciertos límites de carácter procedimental.

Dentro de este concepto Janoski configura su propuesta de categorías de ciudadanía y, siguiendo a Esping-Andersen (1993), va a analizar a la ciudadanía considerando tres perspectivas en la teoría política y tres *regímenes sociales* —liberal, tradicional y socialdemócrata—. En segundo lugar, le va a otorgar un lugar primordial a las *obligaciones* en tanto una visión en equilibrio con los derechos. En tercer lugar, ese balance de derechos y obligaciones debe ponderarse en dos *tipos de intercambio*: restringido y generalizado. Y finalmente, enfocándose en lo micro-social, analiza dos tipos de *racionalidad* —egoísta y altruista.

Para comprender las diversas constituciones de sujeto que resultan, nos centramos en los conceptos de intercambio generalizado y restringidos en relación con los de conducta egoísta y altruista. La conducta egoísta (*self-interested*) tiene lugar en el corto plazo, y tiende al bienestar material; se enfoca en la persona individual y las relaciones sociales se basan en la mutua reciprocidad. Esta conducta se da en el ámbito del intercambio restringido. La conducta egoísta es de la lógica particularista toda vez que privilegia el interés individual y el cortoplacismo. Es la conducta que culturalmente promueven los patrimonialismos. Por el contrario, la conducta altruista (*other-interested*) tiene lugar en el mediano y largo plazo, se focaliza en el bienestar espiritual o material, pero apuntando a los intereses sociales o de grupo, sin reciprocidad directa; esto conlleva a que las relaciones sociales participen de un intercambio generalizado que incluye la reciprocidad unívoca. Dado que estos intercambios toman un largo tiempo en completarse y los beneficios no están disponibles, tienden a ser más cercanos a la conducta altruista que a la egoísta. El modelo republicano participa de estas características, ya que la virtud cívica supone una conducta altruista y sus modos de participación favorecen los intercambios generalizados.

Janoski construye una tipología de siete tipos de ciudadanos —que es de utilidad para analizar cualquier régimen político— integrando concepciones de intercambio generalizado y restringido dentro de un contexto de motivación social activa o pasiva y posiciones de lealtad u oposición.

VALOR DE PARTICIPACIÓN – CONFIANZA			
Posición de Acción- Conducta	Lealtad (Racionalidad Valorativa)	Apatía/egoísmo (Racionalidad Instrumental)	Oposición (Racionalidad Valorativa)
Activo (ciudadano participante)	1. Ciudadano Incorporado	2a. Ciudadano Oportunista	3. Ciudadano Activo
Pasivo (ciudadano sujeto)	4. Ciudadano deferente	2b. Ciudadano Oportunista 6a. Ciudadano Marginal	5. Ciudadano Cínico
Inactivo (ciudadanos abandonados y alienados)	7a. Lealtad Fatalista	6b. Ciudadano Marginal	7b. Oposición Fatalista

El valor de la *participación–confianza* se refiere a la aceptación de los valores del régimen político dominante, la cual varía desde la *lealtad* hasta la *apatía* y la *alienación*, entendida esta última por Janoski como un sentido muy acotado de oposición y sentimiento de no formar parte o estar de acuerdo con algo. La *confianza* es una dimensión que permite reconocer a los ciudadanos identificados con el régimen, o sea, los incorporados y deferentes mientras que los activistas y los cínicos se oponen a él. Los ciudadanos oportunistas no valoran la participación y sienten apatía aunque el régimen se ocupe de ellos y los beneficie; por ello su movilidad dependerá de la obtención de sus intereses y pasarán de la categoría activa a la pasiva acorde con esa situación. En igual sentido operan los ciudadanos marginales, sólo que su situación de abandono les impide conocer las oportunidades que les permitan salir de la inactividad. La *posición de acción* se refiere a la *conducta* que varía desde la participación activa, o la sujeción deferente y dominación inactiva o incapacidad. La actividad ciudadana transita desde una participación mínima a una extensa. Enfocándonos en los derechos políticos, iría desde ninguna actividad, votar, relacionarse con un representante, participar en campaña, hasta postularse como candidato.

Las conductas que propician los regímenes patrimonialistas se encuentran en la primera columna —como en todo régimen— pero los resultados, su cultura política, llevarán a que predominen las conductas de la segunda fila, pues es la pasividad la consecuencia de los modos de las interpelaciones discursivas.

LA CIUDADANÍA EN UN RÉGIMEN NEOPATRIMONIALISTA³

Inmediatamente procederé a trabajar con la siguiente metodología: se exponen primero las características del tipo presentado por Janoski y posteriormente se reflexiona respecto de cada categoría en relación con el régimen neopatrimonialista.

1. CIUDADANO INCORPORADO

El ciudadano incorporado es parte del régimen y tiende hacia el intercambio generalizado; forma parte de la elite o siente que es parte de ella. Participa activamente en el gobierno o el partido identificándose con sus metas e intereses. Cuando debe relacionarse con otros políticos, especialmente de la oposición, la modalidad de intercambio será muy restringida.

EN UN RÉGIMEN NEOPATRIMONIALISTA

Los ciudadanos incorporados son aquellos que adhieren abiertamente al régimen, siendo los más fácilmente identificables aquellos que forman parte de la elite que rodea al “señor”, y le permanecen fieles. En realidad la elite es un grupo pequeño atado por cuestiones familiares o amiguismo y que recibe constantemente prebendas. Para comprender mejor a este grupo merece tenerse en cuenta las reflexiones que sobre el concepto de elite elaboran Mosca y Pareto y sobre los que María de los Ángeles Yannuzzi sintetiza frente al interrogante de cuáles serían las cualidades de la élite y cómo se determinarían:

³ El objeto de análisis empírico es el régimen político que gobierna en la Provincia de San Luis de la República Argentina en el período gobernado por Adolfo Rodríguez Saá (1983-2001). Se trata del único caso en Argentina de permanencia ininterrumpida de un gobernador por dieciocho años (fue reelecto cuatro oportunidades), con mayorías agravadas (dos tercios) en el Poder Legislativo que le permiten el control de las decisiones. Esto es, se trata de un régimen en donde existe un alto grado de concentración de poder en la figura de un líder de un partido dominante, que controla ininterrumpidamente los poderes del Estado; condiciones que permiten, pues, caracterizarlo como un “estudio de caso ejemplar”. Como estudio de caso, su pretensión es formular hipótesis, con la intención de generalizar proposiciones teóricas, no garantizar su validez para otros casos o poblaciones diferentes. Se trata, pues, de un ejercicio de inducción analítica, no de generalización estadística (Yin, 1994: 10). Tiene, pues, la pretensión de explicar que cada caso supone la reproducción de la misma regla, ahora bien, para ese y no otros casos (Navarro, 1999: 22). Por tanto el criterio de selección ha sido de carácter instrumental, esto es, orientado por la propuesta teórica (no por su representatividad estadística) en tanto que “caso ejemplar”. La metodología de análisis se ha basado en técnicas cualitativas de entrevista en profundidad y grupos de discusión. Para reconstrucción simbólica del imaginario social se procede, además, a efectuar análisis crítico del discurso (Vasilachis de Gialdino, 1997).

Cada sociedad, cada momento histórico determinan aquellas cualidades tenidas por relevantes y necesarias para sus dirigentes... Las cualidades, entonces, se determinan en cada caso particular según una media social...

¿Qué significa esto? Que las cualidades aceptadas por una sociedad como las necesarias para gobernar, no necesariamente serán cualidades que, desde un punto de vista personal, puedan ser consideradas como ética e intelectualmente superiores. En muchos casos se trata de cualidades que caen fuera de toda valoración ética o intelectual. Pero, al mismo tiempo, y como contracara de una misma moneda, las cualidades que en realidad posea una clase gobernante en concreto será, a su vez, indicativo del tipo de sociedad que dirige.

No se trata exactamente de que los miembros de la clase gobernante posean efectivamente esas cualidades. El punto fundamental, en realidad es que los gobernados crean que los miembros de la elite son poseedores de cualidades aceptadas como superiores (Yannuzzi, 1993: 17).

Dentro de estos ciudadanos también deben incluirse especialmente a los que forman la clase política y que siendo oficialistas u opositores practican las reglas del juego impuestas por quien lidera.

Acorde con las características de un régimen neopatrimonialista, las cualidades de esta elite están íntimamente vinculadas con su capacidad para patrimonializar bienes estatales y concentrar recursos de dominación. Un requisito esencial para poder detectarlos es la permanencia en el entorno del poder. Como la lógica particularista está asociada a procesos de intercambio restringido, el interés individual primará sobre el general y por ello muchos de quienes formaron por largo tiempo parte del círculo áulico, pasan a ser opositores acérrimos cuando dejan de recibir sus favores.

La lógica universal no forma parte de la cultura política, de allí que la falta de respuesta a los intereses particulares sea vista como ingratitud por parte de quienes entienden que el favor político es una modalidad de premio. Por lo expuesto es difícil diferenciar al ciudadano incorporado del oportunista exitoso en estos regímenes. No obstante, estos ciudadanos incorporados acumulan importantes recursos de dominación como consecuencia de la apropiación del capital estatal.

También forman parte de este grupo aquéllos que respetan las formalidades de selección impuestas por los que dominan el partido. Como la lógica prebendaria domina los cargos partidarios son vistos también como premios a lealtades (y de hecho los son la mayoría de las veces). De igual modo, la lealtad es premiada en los escalones inferiores de la pirámide del poder mediante puestos públicos o posicionándose en lugares claves de la distribución clientelar de favores.

2. CIUDADANO ACTIVO

El ciudadano activo tiene una conducta signada por un alto grado de intercambio generalizado, participa en diversos tipos de actividades de la política y es solidario con sus grupos de pertenencia (partidos políticos, movimientos sociales, organizaciones de la sociedad civil). No necesariamente su actividad debe verse asociada con alguna ideología política, y cuando se manifiesta es porque predomina la idea de cambio. Tiende a ser opositor y suele estar en los extremos más radicales, en conflictos con las elites establecidas y ser vocero de problemas de las clases populares.

EN UN RÉGIMEN NEOPATRIMONIALISTA

Por ser la modalidad opuesta al patrimonialismo, este ciudadano es aquél cuyo comportamiento es republicano, por ello en este segmento se encuentran muchos de los opositores ideológicos al régimen patrimonialista. Son aquéllos que adhieren al sistema republicano entendiendo que las conductas deben ajustarse a la ley y a los principios éticos. Su comportamiento es similar al que Janoski describe, sólo que su acción suele verse trabada por una cultura política que favorece los intercambios restringidos, por lo que su comportamiento puede llegar a evaluarse como temerario.

Estos ciudadanos suelen encargarse de develar el discurso del cinismo republicano de los gobernantes, pues entienden que lo formal no puede quedar en la enunciación. Su discurso tiene un alto contenido ético-político y desacredita fuertemente el clientelismo y la manipulación populista. Muchos son ciudadanos educados que no participan de la política partidaria activa aunque se puedan identificar con algún partido.

Algunos participan en los partidos políticos, pero tarde o temprano suelen retirarse desilusionados del accionar partidario, muchos de los cuales abonan la vertiente de los ciudadanos cínicos. En este segmento debe ubicarse además a dirigentes políticos de partidos pequeños que se autotitulan de izquierda o centroizquierda de escasa o nula representación formal. En estos partidos participan los ciudadanos activos ayudando en campañas electorales y suelen ser candidatos con escasas posibilidades de éxito.

Los dominantes en el campo político cuentan con pocos ciudadanos incorporados mediante la lealtad y, por ello, tratarán de acercarse a todos los activos utilizando el oportunismo. Algunos bien intencionados que adhieren con su ac-

cionar a actividades organizadas por el gobierno, si no son cooptados, se retiran desilusionados y acrecientan la columna de los cínicos.

3. CIUDADANO DEFERENTE O RESPETUOSO

Este ciudadano es aquél que naturaliza la dominación sin analizar el contenido ideológico de su origen. Tiene fuerte pertenencia comunitaria y familiar pero evade las actividades políticas, que atribuye a las elites. Tiende hacia el intercambio generalizado y su intervención en tal sentido puede llegar a estar altamente ritualizado. El ciudadano deferente ejerce los roles de votar a petición de las autoridades dentro de los canales formales.

EN UN RÉGIMEN NEOPATRIMONIALISTA

El ciudadano deferente es un ciudadano buscado por los neopatrimonialismos. Afectivamente ligado a la comunidad, es fuertemente interpelado por el discurso identitario-comunitario. Es un actor social y un espectador que no resulta problemático y suele ser complaciente en la medida que no vea grandes transgresiones a los principios y las buenas costumbres.

Este tipo de ciudadano no suele diferenciar entre Gobierno y Estado, y naturaliza la dominación patrimonial en la medida que cuente con legitimidad formal. Recordemos que la larga permanencia en el gobierno es uno de los principales sustentos de esta naturalización. El deferente respeta las reglas del juego fijadas, por los que detentan el poder. Cumplir con sus deberes es su manera de aportar al bien común y por ello aprecia animosamente la eficiencia gubernamental. Es un “buen ciudadano” que trata de pagar los impuestos, va a los actos escolares, participa en fiestas públicas en donde el régimen proveerá múltiples acciones tendientes a reforzar su sentido de pertenencia, produciendo constantemente reenvíos simbólicos que producen la confusión entre régimen, partido gobernante y Estado.

4. CIUDADANO CÍNICO

Este tipo de ciudadano es similar al activo en cuanto a sus discursos e intereses pero no participa en política porque cree que es imposible producir cambios cualitativos. El ciudadano cínico percibe que deben darse intercambios generalizados pero entiende que su implementación es irrealizable. En consecuencia ter-

mina actuando en intercambios restringidos, su conducta es pasiva y su discurso es crítico e implacable con las políticas y el Estado.

EN UN RÉGIMEN NEOPATRIMONIALISTA

Los ciudadanos cínicos son la franja más importante de oposición al régimen patrimonialista. Cuentan con un discurso de alto contenido ético generalmente republicano, pero muchas veces también puede estar signado de un comunitarismo conservador, donde uno de sus ejes centrales es el descrédito de la actividad política a la que tachan de oportunismo. El desencanto es el sentimiento dominante de este segmento.

La cultura política marcada por la idea de conveniencia no permite visualizar la dimensión del bien público y por consiguiente no se transformará en un actor político, tal como demanda un régimen republicano. Proviene muchas veces de los ciudadanos activos desencantados y muchas veces detrás de su cinismo se esconde el temor a los controles celulares operados por los que adhieren al poder político.

Desnuda con su discurso al cinismo de los gobernantes pero no cree en la capacidad de ser modificado. Se siente parte de la comunidad cultural, sólo que no acepta su manipulación mediante acciones simbólicas por parte de los gobernantes. Suele detestar la movilización populista, a la que concibe como una artimaña gubernamental que denigra a las personas.

5. CIUDADANO OPORTUNISTA

El ciudadano oportunista está guiado por el intercambio restringido y sus expectativas son cortoplacistas. Toma decisiones racionales sobre intereses materiales y no participa en actividades políticas a no ser que afecten sus intereses. En general, la política y la ideología son poco interesantes para el ciudadano oportunista.

EN UN RÉGIMEN NEOPATRIMONIALISTA

Este es el ciudadano por antonomasia y suele representar acabadamente a la lógica particularista del patrimonialismo. El discurso neoliberal contribuyó mucho en tal sentido al imponer la lógica económica a las relaciones sociales. Pero su aprendizaje esencialmente deriva del sentido práctico que aprenden en la vida cotidiana y sobre todo como consecuencia de una cultura donde los actores políticos dominantes imponen las representaciones sociales.

Ampliamente subyugado por la lógica particularista, se lo identifica en múltiples espacios que van desde los amigos prebendarios del poder hasta los punteros de las redes clientelares. Los oportunistas activos reconocen rápidamente las reglas del juego. Recibir un favor puede significar armar o contener una red clientelar, asistir a los eventos organizados por el gobierno y aportar dinero o convocar a personas para la movilización demandada por el populismo. Debe ser fiscal o ir a votar por el régimen bajo pena de perder su prebenda. No puede manifestarse públicamente en contra de sus benefactores pues dejará de estar protegido. Cuando pierde sus prebendas pasa a la pasividad a esperar mejores oportunidades; no obstante, después de una larga espera, algunos abonan en el grupo de los cínicos.

6. CIUDADANO MARGINAL

La conducta de este ciudadano está orientada a la supervivencia y por ello sus intercambios son restringidos y orientados al muy corto plazo. El ciudadano marginal es indiferente a la política pues se siente expulsado por el sistema. Además no cuenta con recursos materiales ni simbólicos como para actuar políticamente. Dentro de esta categoría están las personas que viven en la exclusión social, inhábiles por desórdenes emocionales. Dado que se lo considera un factor de riesgo, el Estado siempre trata que el ciudadano marginal se encuentre en la posición 6a del cuadro, tratando de que no pase a la 6b. Es decir, que el ciudadano marginal sea un ciudadano pasivo, sujeto de las políticas del Estado, pero no fuera del sistema. Por ello tratará de reinsertarlo a través de la erogación de bienes o recursos para mantenerlo dentro del mercado.

EN UN RÉGIMEN NEOPATRIMONIALISTA

Este tipo de ciudadanos es el objeto de las políticas públicas clientelares y el abono de la movilización populista organizada. Cuando dejan la lógica del intercambio restringido y se guían por la lógica valorativa caen en el fatalismo. El accionar de las políticas sociales del clientelismo de Estado y las redes afectivas de contención clientelar los mantienen en el sistema transformándolos en fatalistas leales al régimen, que es donde ven la única oportunidad de supervivencia. Es en estos ciudadanos en los que las interpelaciones populistas suelen hacer

importante mella, pues se sienten parte del pueblo, y el clientelismo político les devuelve la dignidad simbólica de sentirse tenidos en cuenta. Se trata más que de un ciudadano en el sentido de subjetivación política de un súbdito cuya dependencia —material y simbólica— del régimen es absoluta. Propongo que veamos la diferencia entre el cliente y el súbdito como de grado, ya que éste por sus determinaciones estructurales no puede dejar de depender del Estado, en tanto que aquel puede tener otras formas de sostenimiento material a las que suma el aporte clientelar.

7. CIUDADANO FATALISTA

Janoski no elabora esta categoría que aparece como secundaria. Se trata de modos de acción guiados por valores en algunos ciudadanos marginales, debiendo mirarse si adhieran al régimen político o son opositores. No obstante de su uso de la categoría debe deducirse que el fatalismo resulta más de una situación estructural en la que el sujeto se encuentra sociohistóricamente situado y debe asociarse a la idea de inevitabilidad.

EN UN RÉGIMEN NEOPATRIMONIALISTA

Los regímenes patrimonialistas tratan de que el fatalismo se cargue afectivamente produciendo lealtad. La interpelación de sentido de pertenencia al partido del líder y el refuerzo de sentimientos e incluso resentimientos de clase son las constantes discursivas que abrevan en un discurso de formato populista (Laclau, 2005) que asocia lo popular a los logros del régimen a partir de la labor desarrollada por el líder.

La naturalización de la pobreza consecuencia de la imposibilidad de contar con representaciones de dignidad ciudadana, lleva a que no pueden percibir sus derechos y, en consecuencia, se sientan afectivamente contenidos en redes clientelares. Para el fatalista leal la interpelación “pueblo” genera ficciones de ser parte del gobierno. Entiendo que en este segmento deben ubicarse los sujetos que responden a la lógica populista identificados como “hombre masa”. Como bien concluye María de los Ángeles Yannuzzi, los elitistas (Pareto, Mosca, Michel) fueron los que pusieron de manifiesto que:

Las masas, creyendo ingenuamente que eran ellas las que efectivamente gobernaban, no alcanzaban a percibir que, en realidad, estaban afianzando el poder de una minoría... que, una vez triunfante, las abandonaría sin más a su propia suerte (1993: 158).

Y cuando son abandonados existe el riesgo de percepción de la injusticia y la salida hacia el fatalismo opositor en donde el desencanto lleva a conductas políticamente paralizantes o que pueden cuajar en violencia anómica.

Seguidamente, y a modo de síntesis, aplicaré el cuadro de Janoski conforme las reflexiones realizadas para los ciudadanos de los regímenes patrimonialistas, al que sumaré las principales interpelaciones discursivas y las prácticas más importantes que los determinan estructuralmente:

VALOR DE PARTICIPACIÓN-CONFIANZA			
Posición de Acción - conducta	Lealtad Racionalidad Valorativa Interpelación en clave populista/ identitaria	Apatía/egoísmo Racionalidad Instrumental Construcción de sentido desde las prácticas particularistas	Oposición Racionalidad Valorativa Interpelación en clave republicana
Activo (ciudadano participante)	Ciudadano Incorporado Identificado con el régimen	Ciudadano Oportunista Beneficiario del prebendalismo	Ciudadano Activo Actor político
Pasivo (ciudadano sujeto)	Ciudadano deferente Identificado con los logros del gobierno en la comunidad	Ciudadano Oportunista Cliente Ciudadano Marginal Súbdito estatal incluido	Ciudadano Cínico Desencantado Político
Inactivo (ciudadanos abandonados y alienados)	Lealtad Fatalista Identificado con “el pueblo” Hombre masa	Ciudadano Marginal Súbdito estatal excluido	Oposición Fatalista Paralítico político o violento

Para la conformación de los *habitus*, en tanto “lo social hecho cuerpo” las determinaciones estructurales son lo más importante. No obstante, estas determinaciones pueden ser significadas de diversas maneras, y es allí donde se pone en funcionamiento la ideología cumpliendo su función de encubrimiento. Los modos de ocultar los sistemas de dominación y naturalizar el mundo social conforman los imaginarios sociales. Pero además es en estas matrices donde se constituyen los sujetos que responden de manera diversa a las determinaciones sociales, sin olvidar que éstas a su vez impactan de distinto modo debido a las determinaciones individuales de corte psicológico. Esta combinación de elementos

va a dar como frutos los disímiles tipos de sujetos que se acercarán a cada uno de los tipos planteados.

Como ya adelanté, por las características de los regímenes patrimonialistas tenderán a generar sujetos pasivos, atados afectivamente por sentidos de pertenencia identitaria, ya sea ésta con el régimen como con una comunidad cultural, o finalmente con el “pueblo” en tanto construcción discursiva lograda por los dominantes y que se identifica como “los más desprotegidos”. No obstante por sus prácticas particularistas, cuando no se generan ciudadanos leales estos regímenes se verán signados por la lógica del oportunismo político.

Dentro del segmento opositor los cínicos serán la mayoría. Con los muchos recursos de dominación que concentran los que dominan estos regímenes, tratarán de “comprar” a los activos y, en el caso de que no lo logren, aparecerán esos mismos recursos para desanimarlos, desacreditarlos o amedrentarlos.

REFLEXIÓN FINAL

Las instituciones republicanas —si funcionan— tenderán a la reproducción de una cultura política de ciudadanos activos. Por el contrario, en regímenes políticos neopatrimonialistas los sujetos asisten al peligro cotidiano de no percibir procesos de institucionalización de calidad democrática de formato republicano. Si no se internaliza la importancia de la institucionalidad formal se puede definir un buen gobierno sólo por hacer obras o entregar cosas. Si eso alcanza, se genera orgullo, sentido de pertenencia y lealtad. De entre los ciudadanos activos los leales utilizan los recursos estatales patrimonializados y resultan los más beneficiados, se trata de los ciudadanos incorporados al régimen. No obstante los más numerosos pertenecen a los ciudadanos pasivos deferentes —en las clases medias y altas—, y los marginales —en las clases bajas— que son contenidos en redes clientelares y sufren el fatalismo de la manipulación populista. Muchos perciben la distancia entre las reglas formales republicanas y las conductas particularistas pero creen que no es modificable; no tienen otra opción que el cinismo.

Además, la lógica particularista es la lógica de los intercambios restringidos, y el oportunismo estará siempre al acecho. El particularismo instaurado como práctica generará el oportunismo político como *habitus*. Pero estos modos conductuales necesitan también de cobertura simbólica. Será entonces el cinismo una actitud de los dominados, pues el oportunismo estará siempre encubierto

tras algún discurso ético. El discurso del oportunista será cínico, abrevando en el republicanismo, en el neoliberalismo e incluso en el comunitarismo para justificar el por qué aprovecha (o desea aprovechar) una oportunidad.

Por otra parte, existirá un gran número de desencantados que, conocedores de los principios de la institucionalidad republicana, pueden enunciarla, pero sus conductas quedan ancladas en el refugio de la privacidad. Son los ciudadanos del “*para qué... si no vale la pena*”. Serán cínicos los que dominan y subvierten la formalidad republicana, y todos los oportunistas que deseen justificar su accionar. Pero también los que enuncian la corrupción y no son actores portadores de un cambio; porque el republicano es un régimen que requiere del accionar en el espacio público. Las dificultades con las que se encuentran los que adhieren a la república generan un alto grado de cinismo, cuando no de fatalismo.

Estas formas del ejercicio de la violencia simbólica irán desarrollando un *habitus político*, una forma de actuar en el ámbito público. Más concretamente, frente al *habitus político* de tipo cívico —es decir, constituir ciudadanía consciente de la necesidad de participación para la construcción de un orden republicano—, se estaría dando lugar a un *habitus político* adaptado a un orden construido desde los dominantes, fundado en el oportunismo, el cinismo y la desconfianza.

Desnudar una cultura política es poner al descubierto las formas simbólicas legitimantes de un sistema de dominación. Las tecnologías de dominación ideológicas son las más buscadas para el sostén de la legitimidad. Si hay consenso se supone que funciona el control ideológico y en esa percepción de la realidad se van constituyendo los sujetos. Es así como los ciudadanos internalizan a las instituciones informales de los particularismos como la única opción de vida política. Los patrimonialismos suelen mostrar una importante capacidad de adaptación llegando incluso a convivir de manera bastante cómoda con los sistemas formales. La anemia republicana es un problema para analizar y que no puede obviarse cuando se trata de consolidar procesos democráticos en el cono Sur de América.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis (1969), *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bourdieu, P. (1996), “Espíritus De Estado”, en *Sociedad*, N° 8, Facultad de Ciencias Sociales. Buenos Aires: UBA.
- Esping-Andersen Gøsta (1993), *Los tres mundos del Estado Bienestar*, Valencia: Alfons el Magnanim.
- Gutiérrez, Alicia (1995), *Pierre Bourdieu. Las prácticas sociales*. Posadas: Universitaria-Universidad Nacional de Misiones.
- Janoski, Thomas (1998) *Citizenship and Civil Society: A Framework of Rights and Obligations in Liberal, Traditional and Social Democratic Regimes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1989), *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto (2005), *La razón Populista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Navarro Yañez, Clemente (1999), *El sesgo participativo*. Córdoba: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Num, José (1994), “Populismo, representación y menemismo”, en *Sociedad*, N° 5, Facultad de Ciencias Sociales. Buenos Aires: UBA.
- O’Donnell, Guillermo (1997a), “¿Democracia delegativa?”, en *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires: Paidós.
- (1997 b), “Otra institucionalización”, en *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires: Paidós.

Oszlak, Oscar (1980), “Políticas Públicas y Regímenes Políticos- Reflexiones a partir de algunas experiencias latinoamericanas”, en *Estudios Cedes*. Vol. 3. N° 2. Buenos Aires.

Sapelli, G. (1998), *Cleptocracia. El mecanismo único de la corrupción entre economía y política*. Buenos Aires: Losada..

Trocello, María Gloria (1998a), “La Identidad Colectiva y la Tentación Esencialista”, en *Kairós Revista de Temas Sociales*. N° 2. Universidad Nacional de San Luis.

— (1998b), “El discurso del régimen patrimonialista puntano”, en *Escenarios Alternativos*. Año 2 Vol. 3. Buenos Aires.

— (2004), “Cultura política y legitimidad simbólica en San Luis”, en *Revista Política y Gestión*, Volumen 7. Rosario: Homo Sapiens.

Vasilachis De Gialdino, Irene (1997), *La construcción de representaciones sociales. Discurso político y prensa escrita. Un análisis sociológico, jurídico y lingüístico*. Barcelona: Gedisa.

Verón, Eliseo (1987), *La semiósis social*. Buenos Aires: Gedisa.

Yin, R. K. (1994), *Application of case study research*. London: Sage.

Weber, Max (1974), *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Yannuzzi, María de los Ángeles (1993), *Intelectuales, masas y élites. Una aproximación a Mosca, Pareto y Michels*. Rosario: UNR Editora.

LA PROCESIÓN DEL MORRO DE LA CRUZ: SU CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA Y CONSECUENCIAS POLÍTICAS *

DANIEL F. DE BEM
MARCELO TADVALD

INTRODUCCIÓN

En una oportunidad, realizamos una investigación que indagó la imbricación existente entre la esfera política y la esfera religiosa dentro y fuera del “tiempo de la política”, como lo denominó Moacir Palmeira (2002). Por “tiempo de la política” se entiende el momento en que los fenómenos relacionados al campo político se encuentran en mayor evidencia para la sociedad. Los períodos electorales son aquellos momentos en que más claramente se despiertan los intereses de toda la sociedad por la política. Sin embargo, en otros momentos que han sido del “tiempo de la política” por excelencia podemos observar que las manifestaciones de esa naturaleza y el interés público por tales cuestiones se realizan en ocasiones particulares. Escándalos de corrupción entre parlamentarios, que reciben un gran aporte de los medios de comunicación, pueden ser percibidos como un ejemplo de ese presupuesto. Más allá de esas manifestaciones, podemos encontrar a la política presente en situaciones apriorísticamente no políticas, momentos en los cuales este campo posee reales posibilidades de actualizarse a partir de su asociación con otras instancias sociales.

En este estudio, nuestro abordaje se fundamentó en el análisis de una comunidad periférica de la ciudad de Porto Alegre (Río Grande del Sur, Brasil) conocida como Morro de la Cruz, y de la actuación de Aldacir Oliboni como diputado distrital del Partido de los Trabajadores (PT), en la campaña como candidato a la Cámara de Diputados en las elecciones de 2004 y su participación en un evento festivo y religioso. Dicha persona tiene, en su trayectoria personal y política, una relación intrínseca con tal comunidad.

Existe actualmente, en el ámbito de las ciencias sociales, una discusión acerca de la creciente secularización que caracteriza a la sociedad moderna. El debate

* Este texto es una versión ampliada y revisada del artículo publicado a finales del 2004 (De Bem y Tadvald, 2004).

pasa por los límites, divergencias y confluencias del campo político y del campo religioso. Las teorías que apuestan a la secularización apuntan hacia una creciente separación de estos campos, al contrario de otras que, por su parte, procuran demostrar que tales campos se encuentran, en realidad, conectados o dependientes uno de otro. Pueden al menos ser formados los dos por una misma lógica, o como concibe Patrick Michel (1997), por una misma “matriz común”, la *creencia*.

En esta ocasión, al reflejar tal debate, intentamos apenas comprender de qué manera la esfera religiosa asumió un papel importante en la historia social de esta región de la ciudad y, por consiguiente, contribuir a la trayectoria política de una persona ligada a esta comunidad.

Como bien señaló Renato Janine Ribeiro (2002), existe una cierta desconfianza en el imaginario brasileño, y posiblemente latinoamericano, en relación con el propio campo político, una verdadera *descreencia*. A partir de este presupuesto, el propio candidato —en cuanto *ser político*— tal vez pueda, al hacer uso de esta discursividad religiosa, agregar valor positivo a su imagen de político en su medio electoral. Este estudio quiere demostrar que no parece haber una real separación entre la esfera religiosa y la esfera política, al menos en lo que se refiere al ámbito político de las prácticas y de las representaciones de los sujetos.

LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA Y SOCIAL DE UNA IDENTIDAD

La trayectoria de Aldacir Oliboni demuestra cómo los fenómenos religiosos son apropiados directamente por la esfera política, y accionados por sus agentes, de forma no necesariamente maniqueísta, pero sí como categorías estructurantes de su propia vivencia, y por qué no decir, de su sobrevivencia política.

Aldacir Oliboni fue seminarista por la congregación de los Josefinos de Murialdo,² establecida en el Morro de la Cruz. Vive hasta hoy en las cercanías del Morro, conforme nos relató uno de sus principales líderes, el Padre Harry Jung (llamado en la comunidad Padre *An*). Después de haber salido del seminario, optó por la carrera de periodismo y vino a formarse en la Pontificia Universidad Católica de este estado brasileño (PUC/RS). Actualmente trabaja junto a la Asociación de los Funcionarios del Hospital San Lucas de la PUC/RS. Protagoniza, desde 1980, el papel de Jesucristo en la procesión del Morro de la Cruz. Desde

² Así son familiarmente conocidos los miembros de la Pía Sociedad de San José de Turín, fundada en 1873 por San Leonardo Murialdo, y destinada a la educación de niños y jóvenes con escasos recursos (Nota de la traductora, NT).

entonces realizó diversos trabajos comunitarios en la región. Una antigua colega suya de la facultad de inicios de 1980 nos confesó que Oliboni fue uno de los primeros en actuar voluntariamente en el Morro en una época en que había un descrédito muy grande en relación con esta comunidad. En sus palabras, "...cuando sólo había bandido o ladrón allá, Oliboni fue uno de los primeros en preocuparse por el lugar e intentar hacer alguna cosa por él".

En 2000 fue electo diputado distrital de Porto Alegre con 5188 votos. En 2002, concurrió a diputado estatal y sumó 18391 votos (10731 votos solamente en la ciudad de Porto Alegre), números insuficientes para ser electo. Concurrente a la reelección en 2004, fue nuevamente electo, ahora aumentando su sufragio 7051 votos. Su base electoral se constituyó, en gran parte, de la comunidad del Morro de la Cruz y de los servidores de Salud de la ciudad, especialmente de los servidores del Hospital San Lucas.

Además de esas bases electorales, conforme percibiéramos en sus proyectos, el diputado actúa en pro de la categoría de los artistas y artesanos de la ciudad. Según su propio material de divulgación y de campaña, focaliza su actuación en la cámara en las áreas de salud, derechos humanos y trabajo y renta, principalmente.

En el área de salud tiene una actuación bien marcada, aprobando proyectos relacionados con la donación de órganos (creación de la Semana Educativa para Concientización y Donación de Órganos de Porto Alegre), combate a la obesidad mórbida y al alcoholismo, y se encuentran en tramitación varios proyectos, como aquéllos relacionados con el uso de materiales químicos por trabajadores de salud, obligatoriedad de la ventilación en el transporte colectivo y la ampliación de la atención de urgencia para la zona sur de la ciudad, entre otros.

En el campo de los derechos humanos aprobó un proyecto que amplía el control estatal en relación con el trabajo infantil y aprobó también un proyecto que tiene como objetivo controlar el asedio moral en la administración pública municipal. Además de otros proyectos, destacamos también uno que pretende extender la recogida selectiva de basura en la capital.

Para el trabajo y los ingresos, aprobó la legalización de dos ferias populares en la ciudad y tramitó en la cámara otros proyectos de su autoría que pretenden la realización (o legalización de otras ferias) en Porto Alegre. Además, fue el responsable de la inclusión en el calendario de eventos sociales de la ciudad, del Vía Crucis del Morro de la Cruz, la fiesta y la procesión de Nuestra Señora de Lourdes y la fiesta de Santa Rita de Cássia.

El prestigio de Oliboni es fácilmente percibido dentro del Morro de la Cruz. En 2004, año de las elecciones municipales, difícilmente no nos encontraríamos

con algún material de campaña de este entonces candidato fijado en los postes de luz o pintado en los muros del barrio. En realidad percibimos que todos ellos contaban esencialmente con propagandas de candidatos del PT; todavía prevalecían las banderas del candidato Oliboni. La inserción del PT en esta comunidad se hace bastante presente. Oliboni en su primer mandato, además de haberse tornado vice líder del PT en la cámara, haber sido vice-presidente de la Comisión de Salud y Medio Ambiente, miembro de la mesa directora de la Cámara y presidente de la Comisión de Finanzas y Fondos, tal vez hayan contribuido de forma decisiva para que el Fondo Participativo propiciase la realización de diversas demandas del Morro de la Cruz. En la campaña de diputado para la reelección del 2004, circuló un material que divulgaba estas acciones y que presentaba fotos del diputado visitando la comunidad con el entonces prefecto petista João Verle.

No por casualidad, el comité central de la campaña del candidato se situaba en la avenida que bordea las entradas para el Morro. Llamamos la atención hacia estos aspectos, pues entendemos que ellos representan la inserción del diputado en esta comunidad. Inexorablemente, tal inserción resulta también de su actuación en la procesión que en el año corriente ya se constituye en su vigésima quinta en el papel principal. De acuerdo con el Padre Harry: “Él que es el gran actor”.

De hecho, el trabajo de representar el personaje principal de determinada narrativa que, conforme veremos, posee una importancia pertinaz para tal comunidad, pero que también es un papel que le toca a cualquier individuo de la religión cristiana, debe propiciar júbilo, gratificación y fama, además de reforzar una serie de lazos que tal individuo pueda tener con la comunidad en cuestión. Podemos pensar en la cuestión de “comunidad de sentido”, conforme sugirió Bronislaw Baczko (1985), o sea, en que ciertos grupos pueden compartir en el imaginario una serie de códigos y símbolos que les hacen sentido y que son apropiados positiva o negativamente. En esta comunidad de sentido, nos parece imperioso anotar que toda esta discursividad religiosa, por cuestiones históricas y también materiales, debe estar apropiada imagéticamente de una manera que consagra valor de derecho y de hecho a todo y cualquier agente que de estos códigos haga uso. Pragmáticamente, tal fenómeno ocurre en torno de la figura de Aldacir Oliboni —del actor, del miembro de la comunidad y del político.

No queremos aquí aludir al éxito electoral de Oliboni, al uso existente en su campaña de una discursividad religiosa. Otros tantos factores se suman a tal éxito en las urnas. No obstante, resaltamos que en esta comunidad de sentido llamada de Morro de la Cruz, su actuación en el evento cultural más importante de esta región

(en la procesión como Jesús desde hace más de veinte años) y su trabajo en y por la comunidad le agregan un valor positivo que seguramente se refleja en las urnas. De esta forma, podemos verificar una inversión en la construcción de un capital político, relativo a una especie de economía simbólica en la cual la reiteración de su papel de Jesucristo en la procesión permite que se infle su estatus político.

De acuerdo con Danièle Hervieu-Léger (1997), la creencia política parece establecerse dentro de una irreductible tensión con la creencia religiosa. Tal tensión, que sería característica de la modernidad política, se desdobra entre el polo más tradicional de la sociedad y el polo más “moderno” de ésta. Cuando entrevistamos por primera vez al Padre Harry, él procuró todo el tiempo desvincular el campo religioso del campo político. En ciertos momentos, cuando discutía sobre la figura de Aldacir Oliboni, al mismo tiempo que ratificaba y prestigiaba la actuación del diputado en la comunidad, procuraba incesantemente desvincular su figura de la Iglesia, aunque Oliboni fuera ex seminarista de su congregación. Aunque la figura de Oliboni posea una carga religiosa factible, el padre procuró desvincular el campo religioso del político, se mostró preocupado con la revitalización de la comunidad en torno de la procesión y admitió que éste también se trataba de un esfuerzo de Oliboni. Tales esfuerzos del diputado naturalmente son prestigiados por la parroquia. Presumimos de las palabras del Padre una disociación clara entre el *Oliboni político* (perteneciente al campo de la política y secularmente distanciado de la religión) y el *Oliboni religioso* (ex seminarista y representante de Jesús en la procesión), aunque reitera que *ambos* “Olibonis” pertenecen a aquella comunidad, cuando dice enunciados del tipo: “él es amigo nuestro”.

En realidad nos parece que la separación entre lo religioso y lo político se presenta en el plano del discurso, lo que es algo importante de ser reconocido. Al convidarnos a conocer el interior del santuario de San José del Murialdo, debido a nuestro interés por la representación del Vía Crucis a través de las fotografías del auto de Pascuas, el propio padre explica la dificultad general impuesta por esta comunidad de sentido (de la cual él también es parte integrante) para separar la persona (Oliboni) del personaje (Jesús), pues no nos invita a ver a *Jesús en el Vía Crucis*, sino a ver que “en el Vía Crucis aparece allá Oliboni”. De hecho, el espacio interno de la Iglesia está conformado por quince fotografías dispuestas en pedestales que narran el Vía Crucis. Evidentemente, en todas aparece la figura de Jesús/Oliboni. En la última estación/fotografía del Vía Crucis (“resucitado”) vemos la figura de Jesús/Oliboni resucitada con un micrófono en el puño, hablando para la multitud. Oliboni declaró cierta vez que esta celebración se trata de un “momento de reflexión e interiorización, (cuando) procuramos pasar un

mensaje de error” (*Jornal Correo del Pueblo*, 19/04/2004). El año 2003 antecedió a un año electoral. En la procesión del año (2005), en el final de la misma, Oliboni solamente resucitó y no habló al pueblo. Cuando dejábamos la procesión, presenciamos el diálogo de dos moradores del Morro de la Cruz que llamaban la atención sobre este hecho, pues decían: “este año él ni habló nada...”, a lo que el otro respondió “también este año no hay elecciones”.

La integración religioso/político se presenta de diversas maneras. No por casualidad, descubrimos con asesores de diputados de la cámara municipal que el sobrenombre del diputado Oliboni en la misma es justamente el de “Jesucristo”. Solamente a través del rescate histórico del Morro de la Cruz es que podemos comprender a este personaje y a estos fenómenos sociales.

LA HISTORIA RELIGIOSA DEL MORRO DE LA CRUZ

El Morro de la Cruz es una región que se sitúa dentro del barrio Partenón, uno de los mayores de Porto Alegre. Se localiza en el margen de una de las principales avenidas de la ciudad (Ave Bento Gonçalves), próxima al Campus Central de la Pontificia Universidad Católica de este estado. Todo aquel que visite el lugar por primera vez podrá observar que se trata de una región bastante carente desde el punto de vista económico. Visualmente se percibe que, cuanto más arriba en el morro, más carente se torna la comunidad. Al entrar en contacto con la región, algunas impresiones que resaltan en la presentación visual del espacio nos permiten percibir ciertas categorías relacionadas con el imaginario existente, de manera general, sobre las comunidades carentes, como pobreza, violencia, segregación, etc. Éstas nos remitieron a un *ethos* de violencia peculiarmente proyectado para las periferias de las grandes ciudades brasileñas.

Históricamente, a finales del siglo XVIII toda esta región se resumía en una gran hacienda llamada San José. Con el paso de los años y deshecha la hacienda, la región quedó conocida como Morro de Guampa, debido a su apariencia. De acuerdo con la propia comunidad, ésta siempre fue una región desvalorizada, sin atractivos y considerada reducto de marginalidad. Conocedores de tales deficiencias, en 1954 la Orden Católica de los Josefinos de Murialdo se establece en la región al fundar la Parroquia San José de Murialdo.

El 20 de marzo de 1960 acontece el evento que iría a iniciar un nuevo capítulo en la historia de esta comunidad. Conforme nos relató el Padre Harry,

párroco de la región desde 1999, al término de la misión popular en la parroquia (un apostolado profundo abierto al público), se sintió la necesidad de hacer una procesión, “una penitencia bonita, una promesa”. En este día se cargó una cruz de eucalipto de catorce metros de altura, con brazos de cinco metros hasta lo alto del morro que domina la parroquia San José del Murialdo. Una de las personas presentes en la ocasión, al relatar el hecho, dijo a un periódico: “era mata de los dos lados, y la gente tenía que abrir el camino. El padre (Cornelio Tudesco) pedía que la gente rezase porque hacía mucho viento” (*Cero Hora*, 19/04/2003). Millares de personas comparecieron a la fiesta que hubo al final de la ceremonia. Este evento es hasta hoy bastante recordado y valorizado por la comunidad. Algunos, incluso, guardan lascas de esa primera cruz como reliquia sagrada. Debido a esta primera procesión, el antiguo Morro de Guampa cedió lugar al Morro de la Cruz. La positividad del lugar no se dio sólo en el nombre. De acuerdo con un material impreso divulgado en la iglesia, “con el nuevo nombre, hubo fuerza nueva para que los moradores intentaran hacer de la villa un lugar mejor para vivir” (*Periódico de la Parroquia Nueva Esperanza*, s/d).

En el lugar donde fue erigida la primera cruz actualmente se encuentra la Iglesia de la Santa Cruz (la tercera edificación en el lugar, antes de ser conocida por el nombre de Capilla del Morro de la Cruz) que hoy posee una enorme cruz de hierro adornada por una luz de neón azul y que puede ser vista desde varios puntos de la ciudad. A lo largo de los años la actividad de la congregación sólo se ve aumentar en aquella región. Hoy los Josefinos de Murialdo se hacen presentes de diversas maneras en la comunidad. Poseen ellos, además de las iglesias en la parte baja y alta del morro, su seminario, un colegio particular que agrega todos los años de formación, además de guarderías, centros comunitarios bajo su dirección (centro juvenil y centro profesional, etc.). Todo este complejo volcado para la comunidad se encuentra bajo la tutela de cuatro padres de la congregación, auxiliados por una compleja red de benefactores: monjas, seminaristas, voluntarios, etc. La presencia de estos religiosos en la región es tan grande, que desde la parte alta del morro se destacan, en el panorama de casas humildes, las edificaciones de la congregación.

Tal congregación es responsable directa por el evento de mayor importancia realizado por esta comunidad y, sin duda, este evento —la procesión— revitalizó la región. En las palabras de una moradora, debido a la procesión, hoy la comunidad cuenta con un mercado, farmacia, iluminación pública, agua, etc. Actualmente, se encuentra en la agenda cultural y religiosa de la ciudad y cuenta con el apoyo de la Secretaría Municipal de Cultura. La procesión es visitada, anualmente, por millares de personas, desde fieles, curiosos hasta turistas (el Padre Harry habla de años en los que comparecen hasta 25 mil personas). Aquéllo que comenzó como una despedida de una misión popular religiosa (ésta tal vez haya sido el primer acto que

valorizó a la región desde el punto de vista de la ciudad), para el año 2005, ya en su cuadragésimo quinta edición, la procesión ya congrega aspectos diversos de su sentido original, tradicional y religioso, más allá de su carácter más festivo.

No siempre fue así. En los inicios la procesión no poseía el carácter de acto teatral. Con el transcurso de la década de 1960 fue introducida la dramatización del Vía Crucis, los papeles entonces protagonizados por miembros de la comunidad. El papel principal de Jesucristo a partir de 1966 fue protagonizado por el morador Francisco Ébani quien, declaró, en reciente entrevista, su satisfacción por haber representado durante los catorce años de su actuación, con “cabellos y barba naturales” (*Cero Hora*, 19/04/2003). En 1980, Francisco Ébano pasó la cruz y la corona para otra persona ligada a la comunidad.

LA CONSTRUCCIÓN RELIGIOSA DE UN DISCURSO POLÍTICO

Etimológicamente, religión posee el sentido de religar. De cierto modo, buscamos comprender cuánto puede la religión revitalizar lo político, a través de un entendimiento crítico que no intente oponer los dos campos, y sí religarlos a partir de ciertas instancias sociales y simbólicas que les son comunes (Hervieu-Léger, 1987). Con el fin de mostrar este proceso, procuramos contextualizar y presentar una comunidad —Morro de la Cruz— que posee una fuerte vivencia religiosa y política a partir de un determinado evento —la procesión del Morro de la Cruz— y cómo tales elementos componen significativamente un conjunto simbólico que se devela en la trayectoria de un político. Sumado a eso, tanto la iconografía de la campaña del diputado Oliboni como otros aspectos relacionados, de cierta manera vienen a representar este fenómeno en su concreción.

Conforme nos referimos en la introducción, los estudios de R. J. Ribeiro (2002) dicen que, de manera general, la imagen del político en Brasil posee una carga muy negativa. La descreencia en el campo político parece conllevar un total desinterés de la mayor parte de la población por los políticos y por el quehacer político. El campo político parece estar separado del cotidiano social. Solamente en los períodos electorales, cuando el tiempo entra en su “tiempo”, él acaba necesariamente “parasitando otras áreas”, especialmente la religión. Si la política realmente posee intrínsecamente —por la descreencia en ella, por su aislamiento— un cierto poder esterilizador y, si por otro lado, la religión se puede tornar un verdadero “semillero de nuevas energías” (Ribeiro, 2002), no es de admirarse que el político tome prestado el lenguaje religioso con el fin de regocijarse (Michel, 1997).

A partir del material de campaña, podemos percibir la apropiación de este lenguaje religioso tanto de forma representacional como de forma iconográfica. La religión, de hecho, posee un peso muy grande en la política. Prueba de eso son los diversos estudios que discuten la inserción de lo religioso en lo político, por ejemplo, en lo que atañe a la participación de candidatos ligados a grupos religiosos y que evocan tales grupos en sus campañas —para eso, véase, por ejemplo, los estudios de Ari Pedro Oro (2001) sobre los candidatos religiosos en las elecciones de Porto Alegre del año 2000, de Andre Corten (1997) y de Michel Dodson (1997) sobre los pentecostales y la política en América Latina.

Si el campo político y, por consiguiente, la imagen del político son “negativos”, ¿qué estrategias podrían ser utilizadas para “positivar” tales esferas? Para R. J. Ribeiro (2002), el discurso de la autoafirmación en Brasil pasa por la moral. ¿Qué otra instancia sería más moralizante que la instancia religiosa? ¿Dónde más buscar subsidios positivos que revitalicen el desgastado discurso del campo político? Además del religioso, pueden ser utilizados atributos de otras áreas de la vida social, como la ecología, las luchas femeninas, las luchas étnicas (Ribeiro, 2002).

En lo que se refiere al material de campaña, percibimos la construcción de una iconografía y de una representación que aluden a la figura de Jesús, que por sí sola ya carga consigo casi todo un sentido moralizante positivador, a partir de categorías como justicia, seriedad, donación, humildad, fuerza, generosidad, serenidad, etcétera, además de poseer una fuerte representación simbólica implícita de carisma.

En gran parte de su propaganda electoral se hacen presentes diversos elementos que aluden a la religiosidad. La iconografía y la representación pueden ser tomadas como elementos que se mezclan en estos materiales. El logotipo de su campaña, que consiste en su nombre y que posee en el segundo “el” del nombre Oliboni una imagen suya caracterizada que se parece, de hecho, a imágenes sacras del rostro de Jesús. Tal logotipo es utilizado desde su primera campaña en 2000.

La fotografía base utilizada para la identificación de la persona del diputado, con sus cabellos y barba a la imagen y semejanza de Jesús, también pasa, por su mirada en la imagen, un tono de sacralidad, encuadrando una expresión austera y serena. Recordemos que Francisco Ébano, que le pasó el papel de Jesús en la procesión, también cultivó durante los catorce años en que protagonizó el espectáculo, los cabellos y la barba como Cristo. Es importante resaltar la referida foto, así como tantas otras que ilustran otros materiales. A pesar de tratarse de una base iconográfica, también denotan una dimensión representacional ‘positivante’, pues remiten a aquellas categorías ligadas a la figura de Jesús relacionadas anteriormente por Aldacir Oliboni.

Es importante resaltar que Aldacir Oliboni *no es un religioso*. Por eso tales aspectos llaman la atención. Si fuese él un candidato que se presentase como padre para pleitear los votos de la comunidad católica, o un sacerdote que se presentara como candidato de los miembros de las comunidades religiosas afro-brasileñas, o un candidato evangélico (pastor, obrero del Señor, etc) que se presenta como uno de los candidatos de la comunidad evangélica, tales aspectos iconográficos y/o representacionales serían naturalmente esperados.

Su campaña se dirige a diferentes públicos, diferentes “comunidades de sentido”. Tenemos artesanos, los trabajadores de la salud, el “pueblo” del Morro de la Cruz y otros grupos que se identifican con este sentido mayor de “cristiandad”, sin necesariamente remitirse a la figura de un religioso en el sentido pleno de la palabra. Resaltamos también que el Morro de la Cruz no puede ser pensado como una comunidad exclusivamente católica. Apenas entendemos que esta discursividad está presente en la comunidad al menos dentro de un sentido histórico, que sobrepasa la identidad de la región.

Analicemos ahora el episodio de la paloma que sirve también como expediente iconográfico del material de campaña del diputado. En la procesión de 2004, cuando Jesús/Oliboni se encontraba crucificado (11ª estación del Via Crucis), los ochenta actores (entre profesionales y miembros de la comunidad) y más de diez mil participantes presenciaron una paloma blanca posada en la cabeza de Cristo, cerrando la presentación “como un milagro”, conforme definió el director artístico del espectáculo (*El Sur*, 10/04/ 2004). La foto de este evento fue ampliamente divulgada en los periódicos de la ciudad el día siguiente. Además de eso, la procesión de ese año, que tenía como tema “Agua fuente de Vida”, fue recibida por una fuerte lluvia en una época de sequía en el Estado. La lluvia dio su inicio, conforme divulgaron los periódicos, “en la hora en que la samaritana daba agua a Jesús” (*El Sur*, 10/04/2004). Al componer todo este imaginario, aun más en el año electoral, ¿cuál será el límite entre el fiel y el elector y entre Jesús y el candidato Oliboni? Tal aspecto es bastante difícil de ser determinado. El hecho es que la fotografía de la paloma posada en la cabeza fue largamente utilizada en el material de campaña del diputado. Ella se encuentra en más de un campo de divulgación.

La apropiación de estos símbolos religiosos de hecho no es incólume. Pierre Bourdieu (2001) demuestra cómo la propia celebración religiosa puede hacer uso de la eficacia simbólica y la creencia colectiva en esta eficacia. Parece que el campo político se apropia de la misma manera de estos símbolos religiosos y lo hace con los mismos fines. En el momento en que el candidato Oliboni se está

apropiando de esta discursividad religiosa, sea de manera consciente o no, él está accionando una serie de símbolos que hacen sentido para cierta comunidad y que, por consiguiente, acaban por agregar a su imagen (tal vez despreciada) de político una positividad importante.

Pierre Bourdieu (2001) procura deconstruir la idea de que el carisma se resume en una propiedad únicamente personal. Habría para el autor ciertas condiciones sociales particularizadas biográficamente que propiciarían el surgimiento de individuos carismáticos. Tales individuos acaban tornándose producto directo de este medio social y solamente a partir de él podrían accionar atributos carismáticos y solamente los accionaría para aquel grupo que le originó. Para determinadas comunidades de sentido, simbólicamente se encuentran prescritas ciertas disposiciones éticas, morales, simbólicas y políticas implícitas para todos sus miembros. Así, cualquier individuo de esta comunidad, sabiendo accionar tales códigos simbólicos, se tornaría un carismático potencial de y para esta comunidad. Entendemos que en el específico caso de la comunidad del Morro de la Cruz cualquier otro actor social que estuviese imbuido de estos códigos simbólicos y los accionase podría tornarse un miembro tan carismático como lo es Oliboni. ¿Cuáles serían estos códigos? Dentro de tal comunidad, una educación josefiniana, por ejemplo, se constituye en un código importante. De la misma forma, el arraigo en los asuntos de la comunidad, como el trabajo voluntario de años y la participación en la procesión, además de estar accionando la figura de Jesús y asociándola a todas estas dimensiones simbólicas de su acción.

A GUISA DE CONCLUSIÓN

Si la acción política perdió en cierta medida su eficacia, toda y cualquier forma de *teatralización del político*, de una *política-ficción* (Ricoeur, 1990), también reanima el discurso de este campo. Al encantar a las masas, reencanta un campo político moderno y racionalmente “desencantado” (Hervieu-Léger, 1997). Debido al poder esterilizador de la política al cual nos referimos, no debemos acreditar que en la actualidad percibimos tan sólo un retorno del campo religioso. En verdad, tal campo estuvo siempre presente en la modernidad, en determinados momentos con mayor visibilidad, en otros con una visibilidad menor. Uno de los momentos de mayor visibilidad parece haberse tornado el del “tiempo de la política”. El religioso se manifiesta en la política por el hecho, tal vez, de poseer ambos una

misma “matriz común” —la creencia (Michel, 1997)— o, entonces, por haberse tornado la religión condición *sine qua non* para la revitalización de un campo desacreditado y desacreditable.

La figura pública de Aldacir Oliboni, al repercutir en el campo religioso en su campaña y también en su actuación como político, reafirma, por un lado, la incredulidad existente en la política y la necesidad de resignificar tal campo a partir de la utilización de códigos simbólicos religiosos y, por otro lado, al verificar que tal apropiación de lo religioso en lo político se torna fecunda, porque ambas esferas comparten sentido. La figura del político puede ser mejorada o “positivada” a través del religioso. Esta sería apenas una de las razones que podrían explicar el éxito del diputado en las urnas de la ciudad de Porto Alegre en dos elecciones consecutivas.

A partir del análisis de una situación social específica podemos comprender la estructura de las relaciones subyacentes a determinado contexto social que se materializan en un evento dado, en este caso: en la procesión del Morro de la Cruz. En la edición de 2005, percibimos la importancia dada por la comunidad al evento, que acciona diversos agentes sociales que se implican en acciones que se reflejan en lo cotidiano de las personas de este lugar. Para tener una idea, ese año, después del término del acto religioso en sí, fue presentada públicamente la acción de una ONG alemana que dispuso recursos para proyectos sociales que habían sido defendidos por miembros del Morro de la Cruz. En cuanto abundancia de imágenes y de sentidos, prácticas y discursos, la procesión, además de configurarse como un acto religioso y político, también se presenta como fiesta popular, que permite la valorización de los lazos sociales dentro de esta comunidad y que se proyectan para toda la ciudad. Recordemos que esta parece ser la oportunidad para que la ciudad, de forma general, visite el Morro de la Cruz. Es la vivencia comunitaria coronada con el papel de Cristo en la procesión lo que permite a Aldacir Oliboni accionar un sentimiento religioso que le favorece políticamente. La procesión valoriza el Morro, al mismo tiempo en que Oliboni se valoriza a partir de la procesión. Teniendo el carácter de hecho social totalizante, la procesión permitiría la investigación de otros tantos fenómenos sociales allí representados, contruidos en el curso de algunas décadas.

En este evento y en la trayectoria de Oliboni asociada a él, conseguimos percibir mejor la presencia de lo religioso en lo político, no porque la religión “resurge” apenas ahora —en realidad, ella siempre estuvo presente. Tal vez la religión aparezca con esta fuerza y en ese tipo de discurso justamente porque el campo político parece encontrarse en un proceso de déficit de sentido.

El *borramiento* posible entre estos campos (el concepto es de Bourdieu, 2004), sólo se torna posible una vez que las fronteras del campo político son mucho más permeables que la de otros campos. De hecho, el campo político de cierta manera necesita constituirse de este modo con el fin de sustentarse, dado su carácter inherentemente esterilizador.

Dentro del juego político, al analizar cualquiera de sus facetas, precisamos siempre llevar en cuenta las especificidades locales donde este juego se realiza. Así, para la comunidad del Morro de la Cruz, podemos inferir que la construcción de una figura política carismática está vinculada a un conjunto de especificidades históricas que son estructurantes y estructuradas simbólicamente solamente en y para esa comunidad. A través de esa perspectiva, percibimos la existencia (idealizada o no) de un proyecto personal de aumento de poder político-carismático a partir del *borramiento* semántico entre el campo político y el campo religioso. En última instancia, son los horizontes de significación adyacentes a esta comunidad que permiten que tal proyecto sea construido de la forma peculiar que lo es, espacial y temporalmente.

BIBLIOGRAFÍA

Baczko, Bronislaw (1985), “A imaginação social”, in *Enciclopédia Einandi*. Lisboa: Edição portuguesa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Bourdieu, Pierre (2001), *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

— (2004), *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Corten, André (1997), “Pentecôtisme et politique en Amérique Latine”, in *Problèmes d’Amérique latine*. N. 24, pp. 17-32.

De Bem, Daniel F y Tadvald, Marcelo (2004), “A apropriação da discursividade religiosa pelo campo político”, in Ari Pedro Oro (org). *Debates do NER: Religião e política: Eleições 2004 em Porto Alegre*. Porto Alegre: ano 5, nr. 6, pp. 63-82.

Dodson, Michael (1997), “Pentecostals, politics and public space in Latin America”, in E. Cleary *et al.*, *Power, politics and Pentecostals in Latin America*. Westview Press, pp. 25-40.

Hervieu-Léger, Danièle (1997), “Croire en modernité: Au-delà de la problématique des champs religieux et politique”, in Patrick Michel (org), *Religion et démocratie*. Paris: Albin Michel.

Michel, Patrick (1997), “Religion et démocratie: nouvelles situations, nouvelles approches,” in Patrick Michel (org). *Religion et démocratie*. Paris: Albin Michel.

Oro, Ari Pedro (2001), “Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre”, in *Debates do NER*, N. 3. Porto Alegre: PPGAS.

Palmeira, Moacir (2002), “Política e tempo: nota exploratória.” In: Mariza Peirano (org). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, pp. 171-177.

Ribeiro, Renato Janine (2002), “Religião e política no Brasil contemporâneo”, in Luis Carlos Fridman (org), *Política e cultura, século XXI*. Rio de Janeiro: ALERJ, Relume Dumará, pp. 99-110.

Ricoeur, Paul (1990), *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

FUENTES PRIMARIAS

Material de campaña del candidato Aldacir Oliboni para las elecciones de 2000, 2002 y 2004.

Jornal Paroquial Nova Esperança, Porto Alegre, s/d.

Jornal Correio do Povo, Porto Alegre, 19/04/2003.

Jornal O Sul, Porto Alegre, 10/04/2004.

Jornal Zero Hora, Porto Alegre, 19/04/2003 e 10/04/2004.

CAPÍTULO III

CULTURAS, IDENTIDADES Y SÍMBOLOS

LA DIVISIÓN CUATRIpartita DEL ESPACIO EN LAS COMUNIDADES OTOMÍES DE IXMIQUILPAN

MARÍA ANGÉLICA GALICIA GORDILLO

Para poder explicar cómo piensan los grupos indígenas que funciona el universo, debemos tomar en cuenta que ello depende de una manifestación simbólica de la relación del hombre con el espacio que habita y su interacción con la naturaleza; es decir, tenemos que partir de la cosmovisión de estos grupos. Algunos autores¹ consideran que la cosmovisión es la manera en que los individuos se apropian, interpretan, perciben y representan el tiempo, el espacio y la naturaleza, así como las formas en que el hombre se interrelaciona con su medio ambiente.

La conformación del universo otomí, como llamamos a la interpretación que este grupo hace del espacio en que interactúa, se basa en la idea del orden equilibrado que deben tener los seres y las cosas, es decir, en la cosmovisión de la gente de Ixmiquilpan.² El principio de este esquema mental del universo se construye bajo una geometría que, de acuerdo con Alfredo López Austin,

...destaca magna una oposición dual de contrarios que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento. Cielo y tierra, calor y frío, luz y oscuridad, hombre y mujer, fuerza y debilidad, arriba y abajo, lluvia y sequía (López, 1989: 59).

Esta manera de concebir el espacio geográfico y cósmico se encuentra estrechamente ligada al ciclo agrícola del maíz y el ciclo de fiestas católicas, expresados en los rituales que se relacionan con las formas de vida y roles sociales que deben guardar los miembros del grupo.

Para referir las cuestiones ideológicas y culturales que dieron origen a esta concepción y organización espacial, debemos comprender que se trata de un producto sincrético, histórico y dinámico, entre dos o más formas culturales, que parte del siglo XVI con la introducción del cristianismo en México.

La utilización, por parte de los grupos nativos, de porciones de espacio para demarcar los segmentos de tiempo, atributos de grupos sociales, aspectos de la naturaleza y cohortes de cosas sobrenaturales, se conectaron entonces con el tiempo

¹ Johanna Broda (1991), Andrés Medina (1990), Alfredo López-Austin (1995).

² Ixmiquilpan es un municipio perteneciente al estado de Hidalgo en México; forma parte de los 27 municipios de la entidad incluidos dentro de una región interestatal denominada Valle del Mezquital.

litúrgico cristiano (Wolf, 1987). Por consiguiente, el principio dual del cosmos, inminente en los grupos mesoamericanos, toma nuevos signos cuando se involucran personajes del santoral católico. Expresiones derivadas de esta base dual y complementaria simbolizada primero en los dioses prehispánicos, con la imposición del cristianismo en el siglo XVI, se traslada a las figuras del panteón católico.

1. LA PAREJA PRIMORDIAL Y LOS RUMBOS DEL UNIVERSO

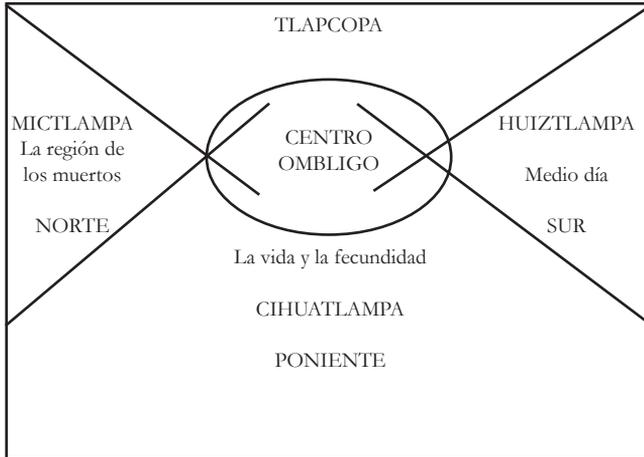
En la época prehispánica, muchos de los pueblos mesoamericanos concebían el universo en que interactuaban dividido en siete secciones: cuatro rumbos o espacios más el centro, constituían la superficie de la tierra; arriba (el supramundo); y abajo (el inframundo). Las repetidas representaciones encontradas en documentos y vestigios arqueológicos, sobre todo de los grupos mexica, evidencian lo anterior. Parafraseando a López (1989), los mexica pensaban que la superficie de la tierra se concebía como un rectángulo dividido en cruz, en cuatro segmentos partiendo de un centro (ombligo) que se representaba como una piedra verde preciosa horadada de la que se desprendían cuatro segmentos a los que se les asignaba un espacio (rumbo) y un color. Fray Bernardino de Sahagún dice que “los nombres que tuvieron puestos a las cuatro partes del mundo son: Huiztlampa, que es el medio día o el austro (sur); Tlapcopa, que es el oriente; Mictlampa, que es el septentrión (norte); y Cihuatlampa, que es el occidente o poniente” (Sahagún, 1989: 437). Además, desprendido del mismo centro u ombligo, se suponía una división dual y complementaria del cielo y tierra. La tierra representando la parte femenina, la que daba origen a la vida y algunos elementos como las nubes, los ríos, las montañas; el cielo como la parte masculina, de donde emanan bienes indispensables para complementar la vida: el calor solar, la lluvia.

Esta idea mesoamericana de la división del espacio en siete secciones (cuatro rumbos más el centro, arriba y abajo), al parecer, es un concepto que los mexica heredaron de grupos más antiguos, entre los que podemos mencionar a los otomíes.

Puesto en un esquema que ejemplifica lo anterior, las regiones míticas de la superficie de la tierra en el universo mexica se verían así:

Esquema 1

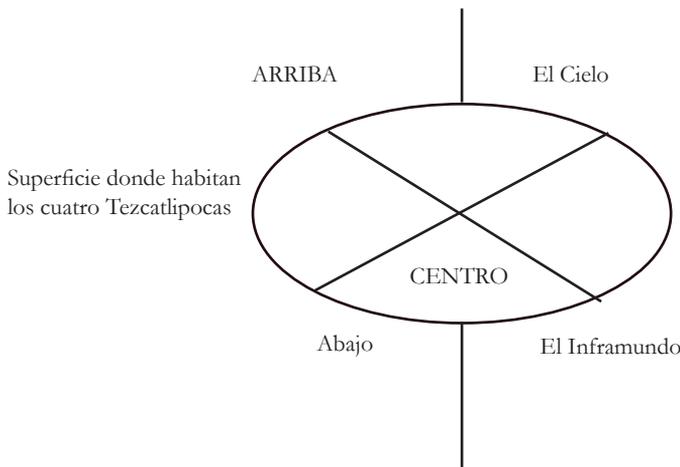
Quincunce o división en cinco partes de la superficie terrestre de los mexica



Si a este esquema le incorporamos, partiendo del centro del mismo, las porciones supramundo (lo equivalente al cielo), e inframundo (bajo la superficie), se complementaría de la siguiente manera:

Esquema 2

Organización del universo mesoamericano



De acuerdo con Lina Odena (1990), el grupo chichimeca (parientes históricos de los otomíes) creía que los cuatro rumbos se encontraban habitados por cuatro personajes descendientes de una pareja primordial: Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, a quienes les corresponde un punto dentro de los cuatro espacios de la superficie: Tezcatlipoca negro, el norte; Tezcatlipoca rojo, el poniente; Tezcatlipoca azul, el sur; y el Tezcatlipoca blanco, el oriente.

Resaltamos que para los grupos tlaxcaltecas, el Tezcatlipoca rojo “tomó un bastón y dio con él en una peña y salieron cuatrocientos chichimecas, y éste dicen que fue el principio de los chichimecas a quienes decimos otomíes.”³

La pareja primordial en la cosmovisión otomí ha sido y es identificada en la manifestación de hombre-mujer como la pareja primigenia; en una relación comparativa con los grupos chichimeca, se considera que los otomíes prehispánicos poseían dentro de su panteón dos deidades primordiales: “el padre viejo y la madre vieja”, a quienes se les adjudicaba la creación de los dioses, los hombres y el sostenimiento. Pedro Carrasco refiere al respecto que el padre y la madre viejos representaron las deidades más importantes de los otomíes y simbolizan la génesis del grupo otomí. Señala, retomando a Selser, que esta pareja creadora hombre-mujer, muestra una estrecha relación con el dios del fuego y la diosa de la luna y de la tierra (elementos representativos de la vida y del mantenimiento) (Carrasco, 1987: 139).

Esta relación de los personajes divinos con los astros (luna, sol) puede ser una clave de la relación de los otomíes con chichimecas, ya que, como señalan Reyes y Odena, “la mayor parte de las fuentes documentales coinciden en señalar que los chichimeca rendían culto al sol y la luna, como deidades supremas de este grupo” (Reyes y Odena, 1995: 251). Es evidente, por tanto, que los otomíes como chichimecas compartían el concepto de la pareja creadora representada por el sol (el fuego) y la luna.

En el período colonial, el proceso sincrético resultante del contacto cultural y religioso entre españoles e indígenas impactó en la forma de significar este principio dual “*padre viejo*” y “*madre vieja*”. El carácter antropomorfo de los dioses prehispánicos permitió la asimilación de los santos católicos, haciendo posible asignarles funciones y propiedades análogas a las de las divinidades tradicionales” (Galiniér, 1990: 73), así como formas rituales semejantes para la veneración de dioses y santos.

³ Tomado de *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (Odena, 1990).

Fray Toribio de Motolinía señala cómo los “indios” realizaban la celebración de las fiestas de Pascua, las del “Señor Jesucristo”, la de “Nuestra Señora”, así como de las recientemente incorporadas advocaciones principales de sus pueblos, empleando sus conocimientos y habilidades para “aderezarlas”:

Adornaban sus iglesias con los paramentos que pueden haber; se adornaba con arcos y flores o de enramadas, se escuchaban misas... se llevan muchas cruces y andas con sus santos, todo lo cual se adornaba ricamente... En México, y en otras partes do hay monasterio, sacan todos cuantos atavíos e invenciones saben y pueden hacer, y lo que han tomado y desprendido de nuestros españoles; y cada año se esmeran y hacen primos (Motolinía, 1990: 145-146).

2. LA PAREJA PRIMORDIAL, EL INICIO DE TODO

Según la etnografía actual, como fundamento del producto sincrético que enfrentaron las formas religiosas (la prehispánica y la católica), es posible identificar la idea de una pareja creadora, primigenia, que en la región de Ixmiquilpan, se conforma por un hombre y una mujer denominados *Zi dadá* “nuestro padre” y *Zi naná* “nuestra madre”, asociados con los personajes del panteón católico de Dios y la Virgen. El primero, relacionado con el sol, con el aire; la segunda, identificada con la tierra, con la luna; y ambos encargados de la existencia y la creación.

Los testimonios orales recogidos durante el trabajo etnográfico así lo señalan:

-Nada puede existir sin un padre y una madre, todo tiene su padre y una madre, los árboles, las plantas, los animales. Un padre y una madre, es como la tierra que tiene sus hijos y los cuida pa que crezcan.⁴

-El Padre eterno está en los cielos, nuestra madre santísima está en la tierra. Son dos los que nos mandan aquí en el mundo... Orita, no podemos a ver —*refiriéndose a Dios*—, pero ese está oyendo, ese oye, lleva en aire pero no lo vemos. El Padre de lo alto nos quiso, nos mandó para estar aquí.⁵

-La Virgen de Guadalupe bajó aquí, vino de la luna, es un rayo de la luna que bajó, llegó en luz, vino, la mandaron, es igual que luna, es la luna.⁶

Si bien no se pretende trasladar de manera directa las creencias prehispánicas a las actuales, es importante destacar la similitud evidente entre “*padre viejo*” y “*madre vieja*”, con la pareja *Zi dadá*, “nuestro padre”, y *Zi naná*, “nuestra madre”:

⁴ Testimonio del Sacristán de la Iglesia de Ixmiquilpan (bilingüe de 62 años).

⁵ Testimonio de Miguel Castillo Mata (bilingüe de 60 años de la comunidad de Alfajayucan).

⁶ Testimonio de Carmen García Mezquite (monolingüe de 58 años de la comunidad del Arenalito).

1. Representan elementos naturales, en específico el sol, la luna y la tierra.
2. El principio de padres creadores sigue siendo similar al de su origen: se les concibe como pareja primordial, encargados de la vida de los otomíes, capaces de controlar los fenómenos naturales y la suerte de la gente.
3. Son quienes mandaron aquí a los otomíes y, por lo tanto, están encargados de su salud y sustento.⁷

El Padre eterno está en los cielos, nuestra madre santísima está en la tierra. Son los dos los que nos mandan aquí en el mundo.⁸

Al hombre le llamaban Padre Viejo, y a la mujer, la Madre Vieja... de estos dioses procedían todos los humanos (Guerrero, 1983: 91).

Es posible apreciar la similitud de las citas, si consideramos que la primera es un testimonio oral de apenas unos años, y la segunda es un referente bibliográfico que remite a la época prehispánica.

El principio dual como oposición de contrarios complementarios, hace inadmisibles la maternidad de la Virgen María como resultado de un contacto espiritual. Esta creencia cristiana cuestiona el esquema de complementariedad a través del coito de la pareja primigenia. Para estos grupos, el señor de lo alto (que dentro del catolicismo se refiere a Dios Padre) representa al esposo de la Virgen María, y de la unión “carnal” nace Jesucristo y el resto del panteón otomí:

Jesucristo nos cuida a nosotros. Usted como madre cuida a sus hijo. Dios lo mandó aquí en el mundo, son cuatro señore, los mandó a que nos cuide.⁹

Encargados de asegurar la permanencia humana y de resguardar el orden en la naturaleza, las deidades descendientes de la pareja primigenia poseen poderes propios para manejar las fuerzas naturales y cósmicas, así como la capacidad de ser intermediarios entre los hombres y los designios de la pareja engendradora. Estas deidades, en la cosmovisión otomí de Ixmiquilpan, las ocupan las representaciones de Cristos¹⁰, de los cuales sobresalen cuatro encargados de propor-

⁷ La Virgen de Guadalupe recibe además otro atributo, ella se encarga de que llegue a buen término el embarazo y el nacimiento del niño: “Cuando te vayas a ir a tener tu niño, no se te olvide prender tu veladora, se le prende la veladora a la Virgen de Guadalupe, ella se pone para que nazca bien el niño” (Macaría García, bilingüe de 55 años de la comunidad del Arenalito).

⁸ Miguel Castillo Mata.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Para López-Austin, “Cristo ocupa el lugar de varios dioses mesoamericanos tanto en el culto como

cionar el sustento y la salud a los otomíes: al Señor de Jalpa, al Señor de Chalma, al Señor de Maravilla y al Señor de la Buena Muerte.

Se trata de personajes que comparten el espacio terrenal ocupado por los hombres. En estas deidades se conjuntan las fuerzas cósmicas *del cielo, de la tierra y de debajo de la tierra*, y poseen la facultad de servir como nexos entre los hombres y los designios de la pareja primordial, así como entre las fuerzas naturales, los ancestros y los muertos.¹¹ La figura de Cristo para los otomíes de Ixmiquilpan se comprende como un personaje con la capacidad de actuar a libre albedrío y moverse en dos dimensiones: la de la vida y la de la muerte; y, generalmente, se le adjudica el matrimonio con alguna Virgen u otra figura femenina que habite su casa (parroquia). De temperamento en ocasiones iracundo, es posible esperar que la deidad atente contra el equilibrio natural, la salud y la vida de los otomíes, haciendo uso de sus influencias en el cosmos mandando a otros seres para hacerles daño. El Cristo es quien determina la vida o la muerte de los hombres, así como su suerte y castigos.¹²

-Bueno, se emporta uno bien: nada maldición, ni vamo a matar prójimo, vamo a salir limpios; pero si ofendemos a un hermano o a ese hermano lo matamo, nos va a castigar uno diosito, pobrecito de nosotros si hacemos mal en el mundo, pero si respeta, ahí vamo con diosito.¹³

3. CONFORMACIÓN DEL UNIVERSO DE LOS OTOMÍES DE IXMIQUILPAN, HIDALGO

El universo de los otomíes de la región que nos ocupa, se encuentra estrechamente ligado a la creencia de un cosmos dividido en segmentos duales, que como se mencionó anteriormente, se originaron con la pareja hombre-mujer (*Zi dadá-Zi naná*) Dios y la Virgen, que representan el cielo, y la luna y la tierra (arriba y abajo), respectivamente. De esta pareja se cree nacieron cuatro Cristos a los que se les asocia con cuatro lugares o rumbos.

en importantes mitos actuales. En su carácter solar, Cristo aparece como hijo de los dioses creadores” (1997: 242).

¹¹ Además, estos cristos, según creen los otomíes de Ixmiquilpan, llegan a formar familias extensas: esposa, hijos, nietos, primos, hermanos, etc.

¹² El mecanismo que utilizan estas comunidades para controlar la ira del Cristo son los rituales y las ofrendas. Esta última representa la “relación contractual entre hombres y dioses”, como lo señala López Austin. Con la ofrenda el Cristo no sólo se mantiene tranquilo, sino además adquiere la obligación de proporcionar lo necesario para la vida de los otomíes. Finalmente, si el dios no cumple con el contrato, una ofrenda precaria hará evidente su irresponsabilidad.

¹³ Miguel Castillo Mata.

Ubicando estos personajes en un esquema derivado de las evidencias y testimonios orales, el universo otomí se presenta de la siguiente manera:

Primeramente, la pareja primordial, representada por el sol y la luna, se localiza en “el cielo” diurno y nocturno. Los Cristos viajan por el aire, que se ubica entre el lugar que ocupan la pareja primordial y la superficie de la tierra. El espacio celeste o supramundo, se presenta dividido en tres partes: *de la tierra al cielo*, donde se encuentra el aire y por donde viaja Jesucristo; *el cielo diurno* “donde está Dios nuestro señor”; y *el cielo nocturno* o la noche, habitado por la luna de donde desciende “la Virgen”, y “donde están las estrellas y las nubes nocturnas.”¹⁴

Los Cristos descendientes de la pareja *Zi dadá*, “nuestro padre”, y *Zi naná*, “nuestra madre”, habitan la superficie de la tierra, donde se encuentran también las personas, los animales, las plantas, y tienen su morada los distintos “santos”. Identificando geográficamente el espacio donde tales Cristos tienen su morada, fue interesante descubrir que *cada uno ocupa un punto cardinal*, resultando una superficie dividida en cuatro partes.

Finalmente, “debajo de la tierra” o “inframundo”, lo refrieron dividido en dos partes: *debajo de la tierra*, el lugar donde se encuentran muertos y algunos animales considerados mágicos porque pueden vivir sobre y bajo la tierra;¹⁵ y *más abajo de la tierra*, el lugar donde se encuentra el agua que “está más abajo que está hasta muy abajo, muy profunda.”¹⁶

Como se aprecia, cada uno de estos espacios presenta ambientes muy diversos en torno a los cuales interactúa el hombre, lo que refleja una interesante dinámica del cosmos, donde, según López Austin, “cada piso celeste y del inframundo estaba habitado por diversos dioses y por seres sobrenaturales menores” (1989: 61).

En una representación esquemática, podemos presentar este fenómeno, que, comparado con el esquema de la división del universo mexica, mencionado en la primera parte de este trabajo, resultará ser muy sugerente:

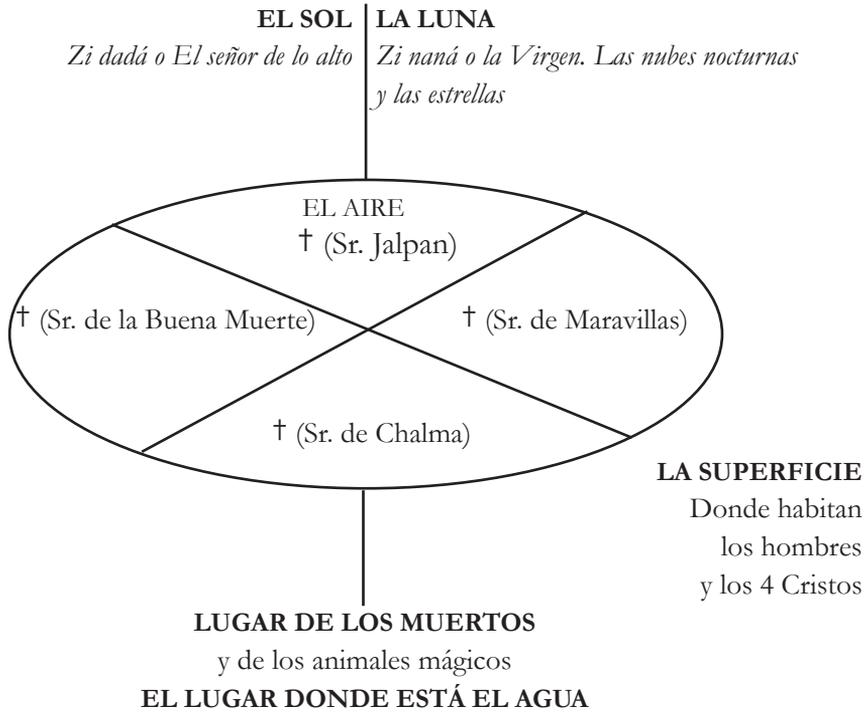
¹⁴ Juan Vázquez, bilingüe de 65 años, comunidad del Arenalito.

¹⁵ Los animales, como las víboras, las hormigas y los zorrillos, son considerados mágicos y tratados con mucho respeto, ya que se cree que conviven con los muertos, por eso, si alguno de estos animales es molestado, puede causar a la gente enfermedades severas capaces de producir la muerte.

¹⁶ Amalia Pedraza de la comunidad de Orizabita.

Esquema 3

La organización y división del universo según los otomíes de la región de Ixmiquilpan.



Enrique Florescano considera que los indígenas actuales comparten una visión común sobre las divisiones del cosmos y las características que distinguen cada una de sus partes, según esta concepción, dice el autor, cada plano del universo está subdividido por capas en donde la tierra es el punto de equilibrio entre el plano celeste y el inframundo, entre los seres humanos y los dioses; considera que la tierra es la morada de los seres humanos, el lugar donde florece la naturaleza y “confluyen las fuerzas fecundadoras del cielo y las germinales del inframundo” (Florescano, 1999: 301-302).

Comparando este esquema y el esquema número 2, se hace evidente cómo se expresa el ya mencionado sincretismo religioso en la conformación del universo otomí. Podemos observar que la distribución espacial es muy semejante a la antigua concepción del cosmos mesoamericano: aparece la división en supramundo, inframundo, el ombligo y la superficie.

Por otro lado, tomando en cuenta que en la concepción católica impuesta por los españoles del siglo XVI, el universo se expresa dividido en tres partes: el cielo, la superficie y el infierno, en donde el cielo corresponde a un paraíso en el cual habitan Dios, los ángeles, los santos y las almas de quienes tuvieron una vida ejemplar; en la superficie se encuentran los hombres y confluyen la fuerza de Dios y los santos; y que en el infierno se encuentran todas las almas de quienes vivieron en “el mal” y “el pecado”, tenemos del mismo modo, una división del universo en tres partes: arriba (el cielo), la superficie y abajo (el infierno). A excepción de considerar un centro, la representación esquemática resultante sería semejante al esquema 2.

Sin perder de vista el proceso sincrético, al conjuntar las ideas mesoamericanas y católicas que se fusionaron en el siglo XVI, tenemos que la representación actual del universo otomí es un producto enriquecido de las idas de origen, siendo muy aventurado pretender diferenciar cuál de los elementos mostrados es prehispánico o cuál es católico.

Al respecto, el esquema 3 puede fundamentar el planteamiento de que se trata de un producto nuevo, sincrético, que forma parte de la religiosidad popular vigente de los otomíes de Ixmiquilpan, que en otro trabajo definimos y nombramos “tradición católica popular indígena”.

BIBLIOGRAFÍA

Broda, Johanna (1991), “Cosmovisión y observación de la naturaleza. El ejemplo del culto de los cerros”, en *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. México: IIH. UNAM.

Carrasco, Pedro (1987), *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. México: Documentos del Estado de México. Edición facsimilar de la de 1950.

Florescano, Enrique (1999), *Memoria indígena*. México: Taurus.

Galinier, Jacks (1990), *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales Otomíes*. México: UNAM-CENCA INI.

Guerrero, Raul (1983), *Los otomíes del Valle del Mezquital*. México: CRHINAH-DIF.

López Austin, Alfredo (1989), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: IIA-UNAM.

— (1995), “La religión, la magia y la cosmovisión”, en Linda Manzanilla y López Luján (coords.), *Historia Antigua de México*. Vol. III. México: INAH-UNAM-Porrúa.

— (1997), “Cuando Cristo Andaba de Milagros: la innovación del mito Colonial, y Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa. Mesoamericana”, en Xavier Noguez/López-Austin (comps), *De hombres y dioses*. México: Colegio de Michoacán-Colegio Mexiquense.

Medina, Andrés (1990), “Arqueología y Etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano”, en Yoko Sigura y Mari Carmen Serra (eds.), *Etnografía* (Primer Coloquio Bosch-Gimpera). México: IIA-UNAM.

Motolinía, Fray Toribio de (1990), *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa.

Odena, Lina (1990), “La composición étnica en el posclásico y la cuestión chichimeca”, en Federica Sodi (coord.), *Mesoamérica y el Norte de México, siglo IX-XII*. Seminario de Arqueología “Wigberto Jiménez Moreno”, Vol.2., México: INAH-MNA.

Reyes García, Luis y Odena Güemes, Lina (1995), “La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa chichimeca”, en Linda Manzanilla y López Luján (coords.) *Historia Antigua de México*. México: INAH-UNAM-Porrúa.

Sahagún, Bernardino de (1989), *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Tomo I y II. México: Porrúa, Sepan cuantos No. 300.

Wolf, Eric (1987), *Europa y la gente sin Historia*. México: FCE.

FIESTAS RELIGIOSAS Y POPULARES EN LA AMAZONIA *

SÉRGIO IVAN GIL BRAGA

1. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE CULTURA POPULAR

El concepto de cultura es la principal herramienta teórica del antropólogo, pues es lo que delimita la amplitud del trabajo de campo y del análisis en esta área de conocimiento humano.

Desde la segunda mitad del siglo XIX, el concepto de cultura ha recibido varias reformulaciones. En un primer momento se trató de relacionar cultura y civilización europea, dejando de lado la expresión y la mentalidad de otros pueblos, que según evolucionistas y difusionistas se encontraban “fuera de la historia” de la humanidad. Se trataba, por tanto, de integrarlos a la historia occidental. Y, así, se hizo una antropología sin el debido respeto a las diferencias entre los pueblos.

En la primera mitad del siglo pasado, el concepto de cultura en antropología pasa a dar cuenta de las diferencias entre los pueblos, sobre todo por el impulso adquirido en las ciencias humanas y por los trabajos de campo de antropología. Es la emergencia del “etnógrafo”, que “escribe un texto” sobre la cultura del otro, repleto de detalles y de informaciones. Así, el antropólogo asumió el papel de otro frente a los sujetos que se propuso estudiar. El resultado fue un exhaustivo “inventario de las diferencias” entre las culturas humanas.

Es interesante que en este momento la propia palabra cultura adquiere la connotación de la diferencia, en la forma como los antropólogos usan el término cuando hacen referencias a las “otras culturas”, denotando hábitos, costumbres, técnicas, instituciones, personalidades, mentalidades, diferentes de la cultura occidental. De hecho, el problema de definir cultura es aún más complejo en la medida exacta en que se toma conciencia de la existencia de otras tantas culturas además de la cultura occidental.

Por otro lado, la idea de una cultura occidental monolítica cae por tierra, ya que hay mucho que relativizar en el ámbito de las propias sociedades occidentales. Es en la segunda mitad del siglo pasado que la antropología se vuelca hacia el estudio de su propia sociedad, en medio de las poblaciones rurales, urbanas, minorías étnicas como los negros del nuevo mundo, minorías sexuales, *outsiders*,

* El texto presentado es resultado parcial de la investigación financiada por la Fundación de Amparo a Pesquisa del Estado de Amazonas (FAPEAM) y el Consejo Nacional de Pesquisas (CNPq).

entre otros temas. Surge, en ese momento, la necesidad de nuevas herramientas conceptuales que expliciten mejor el concepto antropológico de cultura. Conceptos que en gran medida son resultantes de la práctica de campo del antropólogo, dando cuerpo a las teorías de la identidad, la etnicidad, a la propia concepción de cultura popular, que, en última instancia, amplían los horizontes del concepto antropológico de cultura, tan caro para los antropólogos.

En esos términos, hablar de cultura popular implica necesariamente echar mano de múltiples referentes teóricos, desde la antropología clásica, que nos enseñó, entre otras cosas, la importancia de la diferencia entre las sociedades, hasta el cambio cultural y las posibilidades interpretativas que permiten captar la singularidad del otro, aún cuando él sea parte de la misma sociedad occidental habitada por el antropólogo.

Se debe resaltar que la noción de cultura popular o “culturas del pueblo” emerge en cuanto elemento diacrítico volcado para marcar diferencias, presuponiendo siempre un contexto que constituye objeto de descripción e inventario por parte del antropólogo, y cuyo énfasis teórico puede recaer sobre “identidades contrastivas”, entre “letrados e iletrados”, o quién sabe, cuando se trata de inquirir sobre el imaginario popular materializado en las prácticas dichas populares.

En esa perspectiva, después de una rápida digresión sobre el concepto de cultura en antropología, llegamos a la importancia de una cultura popular amazónica, o mejor, la pertinencia de explorar referenciales teóricos y empíricos que nos permitiesen tratar del asunto con el objetivo de fijar trazos culturalmente relevantes para la reconstitución de una identidad cabocla amazónica.

2. IMAGINARIO E IDENTIDAD EN LA AMAZONIA

Gastón Bachelard (1993) reconoce en la “inmensidad de la floresta” un elemento importante para la definición de una “poética del espacio”, que, según él, “nace de un cuerpo de impresiones que no derivan realmente de preceptos geográficos. No es preciso permanecer mucho tiempo en los bosques para conocer la impresión siempre un poco ansiosa de que nos sumergimos en un mundo sin límites”. De hecho, son los sujetos que viven y piensan la floresta, en un devaneo que sólo alcanza límites en la capacidad imaginativa, los responsables de la caracterización o configuración del espacio amazónico.

Gilbert Durand (2001) recuerda que los sujetos tienen un papel activo en la dinámica de las culturas humanas, en la exacta medida que operan, en el plano de los símbolos, un imaginario que les es peculiar, cuyo resultado son producciones

intelectuales que se expresan, por ejemplo, en la poesía, en la clasificación de las cosas en taxonomías, o de otros sujetos en diferentes formas de organización y convivencia social. Todas esas acciones forman parte de lo que el autor llamó “trayectos antropológicos”, recorridos por sujetos con los propósitos de satisfacer “pulsiones” subjetivas y dar cuenta de la propia condición objetiva de la vida en sociedad. En las palabras del autor:

Podríamos escribir que todas las motivaciones, tanto sociológicas como psicoanalíticas, propuestas para hacer comprender las estructuras o la génesis del simbolismo pecan muchas veces de una secreta estrechez metafísica: unas porque quieren reducir el proceso motivador a un sistema de elementos exteriores a la conciencia y exclusivos de las pulsiones, las otras porque se atienen exclusivamente a pulsaciones, o, lo que es peor, al mecanismo reductor de la censura y a su producto —o recalcamiento. (...) precisamos colocarnos necesariamente en lo que llamaremos el trayecto antropológico, o sea, el incansable intercambio que existe al nivel del imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimilaciones y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social. Esta posición alejará de nuestra investigación los problemas de anterioridad ontológica, ya que postularemos, de una vez por todas, que hay génesis recíproca que oscila del gesto pulsional al medio material y viceversa. (...) el imaginario no es más que ese trayecto en el cual la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del sujeto, y en el cual, recíprocamente, como probó Piaget, las representaciones subjetivas se explican ‘por las acomodaciones anteriores del sujeto’ al medio objetivo. (...) el símbolo es el producto de los imperativos biopsíquicos por las intimaciones del medio. Fue a ese producto al que llamamos trayecto antropológico porque la reversibilidad de los términos es característica tanto del producto como del trayecto (Durand, 2001:40-41).

Pero, ¿cuáles serían los elementos culturales que componen la imaginación de esos sujetos amazónicos? Hay que partir de un referencial mínimo de la región amazónica, que sirva de fundamento a los diferentes sujetos que habitan un lugar común, más allá de la “inmensidad de la floresta”.

Débora Lima (1999) sugiere la noción de un “arquetipo del caboclo, cuyos trazos culturales representan un “modo de vida” opuesto a la “existencia blanca y urbana”.

Pero que, cuando fuese el caso, podrían ser revividos de modo estereotipado por los sujetos de la ciudad. Entre los trazos culturales, podrían ser fijados los siguientes:

Las características de una arquitectura distinta, los medios de transporte que usan, sus instrumentos de trabajo, su conocimiento y modo de manejar los recursos de la floresta, sus hábitos alimentarios, su religiosidad, mitología, sistema de parentesco y diversos manierismos sociales expresan la existencia de una cultura cabocla que es básica para el concepto de ese típico amazónico (Lima, 1999:5).

En esos términos, la autora considera la pertinencia de hablar de una “cultura cabocla”, que nos permitiría reconocer, por ejemplo, ciertas manifestaciones culturales, como los “tapiris” (casas de madera y techo con cobertura de

paja) del valle fértil y la tierra firme; las habitaciones “flotantes” localizadas en diferentes ríos de la región, “canoas” y “barcos regionales” para el transporte fluvial; “zagales” (arpón de metal) y “cacuris” (trampas tejidas de bambú) para la captura de peces en los ríos, lagos y “paraná”, conocimientos sobre plantas medicinales envolviendo aplicaciones y posologías; técnicas culinarias de “crudo, cocido, asado y ahumado” para disponer de la naturaleza (ríos, florestas, suelo) para satisfacer las necesidades y hábitos alimentarios.

No sería demasiado recordar la importancia de las relaciones de afinidad en la cultura cabocla de la región amazónica, donde “todos” se reconocen “parientes” en el ámbito de las comunidades locales. Aquí, la “voz de sangre” tan cara a las relaciones consanguíneas de una colonización europea, fue redimensionada hacia un parentesco que extendió sus relaciones hasta “compadres de hogueras”, “agregados”, hijos de adopción, casamientos preferenciales entre primos, “manos y manitas”.

Por otro lado, hay que evidenciar principalmente las religiones devotas a los santos católicos, que hacen que cada “comunidad amazónica” se identifique con un santo, Antonio, San Juan Batista, San Benedito, entre otros. Una religiosidad católica que no entra en conflicto con los encantamientos amazónicos, con la creencia mágica en las peripecias de los delfines de río conocidos como *boto* y *tucuxi*,² que seducen o embarrasan a las jóvenes y mujeres a la orilla del río cuando asumen las características de un joven caboclo; la seducción de Iara, una mujer que “encanta” a los jóvenes ribereños con su belleza y los lleva hasta las profundidades del agua dulce de los ríos amazónicos donde vive. Sin olvidar también las figuras mitológicas como el Anhangá,³ el Curupira,⁴ la Mantita Perera,⁵ encontradas, incluso en la cosmología tupí.

² Se refiere a dos especies de cetáceos que viven en la cuenca Amazónica: el bufeo colorado, a menudo llamado “boto”, y el bufeo gris, llamado el “tucuxi”. Sus nombres científicos son *Inia geoffrensis* y *Sotalia fluviatilis*. Lo de Bufeo hace referencia al sonido que hacen ambas especies de delfines de río cuando exhalan (NT).

³ Anhangá, que significa “cosa mala”, es el dios de la caza del campo, una criatura mitológica de la Amazonia que protege la naturaleza, especialmente a los animales terrestres, contra los cazadores despiadados. Aunque es un alma errante que toma la forma que quiere y en dependencia de ello se le conoce por diferentes nombres, generalmente asume la forma de un ciervo y tiene ojos de fuego que son cubiertos por la piel. Para los jesuitas catequizadores, Anhangá era comparado con el demonio de la mitología cristiana (NI).

⁴ Curupira es un indio bien pequeño, de pelos rojos y pies en sentido inverso (el talón hacia adelante, los dedos para atrás). Es protector de los árboles y señor de los animales. Frecuenta los bosques al lado de perros y de cerdos, que son sus amigos inseparables. Como tiene los pies en sentido contrario, despista a cazadores, que ven que el va hacia adelante cuando, en la verdad, va hacia atrás (NT).

⁵ Matinta Perera es un pájaro de vida misteriosa cuyo canto nunca se sabe de dónde viene. La Mantita es una aparición nocturna que asume la forma de una vieja vestida de negro con el rostro parcialmente cubierto,

Eduardo Galvão (1955) considera que “la mayoría de las creencias no católicas del caboclo amazónico derivan de lo ancestral amerindio”, que de alguna forma contribuiría a una religiosidad popular mágica poblada por “visagens” (ser sobrenatural y de mal augurio), infortunios de la “panema” (de mala suerte, infelicidad, desgracia, improductividad o esterilidad), “pejelancas” caboclas (prácticas tradicionales de curación), que necesariamente no representan conflicto con la creencia en santos católicos. Según el autor:

La integración de esas creencias en el cuerpo de la moderna religión del caboclo no asumió, sin embargo, la forma de ‘sincretismo’ que se observa en los cultos afro-brasileños de algunas regiones del país. Comparada con las manifestaciones religiosas de los pueblos sudamericanos en los que predominó la influencia española, no se observa en la religión de los caboclos aquella íntima integración entre prácticas católicas e indígenas tan acentuadas por los diversos observadores. En el Valle del Amazonas, el curandero es un buen católico, pero él no mezcla sus prácticas con aquéllas de la Iglesia. La hechicería y el culto a los santos son distintos y sirven a situaciones diferentes. Los santos protegen a la comunidad y aseguran el bienestar general. Sus favores y su protección se obtienen a través de promesas y oraciones que propician su buena voluntad. Sin embargo, existen fenómenos que escapan al poder de los santos, así, la *panema*, el ‘asombrado de bicho’, el poder maligno del boto. En estos casos solamente, el curandero o hechicero, que dispone de poderes y conocimientos especiales, es capaz de intervenir con éxito. Aunque las creencias e instituciones religiosas católicas y las de origen amerindio sirvan a objetivos diferentes, ellas se completan como partes integrantes de un mismo sistema religioso. El caboclo de las frecuencias no las distingue como fuerzas opuestas, para él los santos y los animales sobrenaturales son entidades de un mismo universo (Galvão, 1955: 6-7).

En realidad, estos elementos culturales y otros más pueblan el imaginario amazónico, dando la ilusión de que estaríamos todo el tiempo hablando de una única identidad cabocla amazónica, aplicada a múltiples realidades históricas y contemporáneas. Ello es una falacia, ya que la construcción de identidad depende, en lo mínimo, de quien habla y de su situación relacional delante de los otros.

En esa perspectiva se puede avanzar en el entendimiento de Débora Lima cuando la autora sugiere la “renuncia al uso de la palabra caboclo”, justificando esta actitud en el hecho de que el término no se ajusta a una identidad específica, “especialmente si pretendemos hablar de identidades rurales en la Amazona” (Lima, 1999: 14). En mi entender, más que de negar una identidad cabocla amazónica, lo que se debe visualizar en ella es su condición de “identidad virtual”, en el sentido pregonado por Irving Goffman (1988), o sea, la imputación de una identidad al “otro”, disponiendo de un imaginario amazónico y de los elementos culturales que les son característicos. En palabras de Goffman:

que marca su presencia con un silbido estridente y desafiador que recuerda la palabra: “*Fiiiiiiiiit, Matinta Perera*”. Es mensajera de las cosas del otro mundo y trae noticias de los parientes muertos (NT).

La sociedad establece los medios de categorizar a las personas y el total de atributos considerados como comunes y naturales para los miembros de cada una de esas categorías. Los ambientes sociales establecen las categorías de personas que tienen probabilidades de ser encontradas en ellos. Las rutinas de relación social en ambientes establecidos nos permiten una relación con ‘otras personas’ previstas sin atención o reflexión particular. Entonces, cuando un extraño nos es presentado, los primeros aspectos nos permiten prever su categoría y sus atributos, su ‘identidad social’ —para usar un término mejor que el de ‘status social’, ya que en él se incluyen atributos como ‘honestidad’, de la misma forma que atributos estructurales, como ‘ocupación’(…) Así las exigencias que hacemos podrían ser más adecuadamente denominadas de demandas hechas ‘efectivamente’ y el carácter que imputamos al individuo podría ser encarado más como imputación hecha por una retrospectiva en potencial —una caracterización ‘efectiva’, una identidad social virtual. La categoría y los atributos que él, en la realidad, prueba poseer, serán llamados de su identidad social real (Goffman. 1988: 11-12).

En esos términos se puede entender la distinción hecha por Eduardo Galvão (1955) en sus estudios realizados de la comunidad cabocla de Itá, nombre ficticio para la localidad de Gurupá, en el bajo Amazonas, Pará, cuando reconoce para un mismo lugar tres categorías para definir la población. De acuerdo con el autor:

La población de la comunidad se divide, según los moradores de Itá, en tres categorías: la gente de la ciudad, que engloba a todos los moradores urbanos; los campesinos, pequeños agricultores de los sitios vecinos; los caboclos de la costa, seringueiros y habitantes de las islas. La gente de la ciudad se considera la mejor, sobre los campesinos afirman ser ‘pobres, pero gente trabajadora’. Los caboclos de la costa son ridiculizados, de ellos se dice que de tan habituados al suelo suave y encharcado, sufren horriblemente cuando pisan la tierra firme de Itá. Se habla también de sus maneras torpes y son figura central de muchas anécdotas. Esas categorías, aunque se basen en ocupación y residencia y traduzcan una división de clases dentro de la comunidad, traen también un cierto sentido de discriminación racial. La gente de la ciudad tiende a exagerar las características mongoloides del campesino y especialmente del caboclo, a quien llaman a veces indio y dicen que ‘tiene el palillo-anacardo (*espeta-ajni*) del caboclo’, en una referencia al cabello liso y duro del amerindio que queda parado cuando es cortado a rente. Sin embargo, en la realidad, la mayoría de los habitantes de la ciudad presentan en su tipo físico tantos trazos del ancestral indígena como del campesino o del caboclo (Galvão, 1955:27).

De acuerdo con este entendimiento, se debe reconocer que la identidad cabocla emerge de un imaginario amazónico, pero sobre todo es resultante de un contexto o situación donde ella se configura y confiere sentido a las acciones de los sujetos con propósitos de clasificación del “yo” delante de los “otros” con los cuales establece relaciones significativas.

Roberto Cardoso de Oliveira (2000) afirma que cualquier “discurso volcado para alcanzar consenso, tenga él carácter científico o simplemente produzca discursos marcados por el sentido común”, requiere una “comunidad de comu-

nicación”, o sea, una instancia marcada por la “intersubjetividad”, que depende de la capacidad de argumentación de los propios sujetos involucrados en un mismo “juego de lenguaje”. Un juego que en última instancia, conforme indicara Durand (2001), adquiere sentido en los “trayectos antropológicos” recorridos por sujetos con propósitos de satisfacer “pulsiones” subjetivas y dar cuenta de la propia condición objetiva de la vida en sociedad.

Así la construcción social de la identidad se constituye en un fenómeno esencialmente urbano, o mejor, adquiere contornos y visibilidad en el contexto de la ciudad y no de su radio de influencia, cuando se trata de asociar al “otro”, el hombre rural de la Amazonia, por ejemplo, el signo de “pobreza”, tomando por referencia un “yo” supuestamente civilizado y moderno.

Por otro lado, se puede partir de una misma materia prima imagética, para vivir en el plano poético y romántico una identidad cabocla que fundamente ciertas demandas de una región amazónica frente a otras regiones de Brasil, tal como enunciaba un periódico de amplia circulación en Manaus incitando a los ciudadanos amazonenses a felicitar a un empresario local de la rama de hotelería, en una clara alusión al caboclo en cuanto signo regional, en los siguientes términos: “Nosotros los caboclos, agradecemos su gran contribución para con nuestro estado”.

3. FIESTAS RELIGIOSAS Y FIESTAS POPULARES

Para los efectos de análisis antropológicos consideramos las fiestas amazónicas, tanto históricas como contemporáneas. Lejos de la búsqueda de los orígenes, se busca sugerir la comparación de diferentes fiestas con una finalidad de establecer aspectos comunes y probables peculiaridades existentes en tales manifestaciones.

Para efectos de delimitación de nuestros propósitos de análisis, se considera como “fiestas amazónicas” las prácticas culturales de poblaciones urbanas mestizas o “caboclas”, con supuesta influencia cultural indígena, de afro-descendientes y de la colonización europea, registradas en la literatura de la época y vivenciadas hoy en el ámbito de la región amazónica, con énfasis para las fiestas correspondientes al Estado de Amazonas.

De acuerdo con Serge Gruzinski (2001:33), “a partir del año 1760”, que coincide con “la construcción de nuevos fuertes y la multiplicación de fundaciones de la orden de los carmelitas”, se intensifica en el Amazonas la “presencia portuguesa” y el proceso de miscegenación con las poblaciones autóctonas. En palabras del historiador:

En los valles inundados del bajo Amazonas, los misioneros crearon un nuevo grupo étnico, los tapuis. En el Centro del Amazona, la colonización aceleró la miscegenación de las poblaciones nativas: indios de los ríos Içana, Xié y Vaupés fueron forzados a ir para Barcelos, donde trabajaron para los portugueses, en tanto unos construían la ciudad, otros plantaban yuca, cosechaban para los colonizadores (Gruzinski, 2001: 33).

El mismo autor reconoce también en esta época la “difusión de las fiestas católicas, como la de San Joaquín, en lo alto del río Negro. De hecho, se puede considerar ese conjunto de transformaciones administrativas y de conquista espiritual verificadas en la segunda mitad del siglo XVIII, como una “primera urbanización” que coincide con la “caboclicización” del Amazonas.

Otro ejemplo de fiesta religiosa y de conquista espiritual verificadas en la segunda mitad del siglo XVIII, puede ser encontrado en los escritos del misionero Juan Daniel (2004), que estuvo en el Amazonas entre 1741 y 1757. En palabras del autor:

Consiste el Sairé en una buena cantidad de muchachos, todos en hilera detrás unos de otros con las manos en los hombros de los que quedan delante, en tres o cuatro o más hileras; y si la danza es de escaños, en la vanguardia anda un muchacho de los más altos, o cuando el Sairé es de hembras, una muchacha de las más grandes sujeta con ambas manos en las bases de un medio arco, el cual en varias arterias está adornado con algodón, flores y otras curiosidades; (...) En las misiones en las que aun conservan el sairé, lo hacen ya con más galantería porque es adornado con buenas cintas de diversos colores, y lindos plumajes, espejos, y varios otros adornos; y al compás entonan y cantan cantos devotos a los santos o con el permiso de los jueces de la fiesta, que algunas veces van en el curso de la procesión muy circunspectos, es decir, detrás del sairé rodeados de los mayordomos (Daniel, 2004: 288-289).

Se debe considerar que la Iglesia Católica tomó parte de la colonización europea portuguesa del Amazona, influyendo incluso en prácticas culturales de indios, negros y blancos de la Colonia y del propio Imperio, que pueden ser aprehendidas a través del estudio de fiestas religiosas y populares que fueron traspuestas de Portugal para la región amazónica. Se trata de reconocer, por tanto, que las fiestas tradicionales del catolicismo portugués adquirieron otra configuración en la nueva tierra, que coincide con la formación de los primeros núcleos coloniales hasta los días de hoy. Se puede pensar hipotéticamente que el indio y el negro no fueron históricamente coadyuvantes de fiestas portuguesas promovidas en la Amazonia y que, de alguna forma, se encuentran herencias indígenas y negras en esas fiestas, aún hoy promovidas en el área urbana de diferentes municipios del Estado de Amazonas.

Los registros históricos y etnográficos sobre fiestas en la Amazonia hacen referencia a un universo relativamente amplio, muchas de ellas relacionadas con el calendario festivo de la Iglesia Católica, en cuanto fechas alusivas a los santos católicos. En su mayoría estas fechas conmemorativas hacen mención al día de la muerte de las santidades y en apenas dos situaciones a la natividad, como es el caso del nacimiento de San Juan Bautista, el día 24 de junio, muy conmemorado en la Amazonia, pues también coincide con el solsticio de verano en la región, y el nacimiento del niño Jesús, el día 25 de diciembre, en este caso marcando el ciclo de reyes que está, sin embargo, más difundido en otras regiones de Brasil. Cabe destacar que el “verano amazónico” es la estación más favorable a la vida del hombre regional, considerando las posibilidades de explotación socioeconómica existentes en la región, volcada hacia el cultivo de los valles naturalmente fertilizados durante las inundaciones de invierno, la facilidad en la captura del pescado con los innumerables lagos que se forman después de la salida del agua, la facilidad en el manejo de los rebaños bovinos, etcétera.

En relación con las fiestas del ciclo junino, se pueden recordar relatos de época como el *sairé* descrito por Robert Avé-Lallemant (1980), el 24 de junio de 1859, en la ciudad de Manaus, además del *boi-bumbá* presenciado por el autor en este mismo año, el día 29 de junio, en homenaje a San Pedro y San Paulo, donde se evidencia la participación de indios y blancos en la primera fiesta y sobre todo negros en la segunda. Henry Walter Bates (1979[1863]), vivenciará en 1848, la época de navidades, en la vieja Serpa, hoy ciudad de Itacoatiara, Estado de Amazonas, un *sairé* de indios y blancos y un *batuque* de negros, siendo éste último practicado en homenaje a San Benedito, donde ni faltaba embriaguez y sensualidad entre los participantes acompañados atentamente por los ojos del viajante. Nunes Pereira (1989) desarrolló un exhaustivo estudio sobre el *sairé* del medio y abajo Río Amazonas, practicado en el ciclo junino y durante el ciclo de reyes, además de preciosas consideraciones hechas al *marabaixo* de Macapá, Estado del Amapá, realizado en la época de la procesión del *Corpus Christi*, considerándolo incluso como de origen bantú. Estudios más recientes, como el de Lygia Conceição Leitão Teixeira (1989) sobre el *marambiré* o *congada* amazónica, en la localidad del Pacoval, municipio de Alenquer, Estado de Pará, entre remanentes de un antiguo mocambo denominado San Benedito, identifica en esta práctica festiva una fuerte devoción católica a Santo Antonio, San Benedito, San Juan y al nacimiento del niño Jesús, además de reconocer en esta fiesta un elemento dinámico de refuerzo de la identidad del lugar. Adrin Moura de Figueiredo (1995), en su estudio sobre esta misma comunidad del Pacoval tiene un entendimiento muy próximo al de Teixeira, una proto-identidad bantú,

o sea, “una parte del África perdida en las tierras del Amazona”. Recuérdese también el estudio de Carlos Eugenio Mancondes de Moura (1997) sobre cordones de pájaros y cordones de bichos en Belem de Pará, promovidos durante el ciclo junino, donde el tema de la “muerte y resurrección” del pájaro o animal constituye el momento central de la burleta, una especie de teatro de costumbres y revistero, que encanta a las plateas paraenses desde el siglo XIX. Mario de Andrade (1982) considera que los “cordones de bichos amazónicos representan aún legítimos *reisados*”,⁶ exactamente induciendo sean llevados a efecto en el período junino. Según este autor, es probable que la *ciranda*,⁷ tan difundida aun en la región amazónica, sea apenas variación de los cordones de animales de los antiguos *reisados*, adonde también se incluía el *bumba-mi-buey* y el *buey-bumbá*.⁸

Esta clase de datos podría ser complementada con la observación directa de fiestas amazónicas actuales circunscritas al Estado del Amazona, como las fiestas de los buey–bumbás de Parintins, realizada en las tres últimas noches del mes de junio, en la ciudad de Parintins, que ya constituyó objeto de estudio del autor (Braga, 2002). Todavía en el ciclo junino tiene asumido destaque en los últimos años la realización del Festival de Cirandas de Manacapuru, municipio del Estado de Amazonas, reuniendo varios grupos oriundos del propio municipio, bien como las cirandas de Manaus promovidas en la época del Festival Folclórico del Amazonas, realizado en la capital del Estado en el mes de julio, o sea, un “festival julino” por cuenta de la influencia de los bueyes–bumbás de Paritins, que en esa época atraían para Paritins millares de visitantes en su mayoría residentes en la capital de Estado. Cabría considerar también la procesión del sairé de Santarén, Estado del Pará, tradicionalmente realizada en el mes de junio, pero hoy, en función de la repercusión de la fiesta de los bumbás de Paritins, se alteró su realización para el mes de septiembre. En cuanto a Amapá, sería sugestivo desarrollar investigaciones

⁶ Los *reisados* son cantorías de música religiosa o dramas de personajes con pequeños actos donde los participantes visten coloridamente, cantan y bailan al sonido de varios instrumentos por calles oscuras pidiendo donaciones. Son comunes para festejar la Navidad, el Día de Reyes y para elogiar a los dueños de la casa donde se presentan. Según la creencia popular, los espejos que también llevan sus vestimentas tienen la función de proteger a los bailarines contra el mal (NT).

⁷ Es una danza típica de playa y, sobre todo, de aquellas situadas al norte de Pernambuco (NT).

⁸ Otros ritmos afrobrasileños compuestos por la interjección *bumba*, que indica golpe o caída, y el grupo nominal *meu boi* (mi buey). Estas danzas dramáticas cuyo principal personaje es un buey representado con una gran máscara constituyen un juego que representa la historia de la resurrección de un buey para salvar la vida de Padre Francisco, en que participa todo el público, ya que es realizada en las calles con coloridas fantasías, coreografías e instrumentos típicos (NT).

antropológicas sobre el *marabaixo*,⁹ en el sentido de fijar elementos musicales y extra-musicales supuestamente relacionados con los afrodescendientes residentes en Macapá, además de buscar elementos comparativos con la congada amazónica del Pacoval, municipio Alenquer, Estado de Pará.

4. DIMENSIONES DE PERMANENCIA Y CAMBIO CULTURAL EN FIESTAS AMAZÓNICAS

La referencia al indio, al negro y al blanco en las fiestas religiosas y populares de la Amazonia no es mera ilusión. Mario de Andrade (1982) ya había reconocido la celebración recurrente de las tres razas en la mayoría de las “danzas dramáticas” de Brasil, entre ellas, la congada, mozambiques, pastorinas, bueyes-bumbás, cirandas y otras más. En lo referente al término “danza dramática”, lo que el autor sugiere es la aglutinación de canto, danza y música en una misma manifestación, teniendo como “pivote” o “drama” de las relaciones raciales en Brasil.

A finales del siglo XIX la miscegenación de indios, negros y blancos dio margen a lo que Roberto de Matta (1983) decidió llamar “ideología del mestizaje”, o sea, el enmascaramiento de un prejuicio social en Brasil teniendo como estereotipo la figura del mestizo. En la época, adquirió importancia la idea de “blanqueamiento” de la sociedad brasilera, donde estarían abolidas las participaciones del negro y del indio rumbo a la civilización, ya que más temprano o más tarde la creencia era que ellos serían asimilados a la “sociedad blanca”. Así proyectando los conflictos entre blancos, negros e indios en el terreno de la ambigüedad, con base en la figura del mestizo, ya que ellos serían un “conjunto” de cada una de las razas, el “héroe sin carácter” se propugnaba por una “democracia racial”, al mismo tiempo que se colocaba término a la emergencia de las identidades de negros e indígenas en Brasil. Lo que de cierta forma sugiere cuánta influencia tiene esta ideología todavía en la cultura brasileña.

Por otro lado, para pensar culturalmente el papel del mestizo “caboclo” en Brasil y, por analogía, en la región amazónica, hay que reconocer inicialmente el terreno de ambigüedades que el término sugiere. Pues ya que no hay cómo negar el mestizaje desde el punto de vista biológico, el problema es la construcción intelectual que se hace sobre ella, no es raro inadvertidamente echar mano de

⁹ Marabaixo es una de las manifestaciones más vivas y más hermosas de la cultura heredada de los negros africanos. La danza posee una coreografía que imita los pasos de los negros esclavizados con los pies encadenados. La fila y la cadencia es marcada para los tambores llamados “cajas”, al mismo tiempo que el canto es improvisado como un quejido firme y vivaz por la añoranza de África (NT).

elementos culturales indígenas o negros situados “fuera de lugar” y de la historia, resultando en un “tipo social” que puede ser “todo y nada al mismo tiempo”.

Mario Ypiranga Montero (1983), en el estudio de los “cultos de los santos y fiestas profano–religiosas” de la Amazonia, realizados sobre todo en el Amazonas, reconoce la importancia espiritual del catolicismo portugués orientado a las “fiestas de santo” y otras prácticas festivo-religiosas, al mismo tiempo que se refiere a la contribución de la magia del indio y del negro a esas fiestas. Para este autor, hay una oposición evidente entre “religión católica” y “magia”, como ya señalara Émile Durkheim (1989) en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Al segmentar estas dos esferas de la vida social: “religión” y “magia”, Monteiro separa “cultos de santos”, de inspiración y prácticas esencialmente católicas, de “fiestas profano–religiosas”, donde se encontraba influencia indígena y de cultos africanos asociados a santos católicos, en lo que decidió llamar sincretismo mágico–religioso. Por otras vías, encontramos en este autor la problemática clásica de separar religión y magia o fiesta católica y popular, cuando los límites de esas prácticas históricas o contemporáneas no comportan separación. En esos términos, se puede considerar que las fiestas amazónicas tienen influencia considerable del catolicismo, aunque de alguna manera hayan sido por la cultura popular de la época.

A continuación lo que se debe fijar es el significado simbólico asumido por diferentes categorías de participantes en fiestas amazónicas, donde el supuesto *hombre caboclo* y la imagen percibida de la *religión amazónica* constituyen el lenguaje de la referencia (mítica) en la celebración de los orígenes primitivos de los pueblos indígenas y de la prodigalidad de la madre naturaleza o en la denuncia de la destrucción de los seres humanos, criaturas y riquezas por una sociedad que clama por el cambio y la creación de otra conciencia de solidaridad global, tal como ocurre anualmente en el Festival Folclórico de los bueyes–bumbás de Paritins y en otras fiestas contemporáneas de la región amazónica. Por otro lado, cabría preguntar si los indios y negros se identifican con esta imagen del caboclo. Confirmándose la hipótesis inicial de que indios y negros no serían simplemente coadyuvantes de las fiestas amazónicas, valdría inquirir si no estamos tratando de una proto–identidad indígena o afrodescendiente, real o virtual, forjada en un contexto urbano y bajo el signo de la fiesta. Aun reconociendo que estos sujetos no se encuentren vivenciando directamente la fiesta, aunque marquen su presencia a través de la temática del mestizaje que constituye la dimensión de permanencia en las fiestas religiosas y populares de la Amazonia.

BIBLIOGRAFÍA

Andrade, Mário de (1976), *O turista aprendiz*. São Paulo: Livraria Duas Cidades: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia.

— (1978), *Macunaíma; o herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Livraria Martins Editora S.A.

— (1982), *Danças dramáticas do Brasil*. Volumes 1,2 e 3. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória.

Avé-Lallemant, Robert (1980), *No Rio Amazonas (1859)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo.

Bachelard, Gaston (1999), *A psicanálise do fogo*. São Paulo: Martins Fontes.

— (2000), *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes.

Barth, Fredrik (s/f), *O guru, o iniciador*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

Bates, Henry Walter (1979), *Um naturalista no Rio Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo.

Becker, Berta (1994a), *Amazônia*. São Paulo: Ática.

— (1994b), “Estado, nação e região no final do século XX.” In: *A Amazônia e a crise de modernização*/ Maria Angela D’Incao e Isolda Maciel da Silveira. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, pp. 103-109.

Bourdieu, Pierre (1989), *O poder simbólico*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A..

Braga, Sérgio Ivan Gil (2002), *Os bois-bumbás de Parintins*. Rio de Janeiro: FUNARTE-EDUA.

Cardoso De Oliveira, Roberto (2002), *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora UNESP.

Daniel, João (2004), *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*, v. 1/ padre João Daniel. Rio de Janeiro: Contraponto.

Durand, Gilbert (1993) *A imaginação simbólica*. Lisboa, Edições 70.

— (2001), *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo, Martins Fontes.

Durkheim, Émile (1989), *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas.

Figueiredo, Aldrin Moura de (1995), “Um natal de negros: esboço etnográfico sobre um ritual religioso num quilombo amazônico”, in *Revista de Antropologia*. Volume 38, número 2. São Paulo: Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, pp. 207-238.

Galvão, Eduardo (1955), *Santos e visagens*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Goffman, Erving (1988), *Estigma*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A..

Gruzinski, Serge (2001), *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.

Holanda, Sérgio Buarque de (1994), *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.

Lask, Tomke (2000), “Apresentação”, in Barth, Fredrik. *O guru, o iniciador*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, pp. 7-23.

Leite, Dante Moreira (1976), *O caráter nacional brasileiro*. São Paulo: Pioneira.

Lima, Débora (1999), “A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico,” in *Novos cadernos do Naea*, vol. 2, nº 2, mimeo. Belém, pp. 1-17.

— y Alencar, Edna Ferreira (1997), *A lembrança da história: memória social, ambiente e identidade na várzea do médio solimões*, mimeo. Belém, pp. 1-14.

Matta, Roberto da (1978), *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes.

Maués, Raymundo Heraldo & Villacorta, Gisela Macambira (2001), “Pajelança e encantaria amazônica,” in Reginaldo Prandi (org.), *Encantaria brasileira; o livro dos mestres, caboclos e encantados*, Rio de Janeiro: Pallas, pp. 11-58.

Monteiro, Mário Ypiranga (1983), *Cultos de santos & festas profano-religiosas*. Manaus: Imprensa Oficial.

Moreira Neto, Carlos Araújo (1988), *Índios da Amazônia*. Petrópolis: Vozes.

Moura, Carlos Eugênio Marcondes de (1997), *O teatro que o povo cria: cordão de pássaros, cordão de bichos, pássaros juninos do Pará; da dramaturgia ao espetáculo*. Belém: Secult.

Ortiz, Renato (1985), *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.

Pereira, Nunes (1942), *O Sabiré e o Marabaixo*. Recife: Fundação Joaquim Tabuco-Massangana.

Reis, Arthur César Ferreira (1997) *O seringal e o seringueiro*. Manaus: Universidade do Amazonas-Governo do Estado do Amazonas.

Sampaio, Patrícia Maria Melo (1997), *Os fios de Ariadne: tipologia de fortunas e hierarquias sociais em Manaus, 1840-1880*. Manaus: Universidade do Amazonas.

Sampaio, Teodoro (1987), *O tupi na geografia nacional*. São Paulo: Editora Nacional.

Teixeira, Lygia Conceição Leitão (1989), *Marambiré: o negro no folclore paraense*. Belém: SECULT-FCPIN.

CULTURA, IDENTIDAD Y ETNIA EN MÉXICO

JOAQUÍN CAREAGA MEDINA

PREÁMBULO

Según el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), la población estimada de México en el 2004 alcanzó los 105 millones de habitantes. Por otra parte, el *Almanaque Mundial* (2005) clasificó a la población en mestizos (80%), Amerindios (10 %), blancos (9%) y otros (1%). Por los anteriores datos se desprende que la mayoría de la población está integrada por mestizos, mismos que conforman la cultura dominante desde 1921, año en que se iniciaron los llamados gobiernos revolucionarios y que se arroparon con el manto del nacionalismo y la supuesta igualdad.

Por ley, la Constitución de 1917, claro ejemplo del dominio político de una cultura mestiza, decretó que en México todos los habitantes, por el solo hecho de nacer o residir en México, son iguales, independientemente de la raza, credo o de la religión.

Pero a pesar de la existencia de artículo 1° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, hasta la fecha no se ha conseguido la pretendida equidad entre los habitantes del país; al contrario, se profundizan las diferencias, al extremo de ejemplificar a México como una nación con desigualdad extrema, no sólo desde la perspectiva del ingreso,¹ sino también por las diferencias étnicas de gran parte de la población que habita las zonas rurales del país, dado que son indígenas, mismos que con frecuencia sobreviven con un dólar al día, circunstancia que los obliga a “vivir” en condiciones infrahumanas.

Por lo tanto, no sólo son diferentes por su condición de pobres y clase, si no por sus características culturales y raciales, situación que niega la pretendida igualdad que establece la Constitución de 1917 y que, desde luego, todos los gobiernos con la complicidad de la sociedad mayoritaria se siguen encargando de invalidar.

¹ El 10% más rico retiene el 40% de la riqueza nacional, mientras que el 10% más pobre no rebasa el 2% de esa riqueza. Fuente: INEGI (2005).

Para efectos de este texto, revisaré los conceptos de cultura e identidad, con objeto de sustentar las bases teóricas que fundamentan la heterogeneidad y desigualdad social y cultural que caracteriza al México contemporáneo y cuyos antecedentes se originan al momento de la conquista y colonización que padecieron los pueblos mesoamericanos.

CULTURA

Lo anteriormente planteado conforma un panorama heterogéneo de la población mexicana, por lo que es incoherente que se trate de homogeneizar, particularmente por sus diferencias raciales y culturales, así como socioeconómicas, debido a que además de la cultura mestiza dominante existen 62 etnias indígenas con sus respectivos lenguajes, de los que se derivan estructuras económico-sociales y concepciones del mundo diferentes (Aguayo, 2000). Significa que México es una nación sumamente heterogénea pero con la hegemonía de la población mestiza que actualmente conforman la cultura dominante.

Por lo tanto, y como antes se mencionó, es oportuno revisar en una primera instancia, el significado de lo que se interpreta como cultura. En su *Diccionario de Sociología*, Luciano Gallino (1991) define a la cultura como un patrimonio cultural sujeto a continuas transformaciones constituido por valores, normas, lenguaje, tanto hablado como escrito y mímico, símbolos, significados, además de soportes materiales para la producción y reproducción social del hombre mediante el trabajo y la integración social, mismos que son transmitidos y heredados de generación en generación de tal manera que al compartir dicho patrimonio se constituya la identidad del individuo, grupo, comunidad y sociedad. En suma, no es posible concebir una sola identidad sino un conjunto de identidades, no sólo en México sino en cada una de las naciones que integran el planeta.

La anterior definición concibe a la cultura como un esquema de estados mentales conformados por la experiencia, por lo que tal definición se ubica como el resultado del aprendizaje (Geertz, 1987). Explicación de la cultura que hoy en día resulta insuficiente para abarcar el significado cultural que incluye procesos químico-cerebrales, en tanto que la cultura se interpreta como el saber, pero además el qué saber, como un conocimiento fuera de la conciencia que genera símbolos captados por los individuos inconscientemente, aunque los consideremos como pensamientos deliberados.

Significa un conocimiento fuera de la conciencia y a la vez un procedimiento consciente aunque para Pierre Bourdieu la cultura es un conocimiento que no

pasa por la conciencia, lo que explica la interpretación simbólica de los pensamientos deliberados. También pueden ser engañosos, puesto que gran parte de los símbolos responden a inspiraciones neuronales y cada nivel neuronal puede modificar la interpretación recibida.

En esta medida, no hay una simetría entre los conceptos aprendidos y los símbolos que los representan. En esencia, las creencias y las ideas no pueden ubicarse como cadenas rígidas de símbolos, puesto que se diversifican en múltiples significados derivados de la interpretación que una persona puede darle a un objeto o evento en un determinado tiempo, por lo que está sujeto en otro tiempo a otra interpretación y significado, o incluso a su desaparición, aunque en términos amplios corresponde a una interpretación típica de una red de personas con explicaciones similares. No obstante, vuelvo a insistir que los significados no son permanentes, sino más bien temporales, pues se explican en función del significante.

Al respecto, Gilbert Durand (1964) plantea que la cultura siempre construye signos en símbolos y alegorías y las alegorías y símbolos en signos; es decir, los individuos o el conjunto de los individuos construyen representaciones del mundo de acuerdo con una percepción que es personal pero se comparte colectivamente en función de que nuestros primeros signos son para señalar el mundo percibido, el entorno que nos estimula recogido como abstracción de la representación mental y material del mundo perceptivo que se transforma en abstracción mental de la conciencia mediata e inmediata, que comparte la colectividad en la oscilación: razón y mito; lógica y símbolo, lo que explica que la cultura materializada se transforma en signos y símbolos.

Siguiendo a Durand, el individuo (el hombre) no es solamente producto de lo real, debido a que el hombre también es creativo y consecuentemente estimula el signo que a veces se concibe como sinónimo. En suma, la cultura, o más bien las culturas, están constituidas por signos, alegorías y símbolos con significados específicos creados antes del significante, aunque se establece la cadena del significado-significante, con objeto de que la alegoría se convierta en un signo compartido en tanto que es un proceso comunicativo y por lo mismo productor del lenguaje. Entendido éste como una de las expresiones máximas de la cultura puesto que el hombre, creador del lenguaje, configura la maravillosa abstracción de interpretar signos y sonidos con eventos materiales apresados por la conciencia y transformados en el inconsciente que a la vez adopta expresiones subjetivas de las interpretaciones objetivas del medio cósmico y social. En esencia, el *símbolo* como el foco, entendido como la fuerza que promueve el

“homo-sapiens”, el “homo-faber”, el “homo-parlante”, el “homo-politikon” y el “homo-simbólicus” del que se deriva el hombre religioso, el hombre artístico y el hombre artífice.

En efecto, el hombre es hacedor de cultura en función de que es un creador de comunicación, misma que requiere el símbolo y el signo. La sociedad, a la vez que emisora, es receptora respecto de un contexto común entre emisor y receptor con la finalidad de realizar el mensaje; así se encadena el significado y el significante, puesto que el significado es explicado como significante (que el significado resulte significativo para el individuo y para la colectividad). Se deduce que surgen los códigos entendidos como conjunto de reglas para la construcción de un mensaje y para descifrar el “mensaje” en su nivel simbólico. Tales son los factores que precisa la comunicación en el sentido cultural.

Desde las perspectivas antropológica y sociológica, la cultura se interpreta como la necesidad apremiante del hombre para construir su mundo en el sentido explícito de la necesidad de vivir, y lo que es más importante: de vivir mejor, lo que implica la construcción material (la ciencia, la técnica y la tecnología) y la comunicación (religión, lengua, costumbres, tradiciones, concepciones del mundo) en un cierto espacio y en un determinado tiempo. Como el hombre tiene la necesidad, como se dijo antes, de vivir mejor, construye símbolos para alcanzar lo que se imagina como lo mejor, de ahí que el símbolo haga presente lo que se halla ausente; desencadena utopías para materializarla simbólicamente, por eso el ser humano desarrolla experiencias de hechos significativos en cuanto a su creatividad en determinados contextos como experiencias que se desarrollan (vida) y que concluyen (muerte).

Desde este enfoque, la experiencia se podría interpretar como algo casual que favorece la segmentación de las conciencias y que finalmente se impone como algo aceptado y usado por todos (el vestido, la comida, la concepción de la vida y el mundo). Esto es lo que comunmente se denomina como tradición, misma que se transmite y se impone en el tiempo y en el espacio, por lo que esta categoría es una representación de la cultura materializada, aceptada en el presente, que no necesariamente implica un pasado, aunque el ser humano es un heredero de la cultura material y que con lógica inexorable conserva lo que requiere de esa cultura y rechaza lo que ya no es necesario. Un ejemplo de la tradición es la lengua original, la gastronomía, lo gestual, por eso es que la cultura debemos entenderla como significación de la interpretación de la realidad, puesto que es la expresión simbólica de las relaciones sociales y del conjunto de artefactos

producidos por actores. Por ello la cultura en el sentido material y simbólico se evidencia como reobjetivaciones y codificaciones en interacción constante entre las instituciones y las estructuras político-económicas.

Es necesario comentar que la cultura empezó a tener su significado contemporáneo a partir del siglo XVI, culminando tal sentido hacia finales del siglo XVIII, en cuanto ya se concibe como la información y la educación del espíritu referido al estado intrínseco de la persona en cuanto a que posee cultura; la cultura como la esencia del hombre en abstracto y de las sociedades en la praxis, por lo que se iguala la cultura al progreso y a la civilización.

La aparición del capitalismo en la Europa occidental a partir del siglo XVII precisa de la modernización de las estructuras económicas, políticas, sociales y culturales de las sociedades que conforman la cultura occidental; la renovación tecnológica es otro factor indispensable de tal modernización. Como sabemos, para sobrevivir, el capitalismo requiere de la ampliación de los mercados y de las innovaciones tecnológicas incorporadas permanentemente al proceso cognitivo; tales elementos explican el surgimiento del colonialismo europeo en los territorios de ultramar conformados por sociedades creadoras de culturas diferentes a las de Europa Occidental.

El colonialismo tiene un significado de imposición de una cultura sobre otra, por lo que tal imposición implica sometimiento, dominación y poder; de ahí que surja el manejo de la cultura como ejercicio del poder, lo que también explica que aquellas culturas, antes de ser sojuzgadas, también hayan ejercido la fuerza opresiva de la cultura. Surgen las culturas opresivas con símbolos y significados-significantes desde la óptica del que forma parte de la cultura sojuzgadora, así como del que forma parte de la cultura sojuzgada. Podríamos considerar que tal circunstancia favorece el uso perverso de la cultura en función del poder que promueven los símbolos de amenaza-admiración.

En este orden, el poder monopoliza las lógicas sociales que se manejan en el maniqueísmo del bien y del mal; esto es lo que explica su dominio, puesto que legitima la sumisión, el atropello y la destrucción material y simbólica de las culturas que denominan como portadoras del mal. Quien posee la capacidad de determinar lo que es bueno y malo tiene la capacidad de imponer un uso perverso de la cultura y por lo mismo se generan formas de vigilancia que van de la mano del uso de la tecnología para aniquilar; por eso la cultura que tiene el poder legitima la vigilancia para impedir “que se apodere el mal” de sus sociedades, concepción que se desarrolla precisamente con el estado moderno que se con-

solida con la revolución industrial, primero en Inglaterra y después en Francia, Holanda, Países Nórdicos y posteriormente en Italia y Alemania. En conjunto, se identifican como herederos de la tradición griega y de la judeo-cristiana: la cultura occidental como sinónimo de modernización perpetua y de vigilante de las tradiciones de la racionalidad y del orden; por ello, Geertz considera que la cultura, más que una interpretación etnográfica, debe de entenderse como un mecanismo de control, debido a que el individuo es el que más depende de tales mecanismos porque son expresiones culturales de aceptación del poder: los que lo ejercen y los que lo aceptan; es la clara muestra del significado-significante, puesto que en torno de esta relación se vincula y orienta la conducta humana respecto de su movilidad y capacidad de adaptación de la misma.

IDENTIDAD

Se puede afirmar que el repertorio cultural es el esquema al que acude la identidad porque no hay separación entre identidad y cultura, debido a que la identidad es uno de los parámetros que definen al sujeto aunque cada actor social siempre ocupa un lugar en la sociedad. En consecuencia, no hay sujetos aislados, puesto que están en interacción continua en la perspectiva de la relación poder-sujeción; significa que cada uno de los sujetos o actores sociales tiene alguna forma de poder y todo sujeto comparte siempre una identidad bajo el marco de las interacciones simbólicas marcadas por la identificación con los interlocutores.

En el anterior esquema resulta válido preguntarnos hasta qué punto la ideología es un factor dominante para identificar a la identidad personal como el grupo, construyendo un proyecto de vida en función de la persona que supongo que soy de acuerdo con las características atribuidas al grupo, lo que explica por qué la identidad es una interacción con los otros y por qué lo colectivo es historia. No obstante, es indispensable distinguir entre identidades individuales y colectivas, aunque es preciso señalar que existen las identidades individuales y la identidad como grupo, debemos ubicarla como algo metafórico para no confundir al grupo como individuo en tanto que el grupo no tiene conciencia colectiva; explícitamente porque la conciencia es individual, de ahí que sea un error hablar de la identidad del francés, del sueco, del brasileño o del mexicano, etc.

No obstante existe el grupo pero lo que permanece en el tiempo es el individuo como sujeto de acción y su distinción de los demás sujetos, que a su vez requieren del reconocimiento de los otros. Resulta lícito establecer la identidad

como proceso, porque los sujetos definen su diferencia de los otros mediante la auto asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo. Los tipos de atributos distintivos son los siguientes:

1. Atributos de pertenencia social que implican la identificación del individuo con el grupo y con la sociedad.
2. Atributos particularizantes que determinan la unidad idiosincrática del sujeto en colectivos, tales como: atributos de carácter, estilos de vida, red personal de relaciones internas, apego afectivo a ciertos afectos personales, biografía personal de carácter altamente personal (el alter-ego) y las relaciones personales con mis amigos, los más parecidos a mí en tanto que complementan mi identidad, lo que explica que cuando una persona emigra a otro país se le desata una soledad absoluta, puesto que se presenta la ruptura entre el alter-ego y el otro que no es mi complemento sino el que me recuerda mi diferencia (Bourdieu, 1988).

Es válido aceptar los atributos de pertenencia: a una clase social, a una etnia, a un territorio, a un género, a un grupo. Como también es totalmente válido aceptar los atributos particularizantes, como los estilos de vida, red personal de relaciones íntimas, apego a objetos instrumentales, o bien, una biografía íntima.

Se desprende que el individuo desarrolle una lucha permanente para que otros lo reconozcan como él se ve, no como quieren verlo; lucha por el reconocimiento que es valorativo y no sólo intelectual; por eso, la estigmatización es grave en cuanto es un reconocimiento negativo. En consecuencia, es legítimo hablar de identidades étnicas puesto que cada uno de los sujetos sociales en efecto se identifican por un lenguaje o idioma porque pertenecen a un territorio ancestral, son ciudadanos de una nación, profesan o no una religión, forman parte de organizaciones políticas, sociales, culturales, filantrópicas, y resulta válido manejar la pertenencia a diversas identidades como sujeto, puesto que hay diferencias notables entre el desempeño de diferentes papeles y diferentes pertenencias; en esta medida, es totalmente impreciso armonizar a una sociedad con identidad exclusiva, dado que las identidades colectivas no son autoconscientes y carecen de psicología propia; no poseen homogeneidad y delimitación. El grupo sí puede llevar a cabo prácticas sociales que involucran simultáneamente a un grupo, excluyen características morfológicas en la contigüedad temporal y espacial, implican un campo de relaciones sociales, la capacidad de la gente involucrada para conferir un objetivo a lo que está haciendo o va a hacer.

En suma, la identidad colectiva implica la diferencia interactiva y compartida de las orientaciones de la acción colectiva dentro de la cual tienen un lugar reconocido por un cierto número de individuos. Tal definición de identidad colectiva se incorpora a un conjunto determinado de rituales prácticos y artefactos culturales que permiten a los individuos calificarlos como modelo cultural. Por eso la participación de los individuos en el colectivo implica un involucramiento emocional que los hace sentirse integrantes de una participación común y que son parte de una unidad.

Por lo mismo, las identidades colectivas requieren de reconocimiento para existir socialmente; en caso de no ser así, no es posible una identidad colectiva. De ahí que la identidad colectiva se oriente al pasado, busca permanecer en el futuro y se asienta en el presente con los símbolos de la ciudadanía, las semejanzas ocupacionales, las relaciones sociales, lo religioso, etc. En cuanto al pasado, las identidades se cimentan en lo familiar, en lo cultural, en la raza, en la religión, en el lenguaje y en una enorme lealtad al pasado. El futuro se consolida en el paradigma étnico como respuesta a dificultades internas o externas para asegurar la integración y el desarrollo y por lo mismo darle un sentido a la acción política y a la organización de las estructuras económicas, políticas y sociales.

John Thompson (1998) define a la cultura como un repertorio de pautas de significados, de informaciones y de creencias que dan sentido a nuestras acciones y a las cuales recurrimos para entender el mundo; significa que todo lo anterior nos lo apropiamos, es decir, lo interiorizamos y lo convertimos en guía potencial de acción, incluso lo canalizamos para regularizar el uso de tecnología, organizar la vida social y formas de pensamiento individual y colectivo. La cultura, entonces, es un estilo de vida, es un comportamiento declarativo y un repertorio de acciones revalorizadas; en suma, la cultura entendida como patrimonio, como se dijo al principio de este trabajo.

Entender la cultura como patrimonio implica la revalorización de un sector de los bienes culturales del pasado y del presente como antídoto frente a la presión deshumanizante de la técnica y de la complejidad organizacional moderna; en este orden, el patrimonio cultural puede ser privado, nacional o internacional. Parafraseando a Pierre Bourdieu, el capital cultural de un individuo, de una familia o de una colectividad se transmite a los descendientes, por eso es que resulta válido hablar de un patrimonio nacional entendido como complejos de bienes simbolizados metonímicamente en referencias tales como la identidad, excelencia, creatividad del grupo o la nación y materializados en monumentos simbólicos de la misma.

Dicho de otra manera, el patrimonio lo objetivizamos a través de prácticas rituales, de objetos cotidianos, religiosos, monumentos notables, indumentaria, bebidas, alimentos, celebraciones festivas, patrióticas, luctuosas, costumbres, ritos y danzas étnicas. De estas formas objetivadas del patrimonio se desprenden las ideologías, los mitos, las mentalidades, las actitudes, las creencias que conforman un patrimonio compartido e internalizado a través de la lengua nativa heredada de los antepasados y construida como el patrimonio intangible de una comunidad, en tanto que el lenguaje no solo es instrumento de comunicación, sino un sistema que propone paradigmas del mundo y un código que compendia la concepción del orbe de una colectividad.

Con este enfoque, la cultura, incluso la del inmigrante, no se desterritorializa de inmediato —en términos de pertenencia— debido a que el emigrante “se lleva la patria dentro”. Sucintamente el patrimonio cultural, en efecto, es un capital cultural, social y simbólico, lo que explica que la identidad resulte inseparable del concepto de cultura, puesto que la identidad sólo puede formarse a partir de las diferentes culturas a las que se pertenece; incluso, puede participar pero nunca pertenecer a la cultura de origen y de la etnia.

Desde este ángulo, existe un proceso de relación entre territorio y cultura, por lo que el grupo sostiene su integridad dentro de una nación, particularmente cuando se ve amenazada; se puede ocupar el territorio y establecer un dominio político pero nunca cultural, al menos no totalmente. Al contrario, la cultura dominante no acepta los inmigrantes. También se da el caso de sociedades vencidas que las marginan los sectores vencedores. En ocasiones los vencedores deciden “integrar” a todos por igual, aunque los vencedores siempre subestimarán a los vencidos y naturalmente a su cultura, minimizándola y eliminando las estructuras simbólicas fundamentales; también ocurre que a los vencidos se les nieguen todos los derechos o se instrumente una integración a medias.

A las minorías étnicas inmigrantes se les separa en función del territorio-cultura. Esto lo debemos entender como resultado de un proceso histórico de etnización, surgido con el colonialismo al inicio del siglo XVI, en función de las migraciones internacionales y el surgimiento del estado nación. Por una parte, el colonialismo fomentó la disminución y negación de las culturas de los territorios sometidos, por otra parte, las corrientes migratorias gestaron y gestan la disociación entre territorio y cultura, por lo que se generó y se genera la renuncia al arraigo y a la identidad todavía de manera oculta.

La colonización, que no es otra cosa que el dominio de una sociedad sobre otra, fomenta el proceso de prohibir expresiones de las identidades, al extremo

de promover que los naturales se sientan extranjeros en su propio territorio. En otros casos, las sociedades de origen y, por lo tanto, de cultura diferente a la cultura dominante, los trata de integrar mediante la fuerza del estado, prohibiendo las estructuras simbólicas básicas como el lenguaje y las celebraciones; la consecuencia, como puede observarse a través de la historia, puede conseguirse de manera definitiva o, incluso, en circunstancias específicas consolidarse, como es el caso de los vascos, catalanes y gallegos en España; chechenios en Rusia o los iraquíes que actualmente padecen el sometimiento a manos de Estados Unidos e Inglaterra.

El otro ejemplo que particularmente me interesa destacar corresponde a las culturas mesoamericanas, que en una primera instancia, la de la conquista española, fueron sometidas a un proceso de desterritorialización real y simbólica; no obstante, aún en la actualidad, no se ha cumplido cabalmente el proceso, debido particularmente al origen común, y a la consanguinidad originaria, aunque es oportuno comentar que el fenómeno no se generalizó a toda la población por la mestización ocurrida, lo que necesariamente requiere ser explicado para comprender la heterogeneidad y desigualdad del México contemporáneo.

EL ORIGEN DE LA HETEROGENEIDAD Y DE LA DOMINACIÓN ÉTNICA DOMINADA

Las culturas mesoamericanas que surgieron indistintamente en un periodo que abarcó del 500 años antes de Jesucristo al 1500 después de Jesucristo se conformaron por culturas tales como los Olmecas, Teotihuacanos, Toltecas, Zapotecas, Purépechas, Totonacas, Mayas, Tlaxcaltecas y Mexicas, mismas que configuraron un entorno cultural global sustentado en la religión y la culinaria, de las que se derivaron estructuras orgánicas de carácter económico, político, social y cultural semejantes en cada una de las diferentes culturas tanto en el espacio como en el tiempo.

El concepto de culturas mesoamericanas fue acuñado en 1940 por el antropólogo estadounidense H. Kershop, basándose particularmente en el concepto del origen y del ancestro, en función de que la etnicidad es una organización cimentada en el origen, lo que permite que los actores sociales —individuos y grupos— se identifiquen y sean identificados por los demás, es decir, por los otros, fundamentalmente en el plano de la igualdad y el reconocimiento (Poutignat y Streiff-Fenart, 1995).

El suceso de la conquista española que sometió a las culturas mesoamericanas implicó la eliminación de esta identificación porque el espacio americano

perdió sus connotaciones propias tan pronto como el vencedor comenzó a clasificarlas con sus propios conceptos geográficos y territoriales, lo que provocó la desestabilización de las configuraciones y cosmologías mesoamericanas. La conquista y posteriormente la colonización destruyeron la hegemonía del mundo conocido por los mesoamericanos y fueron obligados a vincularse a una metrópoli fuera de su orden y organización del universo, pues se impuso el orden y visión del conquistador que expresó una nueva relación a partir del suceso. Evidentemente, el mundo indígena fue mirado y comparado con la cultura española en particular y con la cultura occidental europea en general. Se interpretó al nuevo mundo descubierto de acuerdo con la cultura europea.

En primera instancia se impuso el idioma del conquistador, por lo que la introducción de la lengua española se concibió como la dominadora que pretendió hacer suyo un mundo nuevo que le resultó misterioso, pagano y ajeno al suyo, incluyendo a los habitantes sometidos que obviamente desconocían el significado de tal nomenclatura porque no era la suya; de otra manera, el lenguaje se impuso para destruir las lenguas autóctonas y los significados-significantes de los símbolos gestados por las culturas mesoamericanas. Indudablemente que los pueblos derrocados entraron en un estado de “shock” al ser nombrados, descritos y clasificados de acuerdo con la visión del conquistador y después del colonizador perteneciente a un estado de ultramar que nombró cronistas que relataron los hechos conforme a su lengua, con sus significados y sus símbolos que no incluyeron en absoluto la interpretación y opinión de los pueblos vencidos; fueron ignorados brutalmente.

Las culturas mesoamericanas se interpretaron conforme a la cultura occidental, lo que significó una aberración histórica debido al ajuste “*a fortiori*” de una realidad diferente a otra que funcionaba de manera distinta. En principio, la derrota militar indígena se convirtió en el antecedente del aniquilamiento de la memoria histórica de los pueblos mesoamericanos expresada en la religión y la cosmogonía en torno de la creación del universo conocido, del concepto del tiempo y de la organización territorial. Los habitantes dejaron de ser zapotecas, mayas, toltecas o mexicas, etc. Para identificarlos como indios, con la finalidad de arrebatarles sus identidades y ubicarlos como subordinados sin participación del acontecer histórico, por considerarla exclusividad del conquistador-colonizador.

Así pues, el mesoamericano, ante los ojos del vencedor, dejó de existir para él mismo; simplemente se le ubicó como reflejo, testimonio y espejo de la acción de sus conquistadores. Como fue vencido, se le arrebató la palabra en la historia

de los vencedores, por lo que esta historia se narró de acuerdo con la concepción europea que la registró con diferentes maneras de comprensión del tiempo. Las culturas chocaron y a pesar del propósito orientado a desaparecer las culturas mesoamericanas, por el efecto de la fuerza étnica se mezclaron, produciéndose en consecuencia una revoltura cultural con diferentes lenguajes históricos y diferentes maneras de observar y narrar el pasado.

La cultura occidental cimentada en la concepción judeo-cristiana legitimó el sometimiento y reconocimiento de los otros —sólo en calidad de “bárbaros”— con el objetivo de civilizarlos; la introducción de la nueva religión —la católica— nutrida en planteamientos aristotélicos en cuanto que buscaba el desplazamiento de lo imperfecto a lo perfecto, ubicó la cultura occidental como perfecta y a las mesoamericanas no sólo imperfectas sino además satánicas.

Naturalmente justificaron el abuso de una civilización superior sobre los “salvajes”, totalmente imperfectos respecto de los vencedores, que se autoconsideraron con mayor inteligencia y mayor capacidad y por lo mismo destinados por designio de Dios para el mando y la dominación sobre el grupo de los obtusos designados por Dios para obedecer y servir.

Precisamente, el cristianismo fue utilizado para legitimar la sojuzgación así como la destrucción física y espiritual de los significados-significantes y de los símbolos representativos de las culturas vencidas; al respecto, la misma concepción se la atribuyó el pueblo estadounidense con la invención del “destino manifiesto” que sirvió para legitimar en 1847 el robo de un poco más del territorio mexicano. Otro ejemplo de la creencia de la superioridad de la cultura occidental lo encontramos en las Memorias de Winston Churchill, quien fungiera como primer ministro del imperio británico durante la Segunda Guerra Mundial, y quien en sus memorias considera que hay hombres designados por Dios en función de su superioridad, para mandar a otros.

Se desprende pues, que los naturales de los pueblos mesoamericanos sometidos, llamados indios a partir de 1521, dejaron de existir por ellos mismos debido a que su historia, su cultura y su filosofía les fue arrebatada; dejaron de ser sujetos de la historia y sólo acumularon un pasado disminuido, desvanecido y equivocado frente a la mirada del vencedor; esto es, negaron el pasado mesoamericano y promovieron una historia devaluada en la que los signos, los significados y los símbolos dejaron de tener significantes, puesto que los indios fueron obligados a verse como un simple reflejo de la historia europea. Transplantaron la ética del cristianismo —pobreza y humildad—, para justificar la

miseria impuesta por parte de los dominadores. Los mesoamericanos fueron obligados a alterar sus formas de vida y tradiciones, lo que les significó un vacío cultural expresado en la tristeza de los pueblos indios; fue el inicio de la pobreza creciente de México, de América Latina, de África y de Asia a manos de la cultura occidental. Respecto a los vencidos asentados en lo que hoy es México, fueron reprimidos para que no articularan su pasado y obligados no sólo a subestimarlos, sino también a rechazarlos y despreciarlos.

La conquista fue un choque cultural entre concepciones antagónicas del tiempo y del pasado que durante 300 años alimentó una lucha asimétrica entre dos concepciones que combatieron de forma desigual incesantemente: la cultura española para imponerse y las culturas indígenas para sobrevivir. Tal combate no cesó de ninguna manera a partir de la independencia política, en tanto que los nuevos vencedores fueron los criollos que heredaron la visión del denominador frente a los indios. Significa que el etnocentrismo español primero y más tarde el mexicano, particularmente de la clase dominante, fueron y son responsables de que la historia haya ignorado la existencia de los vencidos, que en su afán de sobrevivencia inventaron subterfugios para conservar y transmitir su pasado con el propósito de conservar su identidad étnica y poder asimilar la catástrofe desencadenada por la conquista, la colonia, el criollismo del siglo XIX, el nacionalismo y actualmente la globalización.

LA DESIGUALDAD ÉTNICA Y SOCIAL DEL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

A partir de la independencia política de México (1821) la clase dominante —criollos— se compulsiónó por modernizar al país considerando que el obstáculo principal se localizaba en la población india, a la que subestimaban pero que necesitaban como mano de obra regalada o muy barata para la explotación de sus enormes latifundios; jamás comprendieron que la fuente del atraso era precisamente la estructura agrícola de hacienda. Entrenados históricamente en la autosubestimación, indudablemente que conceptualizaron la modernización y el cambio como imitación ridícula y servil de la cultura occidental, misma que con base en su supremacía y narcisismo explotó sus lenguas, significados y símbolos no solamente como los mejores sino como los verdaderos; dicho de otra forma, desencadenó un narcisismo que evidentemente siempre ha convenido a sus intereses (Friedman, 1992).

También se ha igualado el proceso de urbanización al de modernización, debido al desarrollo de la cultura occidental que exigió una creciente urbaniza-

ción originada por las revoluciones industriales de los países de Europa Occidental y de los Estados Unidos de América, fenómeno que indudablemente no se desencadenó de igual manera en México, América Latina y otras regiones del mundo. En efecto, se incrementó la población y la urbanización, pero no como resultado de una revolución agrícola-industrial, sino como respuesta a un crecimiento demográfico desbocado y a un éxodo desenfrenado del campo a la ciudad con objeto de huir de la pobreza extrema. Crecieron las ciudades y también los cinturones de miseria de las mismas; crecieron los servicios, los transportes y las vías rápidas, pero distribuidos de manera inequitativa y desordenada.

En el México contemporáneo, más del 50% de la población total del país vive en la pobreza moderada y de este grupo al menos 25 millones viven en la pobreza extrema, tanto en zonas rurales como urbanas (Aguayo, 2000). El dato es sobrecogedor, lo que impide que pensemos que la urbanización es sinónimo de modernización y menos que garantiza la igualdad económica y política, indicadores que sin lugar a dudas son expresiones indispensables de la modernización, características que no corresponden de manera igualitaria a la sociedad mexicana en su conjunto; de ahí que las élites económicas, políticas, sociales y culturales establezcan la modernidad como un dato externo de información y de consumo restringido que expresa, precisamente, la desigualdad en México y en la mayoría de los países del planeta.

En México, como antes se mencionó, hay más de 10 millones de habitantes clasificados como indígenas, en función de que hablan una lengua autóctona, aunque física y culturalmente la población india sobrepasa los 15 millones. Guillermo Bonfil Batalla (1989), antropólogo mexicano que en vida siempre expresó un gran interés por el México indígena y por el análisis de la sociedad mexicana, y con aceptación plena y consciente de mestizo, no se posicionó como un investigador que observara como objeto exótico de laboratorio, lo que explica que detectara contradicciones de la cultura mexicana en función de las causas que la originaron y que siguen reproduciéndose.

Para Bonfil Batalla, estudiar la cultura de los indios implicó desentrañar y diagnosticar a México, partiendo de la hipótesis de que gran parte del país es indígena porque está formado por una gran diversidad de pueblos comunidades y sectores sociales que constituyen la mayoría de la población del mismo y que Bonfil identifica como el México Profundo, es decir, el que representa la civilización mesoamericana que ha sido y sigue siendo una civilización negada por la otra civilización que no la acepta como parte de su pasado histórico y de su realidad presente (Bonfil, 1989).

Para el antropólogo en cuestión, lo que explica el rechazo y el distanciamiento de la cultura “mestiza” respecto de la indígena, se debe a que la cultura española sojuzgó a la mesoamericana y al no poderla destruir, por conveniencia y por la fuerza de esa cultura, la definió como la “otra”, como la india, como la servidora de la verdadera y única cultura.

Puede decirse que la continuidad y permanencia de los pueblos indios en el presente se sigue observando por parte de la cultura mestiza dominante como culturas devaluadas y vergonzosas, no obstante que en el pasado remoto engendraron grandes civilizaciones propias que sin instrumentos de metal, sin arado, sin el uso de la rueda para el uso vehicular, ni disponer de animales de tiro, practicaron una agricultura intensiva de alto rendimiento con el empleo de mano de obra relativamente reducida, mediante tecnologías como las chinampas, que produjeron cultivos de muy alta productividad (Bonfil, 1989).

Significa que tales culturas se formaron con características originales tanto materiales como filosóficas, independientemente de la diversidad de sus idiomas pero unidas por el maíz, por la identificación de su entorno con el paisaje, la forma de ocuparlo, su relación y aprovechamiento de la naturaleza, lo que explica su fuerza y su negativa, a pesar de la violencia de que fueron y han sido objeto a través de la historia desde el colonialismo hasta el llamado neoliberalismo.

Sin duda alguna, son culturas que permanecen vivas, y, por lo tanto, “...la continuidad genética y el hecho de que la inmensa mayoría de los mexicanos poseamos rasgos somáticos que gritan nuestra ascendencia india, lo certifica...”, aunque también es cierto, aclara Bonfil, que lo anterior no es prueba en sí de la continuidad de las civilizaciones mesoamericanas debido a que la cultura no se hereda automáticamente como el color de la piel o la forma de la nariz, pero sí se transmite el sentimiento del origen y etnia (Bonfil, 1989).

Sucede que en México se produjo un mestizaje de manera muy desigual, lo que explica el rostro indio de la mayoría de la población actual y la continuidad genética a lo largo de 5 siglos, al extremo de que el grueso de esa población mestiza que no india, tanto del campo como de la ciudad “...difícilmente se distingue, por su apariencia física, de los miembros de cualquier comunidad que conocemos indiscutiblemente como india” (Bonfil, 1989); esto significa, pues, que independientemente de la genética, no se reprodujo de manera generalizada la cultura india.

Para Bonfil Batalla, en México se produjo una desindianización cultural y no un proceso generalizado de mestizaje biológico, identificándose los desindianizados con los grupos sociales que heredaron la piel clara, las oportunidades, el poder

y la riqueza como consecuencia necesaria de un abuso visible basado sobre las diferencias raciales. Se entiende en consecuencia que los desindianizados asuman "...los ideales de belleza física, el lenguaje discriminador, las aspiraciones y el comportamiento cotidiano de esos grupos, que muestran sin tapujos su trasfondo racista" (Bonfil, 1989).

La discriminación de los indios y su negación como parte principal de "nosotros" tiene que ver más con el rechazo de la cultura india que con el rechazo de la piel morena. Esto en función de las representaciones sociales con las que se pretende ocultar e ignorar el rostro indio de México, en tanto no se admite una vinculación real con la civilización mesoamericana. Como lo plantea Bonfil Batalla, "la presencia rotunda e inevitable de la ascendencia india de México es un espejo en el que no queremos mirarnos" (Bonfil, 1989).

Así pues, la cultura desindianizada ha decretado la muerte de la cultura mesoamericana pero como no puede aniquilarse a sí misma ni borrar la existencia de indios, los reconoce pero en las representaciones sociales de flojos, primitivos, ignorantes, necios, pasivos, sucios, feos y, en el mejor de los casos, como pintorescos.

Ciertamente, el sistema los reconoce como mexicanos pero en abstracto, puesto que en la realidad los identifica como indios, con toda la carga de agresión que tal condición implica. Lo son para el Estado y para las instituciones educativas, religiosas y de caridad; lo son para las amas de casa y sus familias que los contratan como sirvientes; lo son para un sistema que en la realidad les niega las oportunidades para "mexicanizarse" y que la falsa democracia desarrollada por los desindianizados los catalogó hipócritamente iguales a nosotros, aunque nosotros somos más iguales que "esos", que cuando se animan a defender sus derechos y dignidad de personas son calificados de inmediato como indios "iguales", es decir, no se les confiere las oportunidades de reivindicación social.

CONCLUSIONES

El hombre no es solamente producto de lo real, debido a que el hombre también es creativo y estimula el signo que a veces se concibe como sinónimo. Las culturas están constituidas por signos, alegorías y símbolos con significados específicos creados antes del significante, aunque se establece la cadena del significado-significante, con objeto de que la alegoría se convierta en un signo compartido, en un proceso comunicativo. Por eso la cultura se interpreta como la necesidad para construir su mundo en el sentido explícito de la necesidad de vivir y de vivir mejor.

Conforme al anterior planteamiento, con el desarrollo del capitalismo en la Europa Occidental a partir del siglo XVI, y con el colonialismo entendido como la imposición de una cultura sobre otra, lo que significa sometimiento, dominación y poder, utilizado para borrar la identidad y la pertenencia social de los sometidos, las culturas mesoamericanas interrumpieron su desarrollo. Estas fueron conquistadas y vencidas por España a partir de 1521. En los territorios mesoamericanos se impuso un colonialismo de 300 años en lo que hoy se conoce como México y cuyas consecuencias fatales se expresan en la devaluación de los pueblos indígenas por la sociedad mestiza dominante y mayoritaria.

Los segmentos de población con capital económico, político, social y cultural han desarrollado una tendencia al rechazo a la cultura que en esencia es la suya; rechaza, sobre todo, a los indios, que para mantener su cohesión e identidad cultural conservan sus estructuras, sus organizacionales, sus comidas, sus símbolos, sus costumbres, su vestimenta, y en general sus tradiciones y valores; esto es, rechaza al indio que ha salvaguardado su herencia cultural que lo define como maya, purepecha, otomí, cora, etc.

Territorialmente son comunidades separadas que contienen a un poco más de 15 millones de habitantes y que, no obstante las diferencias de lenguaje, tienen un origen común —las culturas mesoamericanas— cuya existencia se confirma porque sus poblados, ríos, montañas, alimentos siguen llamándose con sus nombres primigenios.

Tales comunidades, nos plantea Bonfil Batalla, conservan el equilibrio con la naturaleza porque reproducen una división del trabajo para sobrevivir, no para destruir, dicha concepción los obliga a desarrollar un conocimiento profundo del funcionamiento de la naturaleza y un gran respeto para los miembros ancianos de la comunidad que han acumulado esa información a través de la experiencia. Por otra parte, el equilibrio implica solidaridad de todos los componentes del poblado que se traduce en convivencia y tranquilidad, permitiéndoles aprender y enseñar las artesanías que los provisionan de los elementos que requieren para mantener la correlación entre la sociedad y la naturaleza. Quizá esta filosofía sea la fuente de la que emana la energía y la fuerza de las culturas mesoamericanas, que muy bien podría explicar, a pesar de todo, su continuidad en el tiempo y en el espacio.

Pero también existen, y es la mayoría de la población mexicana, los que ya no saben que son indios, porque ya no se identifican con tales valores, aunque en su vida cotidiana sigan conservando evidencias de las culturas indias, tales como la organización familiar amplia, las tradiciones culinarias, el uso de la llamada medici-

na tradicional, las maneras de curarse y la solidaridad de grupo. Se desprende que no lo saben porque han sido absorbidos por un proceso de urbanización distorsionado o simplemente porque el contexto social los obligó y los sigue obligando ha adoptar la ideología cultural de los vencedores, aunque paradójicamente esta inmensa mayoría no disponga de las oportunidades de la cultura dominante. Es esa inmensa mayoría que la élite económica, política, social y cultural se complace en calificar como la chusma o los “nacos”, apelativos que indudablemente contienen una gran carga racista y que expresan brutalmente la terrible desigualdad social legitimada en el origen étnico y cultural. Esos son los desindianizados que se han fraccionado al incorporar representaciones sociales ajenas que han promovido y promueven la esquizofrenia cultural mexicana, que sin lugar a dudas entorpece el proceso de disminución de la pobreza y la incapacidad para conseguir una sociedad con menos desigualdad y con más democracia.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguayo Quezada, Sergio (2000), *México a la Mano*. México: Proceso/Grijalbo.
- (2005), *Almanaque Mundial*, México: Televisa.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1989), *El México Profundo, Una Civilización Negada*. México: CONACULTA / Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (1988), *La distinción*. Madrid: Editorial Altea/Tauros/Alfaguara.
- Durand, Gilbert (1964), *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Friedman, Jonathan (1992), “The Past in the Future: History and the Politics of Identity”, in *American Anthropologist*, 94 (4), pp.837-859.
- Gallino, Luciano (1991), *Diccionario de Sociología*. México: Siglo XXI.
- Poutignat, Philippe et Streiff-Fenart, Jocelyne (1995), *Théories de L'ethnicité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Thompson, John (1998), *Ideología y cultura moderna*. México: Editorial UAM–Xochimilco.

CHICANOS, HISTORIA Y ACTUALIDAD

ELIZABETH CHAPARRO Y PEREDO

En las siguientes páginas hablaré acerca de la situación histórica que ha rodeado a la comunidad méxico-americana desde la anexión de los actuales territorios de Texas, Nuevo México, Arizona y California a Estados Unidos, así como de su situación actual en aspectos políticos, sociales y educativos.

Este tema es bastante amplio y necesitaríamos extendernos aún más si nos apoyamos en la consulta de todos los libros, ensayos, reportajes, documentales y toda clase de documentos existentes sobre el mismo, para poder abarcar, estudiar y confrontar con datos, cifras y situaciones actuales todos los aspectos que le incumben a la comunidad chicana y a las diferentes minorías existentes en el país vecino. Esto es prácticamente imposible debido a la gran cantidad de trabajos y publicaciones hechas a lo largo de los últimos 50 años.

Este trabajo introductorio, que no consistió más que en la revisión y recopilación de algunos datos, cifras y diferentes conceptos teóricos, responde a un deseo de conocer más a fondo la situación que viven nuestros paisanos en Estados Unidos, ya que se ha hablado mucho del tema, pero la mayoría de las personas tenemos una noción muy vaga de la situación real que existe y a la que se enfrentan las personas que logran cruzar la frontera norte de México.

Para la elaboración de esta revisión bibliográfica, me planteé algunas preguntas que me han ayudado a definir la estructura y conexión entre los diferentes temas abordados y que han definido la línea a seguir a lo largo del trabajo: ¿Cuál fue la situación histórico-política que dio origen a los méxico-americanos?, ¿cómo consideran los estadounidenses el papel de ésta comunidad en su sociedad?, ¿cómo se percibe la propia sociedad méxico-americana en Estados Unidos?, ¿qué es un chicano?, ¿cuáles demandas han sido las más recurrentes por parte de la comunidad chicana?, ¿cuáles son las oportunidades educativas para esta parte de la población?, ¿garantiza el gobierno estadounidense los mismos derechos a los grupos minoritarios que a la mayoría de los ciudadanos?

Siguiendo estas preguntas como ejes temáticos ha resultado lo que a continuación presento con el título de Chicanos, historia y actualidad.

Entre los años 1694 y 1695 muchas familias procedentes de todo lo que era, anteriormente, el territorio de La Nueva España se trasladaron a lo que ahora es el Estado de Nuevo México, en Estados Unidos. Estas familias recibieron tierras para la agricultura y la ganadería en un lugar que poco después recibió el nombre de “La Nueva Villa de los Españoles Mexicanos” (actualmente llamado Santa Cruz de la Cañada).

Desde el arribo de estas familias hasta el año de 1821, las concesiones de tierras en los actuales estados de California, Nuevo México y Arizona se otorgaban cuando se hacía la petición al alcalde del lugar tomando en cuenta que dichas tierras no estuvieran ya ocupadas por comunidades indias. Cuando las tierras ya no servían para el cultivo se abandonaban y se hacía una nueva petición al alcalde. Esta facilidad para obtener tierras se debía al deseo de las autoridades de poblar aquella región, ya que estaba desolada y era más fácil que fuera atacada e invadida por otras tribus indias.

En la primera mitad del siglo XIX (1836) comenzaron las invasiones por parte de Estados Unidos a México, lo que llevó a una guerra entre estos dos países. Para dar cese al conflicto se llevó a cabo, el 2 de febrero de 1848, la firma del Tratado Guadalupe–Hidalgo, en el que el gobierno de México vende a Estados Unidos los territorios conquistados por este último, al norte del país (Texas, Nuevo México, Arizona y California), con la sola condición de respetar tanto las tierras como la cultura, religión, idioma y costumbres de los habitantes de aquella región, además de otorgar a éstos todos los derechos que cualquier ciudadano estadounidense puede tener, así como de ser incorporados poco a poco, de manera sutil, a la sociedad, economía y cultura de aquel país.

A pesar del compromiso del gobierno de Estados Unidos, estas garantías fueron violadas desde el principio, ya que los nuevos americanos (a los que llamaré, desde este momento, “méxico-americanos”) eran discriminados por la sociedad, así como por las autoridades; se les proporcionaban empleos de peones en los ranchos y su trabajo era mal pagado, además de que eran despedidos en cualquier momento sin justificación. Después, al comenzar el siglo XX les fueron quitadas las concesiones de tierras que se suponía serían respetadas. La discriminación llegó a tal grado que, para que una población pudiera tener el título de “Estado” era necesario que contara con un sistema para controlar a los indios y a los méxico-americanos.

En 1881 se construyó una línea férrea que contaba con una estación cerca de la antigua población de “Tierra Amarilla” (considerada desde 1870 ciudad de-

sierta, después del abandono del que fue víctima). Después de esta construcción se abrieron tiendas a lo largo de dicha línea que generaron empleos y, al mismo tiempo, dieron origen a nuevas ciudades como Chama.

Las nuevas ciudades y los empleos fueron ocupados por México-americanos que trabajaron en la construcción de la línea férrea, así como por anglosajones, lo que originó la interacción y mezcla de ambas razas. Pero esta convivencia no duró mucho y aquella región, gracias a la apertura de varias estaciones de ferrocarril, comenzó a ser invadida por jugadores, ladrones y ficheras, lo que causó el desalojo de toda la población, incluidos los México-americanos, quienes se fueron a otras poblaciones ya fundadas.

Aunque fue poco el tiempo de convivencia entre anglosajones y México-americanos, sí influyó en la forma de vida de estos últimos, quienes comenzaron a exigir, entre otras cosas, seguridad económica, educación para los hijos y vivir en zonas urbanas, ya que desde la anexión de aquellos territorios a Estados Unidos habían vivido en zonas rurales.

Entre los años 1910 y 1912 muchos mexicanos de la clase media y alta fueron a Estados Unidos en calidad de refugiados de la revolución, lo que empeoró la situación de los México-americanos, pues había mayor número de demandantes de empleo y era más difícil conseguir uno, pero esto no duró mucho, pues poco después el país demandaba gran cantidad de mano de obra barata, lo que generó muchos empleos que a su vez originaron la migración de miles de mexicanos que huían del desorden político que existía en el país.

En los años de la gran depresión (1920) los México-americanos se vieron muy afectados, dado que dependían cien por ciento del trabajo asalariado. El desempleo aumentó y los inmigrantes mexicanos eran amontonados en vagones de tren y enviados a México. Tales vagones también fueron enviados muchos México-americanos que carecían de documentos para comprobar su ciudadanía estadounidense.

Muchos de los México-americanos seguían las cosechas de región en región para poder sobrevivir, a estas personas se les llamó “trabajadores migratorios” y llevaban consigo a sus familias para que todos los miembros trabajaran, lo que contribuyó al abandono de los estudios en los niños y jóvenes.

En los años de la Segunda Guerra Mundial muchos jóvenes México-americanos fueron enviados a hacer el servicio militar y otros fueron enviados a trabajar las tierras de los anglosajones que habían ido a la guerra, así que en todo ese tiempo la situación se había complicado y las familias dependieron sólo de la asistencia social. En esa época Estados Unidos necesitaba de bastante mano de

obra para trabajar en el campo y proveer de alimento a la población, esto dio pie al fenómeno de los “braceros”, que eran los mexicanos que llegaban a dicho país para trabajar exclusivamente en el campo y después regresar a México.

Cuando los México-americanos regresaron de la guerra, llegaron con una nueva perspectiva de su papel en Estados Unidos, la participación en el conflicto armado los hizo conscientes de sus derechos como ciudadanos y las solicitudes para tener acceso a la educación aumentaron en gran medida. Tres años después, la segregación era considerada ilegal, cosa que no se notó mucho.

Después de la guerra, la economía estadounidense mejoró y los México-americanos también se beneficiaron, hubo mayor variedad de empleos y las oportunidades educativas aumentaron, lo que originó una mayor convivencia con los anglosajones. Muchos de los “braceros”, que llegaron durante la Segunda Guerra Mundial ya no regresaron a su país, lo que obligó al gobierno estadounidense a ejecutar, hacia 1960, la llamada “Operación Espalda Mojada” que consistió en la deportación de 3.8 millones de mexicanos.

El ingreso económico promedio de un anglosajón era, en los años 60, dos veces mayor al de un México-americano o al de un hispano. La mayoría de las familias con apellido hispano se encontraban en o por debajo de la línea de pobreza, lo que, aunado al alto índice de criminalidad, los hacía ver como sospechosos ante la sociedad y autoridades encargadas de aplicar la ley.

En 1966 surgió el movimiento chicano en el sur de California. La ideología de este movimiento se refiere casi en su totalidad al aspecto político, es el punto más alto que la lucha de los México-americanos, ahora auto nombrados chicanos, logró alcanzar y sin ningún acto violento. Podríamos decir que surgió de la idea de un grupo de estudiantes México-americanos de clase media, pero más tarde se unieron personas que no eran ni estudiantes, ni chicanos, ni de clase media pero que simpatizaban con la ideología de hacer protesta social y lograr obtener los mismos derechos que los ciudadanos anglosajones.

A partir de la formación de este grupo, surgieron otros grupos que demandaban entre otras cosas una mejor educación y el reconocimiento de la importancia de los chicanos en el desarrollo del país y de la sociedad estadounidense.

Se crearon grupos como la CSO (Community Service Organization) que luchaban por la igualdad de derechos, de donde salió Cesar Chávez para después formar el STAU (Sindicato de Trabajadores Agrícolas Unidos), cuyos objetivos eran la unificación de los trabajadores agrícolas y el aumento de los salarios, así

como negociar los contratos para mejorar las condiciones de vida de los trabajadores del campo en Estados Unidos. También se creó la Alianza Federal de Pueblos Libres para defender a los rancheros que sólo tenían pocas cabezas de ganado y poco acceso a tierras de pastoreo, así como exigir la restitución de todas las tierras y derechos recibidos y garantizados por el Tratado Guadalupe-Hidalgo, además de las ganancias que los actuales “propietarios” han producido con sus tierras y la aceptación de la cultura mexicana y el idioma español. También se creó la Cruzada para la Justicia, que era una organización meramente urbana que exigía que los mismos vecinos tuvieran el autocontrol económico, político y social de los barrios donde habitan, tener acceso a una educación gratuita donde el español sea el principal idioma y el inglés el segundo, la creación de un partido político de chicanos, y la reivindicación de su cultura así como el derecho a los diferentes servicios que ofrece el Estado.

A pesar de que el movimiento chicano ha ido perdiendo poco a poco su fuerza original, han surgido nuevos actores sociales que tratan de mantener las demandas que le dieron vida, referentes a educación, representación política de la comunidad chicana, reivindicaciones comunitarias, culturales y antidiscriminatorias, así como las luchas de clase y género que tienen mucha presencia en Estados Unidos, país donde se sigue dando una división sociocultural de oportunidades.

La discriminación que la sociedad estadounidense ejerce sobre el chicano lo impulsa a mostrar más y a sentirse orgulloso de sus raíces y esto lo manifiesta muchas veces de manera artística en pequeños grupos que tratan de reconstruir su historia y su identidad pues pertenecen a dos culturas diferentes al mismo tiempo.

Existen muchos factores que influyen en la construcción de la identidad del chicano. Valenzuela Arce (1998: 133) menciona entre los principales: los escenarios de socialización primaria, la familia y la escuela; después de éstos, los de socialización secundaria: el lugar de trabajo, organizaciones, clubes, grupos de amigos, etc. Otros elementos influyentes son las marcas culturales de origen, la procedencia rural o urbana, la pertenencia de clase, el grado de interacción en un ambiente bicultural, entre otras. Es en los escenarios de socialización secundaria donde se modifican algunos de los elementos culturales adquiridos en la familia y en la escuela, a esto se le llama, “re-socialización” (Valenzuela, 1998: 134). Es en este proceso donde se dan los ingresos (de adolescentes, casi siempre) a las pandillas y demás grupos sociales con los que existe un sentido de pertenencia, muchas veces por las necesidades afectivas insatisfechas, ya que muchas veces los padres chicanos trabajan, ambos, y no pasan mucho tiempo con sus hijos.

El racismo del que han sido víctimas no sólo los chicanos sino todas las minorías que existen en Estados Unidos es una característica de la sociedad estadounidense, esta actitud ha sido integrada a la cultura, ya que lo tienen arraigado desde hace mucho tiempo y tiene que ver con la doctrina política que se sigue en ese país. Podemos ver el llamado “Destino Manifiesto” cuyo punto principal habla de la expansión territorial que trae como consecuencia cambios sociales, religiosos y culturales impuestos a los colonizados, es decir, crear en ellos la asimilación de su integración social, cultural, económica y política al sistema dominante y ser hostigados hasta que lo hagan.

La discriminación se expresa mediante un trato diferencial que se deriva del simple hecho de pertenecer a un grupo determinado. Lo que indica la línea que demarca entre grupos dominantes y dominados es la cuestión de las mayorías y las minorías y es exactamente lo que vemos en el caso de Estados Unidos.

La sociedad estadounidense, para ejercer dicha discriminación, ha creado sus “indicadores” de “hispanidad”. Algunas veces se guían por el apellido español, por el idioma, por la tez de la piel, entre otras cosas. También utilizan diferentes términos como “latino”, “chicano” e “hispano”. Algunas personas argumentan que esta actitud discriminatoria, racista e intolerante es consecuencia de un llamado determinismo biológico (Valenzuela, 1998: 58) que atribuye a las diferentes razas un carácter determinado y un modo de ser y de pensar específico. Este determinismo es el que le da a los grupos sociales sus características y diferencias en inteligencia, carácter, temperamento y demás elementos que influyen en su posición dentro de una estructura social. Estas mismas personas creen que son los mismos grupos los que propician sus situaciones según sus características adquiridas genéticamente.

La discriminación ejercida hacia las minorías en Estados Unidos puede tener una explicación, también, en que han sido estigmatizadas según las “marcas tribales” que los distinguen de los anglosajones y estas marcas no son fáciles de desaparecer pues tienen su raíz, muchas veces, en la herencia genética y cultural.

La cuestión racial y del favoritismo hacia las minorías y sus derechos es la bandera con la que muchos políticos se hacen campaña para ganar algunos votos, pero no siempre la fórmula es igual; el ocho de noviembre de 1994 la población californiana votó a favor de la propuesta 187 “Salvemos Nuestro Estado”, que partía de la premisa de que los inmigrantes indocumentados son una carga económica muy grande, ya que le cuestan al Estado más de 3.200 millones de dólares anuales (*Ídem.*: 11); esto por los servicios de salud, educación y asistencia

pública, además de la carga social por el nivel de criminalidad que aportan. Y proponía fueran excluidos de los servicios públicos. Dicha propuesta fue impulsada por el gobernador del estado de California, en aquel tiempo, el señor Pete Wilson, quien tomó la iniciativa de dos senadores republicanos.

En el censo de 1990 resultó que en Estados Unidos habitan 22 millones de hispanos (hispanohablantes), de los cuales el 62% son mexicanos y cuya tasa de crecimiento anual es mayor a la de la población anglosajona y afroamericana. Los estados de California, Texas, Nueva York y Florida tienen el mayor número de habitantes hispanos (*Ídem.*: 44).

Estados Unidos ha dejado muy claro que la educación es uno de los intereses nacionales primordiales, pues es en las escuelas donde los niños son educados para después ayudar al país a alcanzar las metas políticas, económicas y sociales que se ha impuesto desde hace ya muchos años. La educación en nuestro vecino país parece ser, a simple vista, un derecho que los chicanos y cualquier otro ciudadano puede exigir y que sin mucho problema se le brinda. El problema está al momento de la interacción en clase; los niños se tienen que creer, sin importar nada, que son estadounidenses, tienen que olvidar sus raíces, sus costumbres, su lengua y todo lo que pueda indicar lo contrario. A este cambio “de raíz” de una cultura a otra, Fernando Ortiz lo llama “reculturación” (*Ídem.*: 62).

Dadas las circunstancias en que los mexicanos del norte se convirtieron en americanos, los México-americanos (chicanos) no aceptan que se niegue un lugar a su idioma y a su identidad cultural, además de que eso no interfiere en nada al hecho de seguir enriqueciendo los bolsillos y la cultura de Estados Unidos.

Desde aproximadamente 1950 los educadores se dieron cuenta de que los niños México-americanos no podían alcanzar el potencial educativo que tenían los niños anglosajones, debido a la diferencia lingüística. Podemos decir, también, que la falta de entusiasmo del niño chicano al ir a la escuela es causada por la incomprensión de las clases, impartidas, hasta hace poco tiempo, solamente en el idioma inglés, con el argumento de que era el idioma nacional y oficial y que además el bilingüismo produce confusión mental. Además los niños chicanos eran discriminados por los mismos maestros y compañeros. Los mismos distritos escolares, en los que la mayoría de los alumnos tenían apellidos españoles, sufrían de discriminación por parte del sistema educativo y presupuestal. Desde hace ya varios años, la educación del chicano se ha basado en el aprendizaje y dominación del idioma inglés, pues el gobierno estadounidense, mediante encuestas a finales de los 60, se percató de que 6.7 millones de personas hablan

español como lengua cotidiana y que de esa población, el 76.6% es nacida en Estados Unidos (Bilbao y Gallart 1981: 49).

Dentro de la comunidad chicana hay un fenómeno que es llamado “lealtad al idioma”, esto se puede observar fácilmente en la vida cotidiana de muchos chicanos quienes la mayor parte del tiempo hablan español y sólo hablan inglés al tener contacto con algún anglosajón o alguna otra persona que sólo domina ese idioma.

El derecho a hablar español ha sido reprimido principalmente en las escuelas públicas, donde se han tomado medidas severas para evitar que los hispanos hablen su lengua materna, esto sólo ha ocasionado que ambos idiomas (inglés y español) sufran severas modificaciones y se degraden. Es decir, se han adoptado palabras del inglés en la sintaxis del español. Los estudiosos de este tema llaman a este fenómeno “interferencia”, que es lo mismo que nosotros conocemos como “pochismos” o “spanglish”.

Fue hasta 1963 que se abrió el primer programa de educación bilingüe (en Florida), el cual se fue expandiendo hacia otros estados del sur, como respuesta a la necesidad de personal capacitado para manejar las máquinas de las industrias, trabajo que era “guardado” a los hispanos, ya no sólo a los chicanos. Pero estos programas no tuvieron la aceptación y la demanda esperadas en la comunidad chicana.

A partir de la década de 1970 surgieron muchos programas educativos que tenían como fin solucionar las diferencias de oportunidades educativas que tienen que ver con cuestiones étnicas y raciales. Estos esfuerzos responden a la automatización de las máquinas y los avances tecnológicos en las industrias, lo que requiere que la educación sea necesaria.

Respecto a las oportunidades de educación superior, existen muchas universidades o *colleges* que consideran la nacionalidad y procedencia del solicitante antes que cualquier otra cosa, para otorgarle alguna beca o aceptar la solicitud. A todo esto le podemos sumar la tasa de deserción tan alta que tiene la comunidad chicana; alrededor del 60% y 40% de los estudiantes de preparatoria salen antes de concluirla (Bilbao y Gallart 1981: 59). Esto puede ser por la situación económica de la mayoría de las familias chicanas que orillan a los jóvenes a dejar la escuela y conseguir un empleo para aportar una entrada económica más al hogar o tal vez por la situación de los “trabajadores migratorios” que ya habíamos visto antes.

Cuando un chicano se ha graduado de la preparatoria es muy difícil que continúe sus estudios sin una beca. Es una carga económica demasiado grande para los padres (incluso para los anglosajones) tener un hijo estudiando en la universidad. Existen escuelas que otorgan becas a los estudiantes que no pueden pagar una colegiatura,

se da preferencia a los que cuentan con altos promedios, pero como ya vimos, estas cuestiones también se ven opacadas por las cuestiones étnicas y raciales.

En Estados Unidos los grupos minoritarios tienen los peores empleos y los ingresos más bajos, pero a pesar de esto reciben muchos beneficios, sea o no ciudadano legal, además de recibir un salario que muchas veces es 10 veces mayor al que recibiría en su país. Los mexicanos se han destacado de los demás grupos minoritarios por su renuencia a “alabar” la nación que le proporciona estos beneficios y que además protege sus derechos individuales.

El ilegal es empleado rápidamente, ya que se le paga un sueldo muy bajo y no es necesario regularizar sus documentos para poder emplearlo. En tiempos en los que el país requiere mano de obra barata, el gobierno de Estados Unidos reduce el presupuesto de la patrulla fronteriza para que así el control sea obsoleto y los inmigrantes puedan entrar con facilidad al país y, aunque no se hallen en una gran necesidad, se dejan zonas “abiertas”, donde no hay vigilancia y así el propietario de la huerta podrá emplear pepenadores a bajo costo y la millonaria podrá tener su sirvienta guatemalteca, mexicana o cubana, según sea su preferencia.

CONCLUSIÓN

Lo importante aquí no es solamente nombrar las diferenciaciones raciales existentes en la comunidad chicana o en Estados Unidos, sino en todas las minorías que residen en los diferentes países considerados de primer mundo. Lo importante es que las minorías (que a menudo son mayoría) víctimas de discriminación tomen conciencia de la situación política, social y económica particular en la que viven y lleven a cabo acciones que las conduzcan a un reconocimiento en cualquier ámbito de la vida en sociedad y ayuden a mejorar su calidad de vida.

La situación actual de la comunidad chicana está dialécticamente relacionada con la adopción del discurso americano en el cual el sujeto se sabe y se siente menos que los anglosajones, siendo éste el cambio necesario para que la comunidad cambie su presencia y rol dentro de la sociedad estadounidense.

México siempre formará parte del futuro de Estados Unidos porque ha sido parte de su pasado y del presente y esta situación no cambiará mientras millones de mexicanos sigan cruzando la frontera en busca del “sueño americano”, siendo utilizados cuando se requiera su mano de obra y perseguidos y deportados masivamente cuando no se les necesita.

En Estados Unidos se aprecia el trabajo del mexicano pero no se aprecia al mexicano, ni a su cultura, religión, costumbres, etc. Es para que todos estos aspectos sean respetados y aceptados que se ha luchado y manifestado; pues aunque no sea oficialmente aceptado, son todos los elementos culturales de diferentes países latinoamericanos, africanos, europeos, etc., los que han dado forma e identidad al vecino país. La espera ha sido larga, pero ya se comienzan a ver algunas respuestas a las peticiones hechas desde hace más de siglo y medio por esta comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

Abruch Linder, Miguel (1999), *Movimiento Chicano*. México: UNAM.

Bibao, Elena y María Antonieta Gallart (1981), *Chicanos, Segregación y Educación*. México: Editorial Nueva Imagen.

Langley, Lester D. (1994), *Mex:América, Dos países, Un futuro*. México: Fondo de Cultura Económica.

Leon Swadesh, Frances (1977), *Los primeros pobladores, antecesores de los chicanos en Nuevo México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Moore, Joan W. (1973), *Los mexicanos de los Estados Unidos y el Movimiento Chicano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez, Mariángela (1998), *Mito, Identidad y Rito. Mexicanos en California*. México: Porrúa.

Valenzuela Arce, José Manuel (1998), *El color de las sombras, Chicanos, identidad y racismo*. México: El Colegio de la Frontera Norte/Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.

LAS POLÍTICAS PÚBLICAS CULTURALES Y SU PAPEL EN LA MODERNIZACIÓN Y ETNICIZACIÓN EN MÉXICO, DURANTE EL NEOLIBERALISMO

LOURDES PERKINS

INTRODUCCIÓN

La estructura del presente trabajo tiene por objeto explorar la influencia que en la época actual, dominada por continuas tendencias hacia la globalización y hegemonizada por el discurso “económico” del neoliberalismo, tienen las políticas públicas culturales, así como conocer la importancia que adquieren en la sociedad mexicana contemporánea los símbolos más evidentes de este proceso, a través de la percepción de la modernidad y etnicización crecientes, influenciadas por el discurso dominante de quienes instrumentan tales políticas y, finalmente, señalar algunas tendencias alternativas a tales propuestas.

Primero, desarrollaré una conceptualización esquemática y general acerca de las políticas públicas culturales; posteriormente, reflexionaré sobre la manera en que son auspiciadas por el estado como impulsor de la modernidad en un contexto socio-histórico de largo alcance —del pasado mesoamericano hasta el neoliberalismo actual— que favorece el proceso de etnicización en México. En tercer lugar, anotaré algunos elementos orientados hacia la doble lectura de modernización y etnicización que se encuentra inmersa en el discurso institucional de los “requisitos” para una Política Pública Cultural en México, en términos de una modernidad, que desde luego significa *libertad*, pero como diría Lluís Duch (2005), una *libertad condicional*, esto es, sujeta a ciertas restricciones, que son las que desarrollaré en mis conclusiones.

1. LAS POLÍTICAS PÚBLICAS CULTURALES

En su acepción más amplia las políticas públicas culturales se nos presentan como resultado de las acciones que adoptan los gobiernos, se refieren prácticamente a la toma de decisiones que expresan *poder* y en consecuencia afectan a las

colectividades de un país, es decir, a sus *sociedades*, en el sentido de Alan Touraine (1995) al constituirse como resultado de la *historicidad* misma y, también, como expresión de un *modelo cultural*.

Decimos la historicidad misma como aquella generada por las propias sociedades, entendidas como su forma de crear y apropiarse el modo de conocimiento producido en un contexto económico-político socialmente determinado; esto es, cuando aludimos a esa capacidad de inventar y re-producir los saberes con posibilidades de que tanto la sociedad como el estado, su parte dominante, sean agentes sociales con posibilidad de influir en la capacidad de generar el aprendizaje, así como en lograr su adaptación social.

Sabemos que, con la consolidación del capitalismo occidental en el siglo XIX, se da una tendencia permanente hacia la hegemonía ideológica del discurso del estado, como el depositario legítimo de la organización socio-política y, por tanto, el encargado de difundir y auspiciar *la modernidad*. El Estado, como el *representante automático de la sociedad moderna*, empleó toda su influencia ideológica y política y, bajo la orientación económica del gasto público, generó las bases del *progreso material* y, en consecuencia, el discurso tecnológico inherente a sus funciones, convirtiéndose así en un *organizador nato del campo de la experiencia*.

También las sociedades poseen un *modelo cultural*, prototipo de su espacio y su tiempo, donde se *relacionan* los creadores artísticos y sus públicos a un ritmo y velocidad social propias, lo que da lugar a expresiones artísticas como producto de dos acciones opuestas y complementarias, *la creación y la re-creación de las imágenes* del mundo social y sus relaciones sociales —de los hombres y mujeres en colectividad—, así como de las relaciones no sociales en su vínculo con la naturaleza. Cada una se manifestó en el *campo de las prácticas* y en el de las *relaciones sociales* a la manera del *capital simbólico* de Pierre Bourdieu (1991) y de la influencia del mundo social, a nivel individual y colectivo de Moscovici (1985).

De esta forma, *el modelo cultural es un organizador de la imagen de la creatividad*, como plantea A. Touraine y, de esta manera, la sociedad tiene la capacidad de auto-transformarse, así como de auto-producirse, siempre y cuando los individuos que componen la sociedad desarrollen su capacidad simbólica de actuar sobre su entorno y sobre la organización social en condiciones de libertad. De tal manera que, en consecuencia, desarrollen la capacidad de crítica y de autocrítica, y puedan aplicar una estrategia que les permita adquirir influencia propositiva frente a las élites dominantes y, así, estar en condiciones de reclamar su *autonomía*, tanto individual como colectiva, para afirmar y re-afirmar *su identidad* y produ-

cirse a sí mismos, como seres modernos, sin tener que renunciar a su cultura originaria frente a *los otros*. Este ha sido, por ejemplo, el caso de la emergencia en México, en 1994, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y sus demandas incluyentes y participativas ante la emergencia de un nuevo modelo, *el secundario exportador* (1985-2004) en su modalidad neoliberal que desde su inicio los marginaba aún más por su condición de población indígena del estado de Chiapas, imponiéndoles una exclusión de entrada hacia cualquier otra vía de acceso al desarrollo sustentable.

Por ello, pensamos que en ese preciso momento se producen las condiciones mínimas para la generación de otras vías de acceso a la participación social y la construcción de un *imaginario* que pueda llevar a la práctica la re-construcción y/o la proposición de otro tipo de vida social; distinta y modificada a la establecida por la elite dominante.

Así pues, las políticas públicas culturales corresponden a un determinado campo de organización de la experiencia de la sociedad y al modelo cultural por ella generado, como organizadoras de la imagen de la creatividad, modeladas por la experiencia colectiva. Su análisis nos permite observar las tensiones y desfases de la normatividad y la dominación de las relaciones sociales generadas en los sistemas vigentes, como los elementos del principio organizador del campo de las prácticas, así como del campo de las relaciones sociales.

Desde esta perspectiva, el funcionamiento de tales políticas públicas culturales significan *relaciones de dominación y de explotación* y desde el enfoque socio-lógico-antropológico de la historicidad, son un problema epistemológico y de selección metodológica para la revisión de la conducta de los actores sociales, en los campos donde se producen las interacciones sociales y en los espacios correspondientes de lo público, lo privado y la comunidad. Es en estos espacios donde se llevan a cabo las prácticas simbólicas y puede inferirse, a través de los flujos de las informaciones estadísticas y las publicaciones institucionales públicas, privadas o de la comunidad, tanto las percepciones como las representaciones sociales expresadas por los creadores y sus públicos para conocer los mecanismos empleados; el sector privado, mediante la previsión de sus resultados así como la evaluación de sus relaciones institucionales; y las formas de actuar de funcionarios de gobierno y del estado, encargados de la orientación y diseño de los objetivos públicos culturales, seleccionando a los actores más representativos (Lahera, 2004).

2. LOS MODELOS CULTURALES, LA MODERNIDAD EN MÉXICO Y LA NOCIÓN DE CULTURA

Al hablar de los *modelos culturales* que imperan en una sociedad, no nos referimos a una serie de principios que operan de acuerdo con una centralidad ni por sí mismos definitorios directamente de las formas que adquiera la organización social, dado que la sociedad no es definida como un conjunto de actores sociales, quienes en su interacción definen la temática de la sociedad y no sólo su gobierno, es decir, son todos los actores sociales que entran en conflicto y, a consecuencia de la diversidad de intereses, realizan sus propuestas de historicidad, expresándolas como relaciones *de poder*.¹

De esta forma, las políticas públicas culturales, son propuestas y expresadas en el modelo cultural hegemónico, para de esta manera ejercer el control de la historicidad y además reafirmarse como los representantes únicos y legítimos de la *modernidad* y también de sus expresiones culturales.

Expondremos brevemente el concepto de *modernidad* que tiene un espectro muy amplio de significaciones y de cargas emocionales, teóricas y simbólicas, debido a que es un *concepto compartido* a lo largo de la historia por los seres humanos, ya que han estado convencidos de que el tiempo que les tocaba vivir era un tiempo de transición o, bien, de plena modernidad, esto es, estaban persuadidos de que eran modernos o estaban por llegar a serlo, pero en general, el discurso estructurado sobre la modernidad abarca los últimos 250 o 300 años, aunque algunos la ubican desde el siglo XIII, como lo refiere Lluís Duch (2005: b).

Modernus proviene del adverbio latino del siglo XV derivado de *modo*, que supone un sentido de *ahora mismo*, *recientemente*, aunque también significa *actual* y *contemporáneo*. La modernidad, como una categoría del movimiento incesante de una sociedad, se encuentra referida a lo actual y a lo contemporáneo en el tiempo y el espacio, determinados por un contexto histórico social, al que necesariamente acompañan dos categorías sociales de análisis indispensables: la *imagen* y la *velocidad*. Siendo la imagen una inferencia de lo que las sociedades tienen de ellas mismas sobre su presencia social; la velocidad adquiere desde el siglo XIX una connotación política, económica, religiosa e ideológica, que resulta vigente para los análisis contemporáneos acerca de la modernidad en nuestros días.

¹ Al respecto véase los trabajos de Toffler (1995; 1990) y John Keneth Galbraith (1988)

También existen una serie de fenómenos sociales que traspasan la representación temporal para la época en que fueron creados, tales como la *racionalización*, *el tiempo-mercancía*, *la proletarización*, *la secularización*, *el burocratismo* y *la lucha por las libertades*, acompañados de los respectivos críticos de la modernidad de su época, que expresaron el desencanto de ese mundo que les tocó vivir.

Todos estos fenómenos sociales que se produjeron particularmente en el siglo XIX como la expresión más representativa de la consolidación del sistema económico capitalista, son los pilares en los que se sustentaron las grandes modificaciones del tiempo histórico y la emergencia de los espacios virtuales, debidos en gran medida a las grandes asociaciones de la ciencia aplicada a la producción industrial y a los nuevos fenómenos político-económicos a que dio lugar la transformación de los espacios financieros, que dieron una movilidad insospechada a los capitales, a las personas, incluso a las fronteras nacionales, produciendo junto con la emergencia del individualismo y un modernismo globalizador y deshumanizado, el otro lado del desencanto sobre los logros alcanzados por la gestión estatal y su acoplamiento con los designios de las grandes empresas trasnacionales. El resultado consistió en favorecer en las prácticas sociales una ausencia de lo colectivo, que condujo a la eliminación político-ideológica de una posibilidad de construir un imaginario con perspectiva socialista, tendencia que logró afianzarse plenamente a finales del siglo XX. No obstante, esta compleja red de dicotomías: lo colectivo vs. lo individual; lo privado vs. lo público; mantienen una presencia actual, que aunque modificada, se manifiesta implícita con una presencia sutil y ubicua.

Cabe mencionar que modernidad como sinónimo de progreso constituyó uno de los paradigmas de la cultura hegemónica de occidente, con sus respectivos movimientos económico-políticos-ideológicos, aunque tuvo también sus contra respuestas teórico-políticas, por ejemplo, en la espléndida obra de Marx (1977), al realizar la crítica de la economía política clásica predominante y también estuvo acompañada por diversos movimientos estético-románticos que podrían situarse en el enfoque de la contramodernidad burguesa a través de poetas, pintores y filósofos tales como Mallarmé, Leopardi, Nietzsche, Baudelaire, Byron y Toulouse Lautrec, entre otros, que desde el ámbito de la cultura ponen en duda el concepto tradicional de occidente acerca del progreso, como permanente y continuo, así como de su ampliamente difundida eficacia y prestigio económico-político, sinónimo de la modernidad.

Los herederos de esa modernidad estética se pueden situar en el siglo XXI como los posmodernos, que plantean el enigma del ser humano en medio de

una profunda crisis de confianza a nivel político, religioso, económico y cultural (Duch, 2005: b).

Por otra parte, *la cultura* tiene diversas acepciones y sentidos. Mencionaremos tres de ellas: primero aquella que es principalmente *simbólica*, porque está compuesta de un repertorio de pautas de significados, a la manera de Clifford Geertz (1991) y de John B. Thompson (1998), que constituyen un universo de significados, de informaciones y creencias, que le dan sentido a nuestras acciones y son a las que recurrimos para entender el mundo que vivimos.

En segundo lugar, la cultura *interiorizada* constituye nuestro estilo de vida, permite a cada sujeto tener una guía para la acción, le permite compartir las formas de organización de la vida social, el uso de las tecnologías materiales vigentes y las formas del pensamiento grupal. Finalmente, la tercera es la cultura como *patrimonio*. Gilberto Giménez (2004) la define como aquella que permite que todo grupo que practica su cultura esté en condiciones de interpretarla de diversas formas, ya sea como *mito, ideología, religión y/o filosofía* por eso, constituye una elaboración espontánea del grupo sobre su vida simbólica

También podemos hablar de la cultura como *patrimonio histórico* que a nivel privado puede ser nacional o internacional y, a nivel público, pasa por la toma de decisiones del Estado, que se apropia de los símbolos de identidad, tanto los ya creados como aquéllos que están creándose en la nación, así como la capacidad de creatividad por parte de sus artistas e intelectuales, que a través de sus políticas públicas culturales absorben o incluyen tanto a la cultura ya producida como patrimonio histórico (pasado mesoamericano, colonial, independiente, revolucionario, nacionalista) como a aquella que está produciéndose (neoliberal).

1. LA ETNICIDAD Y LA IDENTIDAD EN MÉXICO

La necesidad de acudir a una *teoría de la etnicidad* tiene como objetivo conocer cómo se interactúa sociológica y antropológicamente dentro de cada modelo cultural, con objeto de aproximarnos a las diferentes identidades que coexisten y habitan en un país. *La etnicidad* “es una forma de organización social basada en una atribución categorial que clasifica a las personas en función de su supuesto origen, y que se convalida en la interacción social por la puesta en práctica de distintos signos culturales socialmente diferenciadores” (Barth, 1970 *apud*. Poutignat y Streiff-Fenart, 1995: 156).

También *la identidad* resulta un problema de primera importancia, dado que los actores sociales (sean éstos individuales o colectivos) tienden, en primera ins-

tancia, a valorar positivamente su identidad, lo que trae en consecuencia estimular su autoestima, creatividad, orgullo de la pertenencia, solidaridad grupal, voluntad de autonomía y capacidad de resistencia contra la penetración excesiva de elementos exteriores. Paralelamente puede darse la “percepción negativa de la propia identidad... debido a la visión de los otros... y desde luego, ésta genera frustración, desmoralización, complejo de inferioridad y crisis” (Giménez, 2001: b).

En esta medida, resulta crucial desdoblar el análisis de la *etnicidad* con el problema de la *identidad* y, en consecuencia, con el de la *cultura*, ya que como parte de procesos profundamente dinámicos, están sujetos a redefiniciones y recomposiciones por parte de los propios actores participantes, dado que existe una interacción social profundamente variable y nunca acabada, en la medida que los actores *se identifican y son identificados por otros*, a partir de ciertos rasgos culturales derivados de un origen común y puestos de relieve en la interacción social (Poutignat y Streiff-Fenart, 1995).

Tomaremos como base las propuestas analíticas hechas por los antropólogos Barth (1970) y Bonfil Batalla (1990), así como las de los sociólogos: Gilberto Giménez (1996; 1997; 2002; 2004)¹⁷ y Pierre Bourdieu (2000). Éstas las aplicamos a un marco general de contextualización para aproximarnos al largo proceso de etnicización y modernidad producido para el caso de México, que con varios siglos de existencia y sin pretender agotar su historicismo, nos permitirá ubicar este trazo contextual de largo alcance para señalar algunos aspectos esquemáticos del proceso, como una referencia introductoria necesaria para el análisis de los *modelos culturales y las políticas públicas* al respecto, en los tiempos del neoliberalismo actual.

En su desarrollo histórico México atravesó, primero, por un profundo proceso de dominación mexica prehispánica y, después, por un devastador régimen colonial de dominación española, que no sólo permaneció durante más de 300 años, sino que constituyó un proceso de suplantación lingüística, religiosa, mítica y ritual del modelo cultural mesoamericano por el hispánico, con las diferencias notables que cada uno de estos modelos de significados y codificación cultural contenían. Nuestro objetivo consiste en valorar los efectos socio-políticos y culturales que dicho reemplazo del modelo cultural produjo.

Utilizaremos sólo dos ejemplos con el propósito de ilustrar la complejidad temática de la dominación y la resistencia, hacia el complejo cultural hegemónico, a través de una somera revisión esquemática de la dominación mexica en Mesoamérica y posteriormente la dominación española durante la época colonial.

La dominación despótico-tributaria de los mexicas, se produjo de acuerdo con la región mesoamericana focalizada como punto de expansión hacia el sur con las poblaciones con cultura de origen maya, zapoteca y mixteca y en la región central con la texcocana y tlaxcalteca. Por un lado, los mexicas favorecieron en estas comunidades dominadas la reafirmación de sus orígenes sacros compartidos por todos los pueblos mesoamericanos acerca de su cosmovisión religiosa, lo que les permitió su dominio al mantener la trascendencia religiosa que los aglutinaba culturalmente en relación directa con la presencia de una vasta cultura del maíz derivada de la relación del hombre con la naturaleza, entendido como parte integrante de la misma. Lo anterior facilitó la posibilidad de mantener en las sociedades dominadas sus propias formas de vida cotidiana, su propia lengua, sus costumbres y rituales que estaban en relación directa con la forma de medir el tiempo y de contar los días; significó para las comunidades dominadas la posibilidad de mantener y crear su propio imaginario colectivo a cambio de reconocerse como sociedades tributarias de los mexicas.

Por su parte, la dominación española resulta interesante revisarla a partir de los orígenes matriciales de los conquistadores españoles —gallegos, madrileños, granadinos— que vinieron al Nuevo Mundo como portadores de sus diferencias individuales y sociales, esto es, por la indiscutible importancia que adquiere tanto la biografía personal (biografía sociológica de Lahir) como la posición social de los hispanos en la turbulenta sociedad española, que atrajo para la conquista a una población que cubría diversos oficios medievales, engarzada con una mitología de salvación de los “otros”, los llamados *infieles*, favorecida por un imaginario colectivo de aventuras fantásticas, recompensadas con fortuna, nuevos posicionamientos sociales y alegorías caballerescas que los convertirían en “señores” de las nuevas tierras conquistadas. Por archivos, cartas y referencias históricas, se sabe que estaban convencidos de su actitud “benefactora” y “civilizatoria” ante los pueblos conquistados. En esta medida representaron ante la cultura mesoamericana, —los mexicas en particular, por ser los más poderosos de la época— un empeño en la propagación de la cosmovisión eurocéntrica, particularmente la española, excluyente, católica y monárquica que fue volcada hacia los nativos de las tierras conquistadas y dominadas, hasta lograr imponer su noción de historicidad, que incluía la superioridad tecnológica, así como la noción de progreso, de la que eran representantes y, en consecuencia, como protagonistas de las sociedades modernas.

De esta manera, se requiere revisar las variadas formas de coexistencia y su plantación de la simbología mítica inherente a las comunidades conquistadas que

se dieron durante esos 300 años del período colonial, para poder validar tanto las concepciones hegemónicas como la pluralidad de los modelos dominantes que se implantaron, así como las contra-respuestas o los modelos culturales de resistencia, que se organizaron desde las poblaciones dominadas adoptando la forma de integración o de simulación cultural.

Tales dilemas se han gestado por distintas y diversas vías y han obsesionado a múltiples generaciones de mexicanos desde entonces hasta la fecha, conduciendo a una búsqueda incesante de identidad propia, de poder ejercer el derecho a la autodefinición como grupo social (Oommen, 1997), con respeto a las diferencias culturales y la posibilidad de ejercer la diferencia y la autonomía cultural como expresión de una participación política plena. Uno de sus resultados consistió en poder contrastar la tendencia estatal hacia la homogeneización cultural. Basta mencionar que en México aún subsisten 56 etnias, lo que nos habla de una extraordinaria diversidad cultural y una riqueza de prácticas culturales y míticas que sobrepasan con mucho la visión esquemática de la homologación estadística que caracteriza a los indios como aquellos hablantes de una lengua indígena y no del español frente aun complejo cultural diverso e irreductible.

La existencia de fenómenos de ruptura entre el territorio y la cultura originaria, producto del proceso de modernización, hace que los grupos indígenas vean objetivamente amenazada su integridad y es ahí dónde prevalece la marginación y la expoliación como consecuencia de una tendencia pública a desnacionalizarlos al expulsarles de sus comunidades originarias, a consecuencia de los procesos de migración interna y externa a la que son impulsados como un complejo proceso de exclusión y de etnicización.

2. ETNICIZACIÓN Y NEOLIBERALISMO

La noción de *eticización* se refiere al proceso en que “ciertas colectividades se vuelven extranjeras en su propia tierra”. Así el concepto de cultura como patrimonio territorial ya mencionado adquiere una connotación mayor, las etnias como comunidades culturales minoritarias cuya integridad se encuentra en riesgo, por la disociación que se produce entre el territorio original al que pertenecían y su cultura, provocada por otras colectividades dominantes, tanto las que las colonizaron, como aquellas que también son nativas —los indios desindianizados de Bonfil Batalla— y que son sometidos a una desterritorialización que puede ser real o simbólica, a pesar de que pueden invocar su origen común y de

esta forma evocar un origen genético-histórico común que los mantiene unificados (Giménez, 2004).

En el México del siglo XX prevalecen otros modelos culturales que van desde la institucionalización del nacionalismo revolucionario por parte del Estado, con una política cultural de homogeneización étnica que favoreció el folklorismo de la cultura mesoamericana sobreviviente, eliminando jurídicamente los derechos igualitarios hacia los indios. Ésta fue parte de una política de asimilación excluyente de la cultura originaria, acompañada sistemáticamente de la denegación de dicha cultura ancestral —salvo como folklore e incluso, como cultura muerta, de museo— dónde sus *fronteras de grupo* cada vez son mayores, esto es, el distanciamiento con los representantes o portadores de lenguas, vestido, costumbres indígenas. Pero, como afirma Bonfil Batalla, las diferencias en México son culturales, no étnicas, ya que basta ver y vernos para comprender que las distancias son culturales y no raciales, basta un nacimiento como decía Carlos Fuentes en *La región más transparente* para marcar una biografía y una situación social excluyente.

El *neoliberalismo* que propaga la libertad del mercado es, sin duda, una libertad *condicional* orientada hacia la liberación de cualquier protección de mercado, en lo tocante al intercambio de bienes, mercancías y servicios en particular de los llamados países de desarrollo intermedio y de los subdesarrollados. Conjuntamente esta liberalización trae la extinción del llamado estado benefactor en aras de la hegemonía de las transnacionales que borran fronteras y límites al proceso productivo, auspician un consumismo de comida, vestido, educación y cultura como objetivo para sus accesos a nivel global, regional y global sin cortapisas legales, comerciales o sociales de ninguna especie.

5. LAS POLÍTICAS PÚBLICAS CULTURALES Y LOS REQUISITOS PARA SU DESARROLLO

No podemos concluir sin mencionar lo que los organismos oficiales y las instituciones culturales públicas (Sabatier y Hanf, 1985) consideran requisitos para la elaboración de una política pública cultural:

- a. Una agenda pública cultural que permite especificar y conocer las intenciones en materia de cultura así como los objetivos fijados por parte de los funcionarios públicos encargados de su diseño.
- b. La política pública cultural en su origen, diseño, gestión y evaluación requiere una estrecha vinculación con la gestión política y los niveles de democratización existentes, con objeto de dar cabida a las preocupaciones

sociales, las soluciones técnicas y presupuestarias, así como un adecuado apoyo por parte de las autoridades políticas.

- c. Que los procesos políticos y sociales sean gobernables, a condición de que la gobernabilidad no sea autoritaria, es decir, excluyente e inestable.

CONCLUSIONES

Considero que para lograr los anteriores objetivos la política pública cultural que aspire a ser representativa debe ser incluyente, es decir, debe evitarse la práctica de *la etnicización* de los mexicanos en aras de una modernización autoritaria. Si una gobernabilidad aspira a ser democrática, entonces debe ser incluyente y lo más cercana a estable pero con estabilidad dinámica, es decir, cambiante y asimilando los cambios y transiciones entre la tradición y lo actual o la modernidad.

Si las políticas económicas neoliberales privilegian la eficacia económica por encima de la viabilidad política y, desde luego, social, entonces la cultura debe producirse buscando los espacios que generen una propuesta estética, con fundamentos éticos que supere la anulación de la creatividad como modo de vida en busca de una libertad humanizada sin cortapisas y definida por los propios actores sociales.

BIBLIOGRAFÍA

Batalla, Bonfil (1990), *México Profundo. Una Civilización Negada*. México: Grijalbo-CONACULTA.

Bourdieu, Pierre (1991), *La distinción .Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

— (2000), “Las formas del capital: capital económico, capital cultural, y capital social”, en *Poder Derecho y Clases Sociales*. Bilbao: Palimpsesto.

Clifford, Geertz (1991), *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Duch, Lluís (2005), “Hombre, Tradición y Modernidad” Conferencia para el *Seminario Internacional: Cultura, Mito y Religión*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM), UNAM, junio.

Galbraith, John Keneth (1988), *Anatomía del poder*. México: Edivisión.

Giménez, Gilberto (1996), “La identidad social o retorno del sujeto en Sociología”, En: *Identidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*. México: UNAM-IIS.

— (1997), “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en *Frontera Norte*, N° 18, julio-diciembre. México: El Colegio de la Frontera Norte, pp. 9-28.

— (2000), “Globalización y Cultura” en *Estudios Sociológico*, El Colegio de México, Vol. XX, num. 58, enero-abril, pp.23-46.

— (2000), “Territorio, Cultura e Identidades. La región sociocultural”, en *Globalización y regiones en México*. México: UNAM/Porrúa.

— (2001), *La investigación cultural en México*. México: IIS, UNAM.

— (2004), *Esquema para entender la globalización* (mimeo).

Lahera Parada, Eugenio (2004), *Introducción a las Políticas Públicas*, Santiago de Chile: FCE.

Marx, Carlos (1977), *Elementos Fundamentales para la crítica de la Economía Política*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Moscovici, Serge (1985), *Psicología social Influencia y cambio de actitudes. Individuos y grupos*, Barcelona: Paidós-Ibérica.

Oommen, T.K. (1997), *Citizenship, nationality and ethnicity*. Cambridge: Polity Press.

Poutignat, Philippe y Streiff-Fenart, Jocelyne (1995), *Théories de l'ethnicité*. París: Presses Universitaires de France.

Sabatier, P.A. y Hanf, K.I. (1985), "Strategic interaction, learning, and policy evolution: a syntetic model", in K.I. Hanf y Th. A.J. Toonen (eds). *Policy implementation. in Federal and Unitary Systems*, Nijhoff Dordrecht.

Thompson, John B. (1998), *Ideología y Cultura Moderna*. México: UAM-Xochimilco.

Toffler, Alvin (1990), *El cambio del poder*. Barcelona: Plaza & Janes.

— (1995), *La creación de una nueva civilización*. México: Plaza & Janes.

Touraine, Alain (1995), *Producción de la sociedad*, México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, IFAL y Embajada de Francia.

PATRIMONIO: ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA DE UN TERRITORIO NEGRO EN UBERLANDIA

**MARIA DE LOURDES PEREIRA FONSECA
GIOVANNA TEIXEIRA DAMIS VITAL
LEONOR MARIA TAVOLUCCI**

PRESENTACIÓN

El aumento de la desigualdad social, fruto de la globalización y del nuevo modo de producción capitalista, resultó en las ciudades brasileñas una estructura urbana basada en la segregación socio-espacial. Al mismo tiempo en que las zonas de poblaciones de mayor poder adquisitivo tienden a incorporar los signos de la ciudad globalizada —basada en el consumo de bienes y servicios globalizados y no en el uso del espacio de manera más flexible, que les permite la creación de identidades sociales mucho más abiertas y fluidas—, algunas poblaciones pobres construyen su imaginario colectivo a través de manifestaciones culturales apoyadas en el espacio del barrio y en una red de socialización formada a lo largo del tiempo.

En muchas ciudades se observa la existencia de áreas ocupadas por poblaciones pobres, pero que, debido a la expansión urbana, adquieren interés económico y pasaron a sufrir presiones para su renovación, con el objetivo de incorporarlas a las zonas ricas. Sin embargo, también se observan casos específicos de algunos enclaves pobres que resisten a la expansión de las zonas ricas.

Este trabajo analiza la resistencia del barrio Patrimonio, de la ciudad de Uberlandia—Minas Gerais (MG), como reducto histórico de la población negra y pobre, una especie de enclave afro, situado próximo al centro de la ciudad y en medio del área de mayor valorización inmobiliaria. Nuestra hipótesis es que la resistencia de esa población a las presiones de renovación se debe tanto a su articulación en torno de instituciones relacionadas al mundo del descanso y de la religión, como al uso del espacio urbano como soporte de sus relaciones sociales.

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, los cambios en la economía, cuyo proceso de globalización es una de las facetas más visibles, han generado nuevos patrones de desarrollo territorial, transformando las formas de organizar y pensar la ciudad.

La adopción del modo de producción flexible y el desarrollo de nuevas tecnologías, notoriamente de comunicación e informática, modificaron las relaciones intraurbanas, aumentando la independencia entre las diversas áreas y posibilitando el uso del espacio urbano, según patrones impensables décadas atrás.

En las ciudades brasileñas, los impactos fueron igualmente significativos. La financiación de la economía, el crecimiento explosivo de la deuda pública, la reestructuración productiva, los nuevos modos de gestión y la regularización del trabajo, la precarización del empleo y la ampliación de las desigualdades son los nuevos factores en la configuración del ambiente urbano que, combinados con la herencia de la desigualdad de las ciudades brasileñas, han aferrado la segregación urbana.

La nueva fase de la economía, iniciada a partir de los años 1970, es denominada por algunos autores como modo de producción flexible o posfordista y se caracteriza por la emergencia de sectores totalmente nuevos de producción, por nuevas formas de proporcionar servicios financieros y nuevos mercados, posibilitados por niveles extremadamente intensos de innovación comercial, tecnológica y organizativa, a través de la flexibilidad en relación los procesos de trabajo, con los mercados de mano de obra, los productos y las pautas de consumo. De esa manera, el capitalismo se organiza ahora de una forma más ajustada, a través de la diversificación, de la movilidad geográfica, de la flexibilización de los mercados de trabajo y de consumo y de los procesos de producción (Harvey, 1998).

El impacto acumulado de esos cambios tecnológicos y organizacionales se refleja en la generación de nuevos patrones de desarrollo territorial, conduciendo a la reestructuración de la economía geopolítica del espacio urbano y cambiando la forma de estructurar la ciudad. Éstos se dan porque las organizaciones no dependen más de las características de ningún lugar específico para el cumplimiento de sus metas, pues operan a partir de un comando organizado, en torno de unidades generadoras de información, y sus funciones son ejecutadas de manera dispersa por el territorio, articulados por eficientes sistemas de comunicación.

El sistema de acumulación flexible contribuyó al aumento de la diferencia entre ricos y pobres, debido a la mayor valorización del trabajo calificado (científico, intelectual, gerencial) y de la desvalorización del trabajo poco calificado, el

que se refleja en los patrones de territorialización de inclusión y exclusión de los diferentes grupos sociales.

La polarización entre el trabajo altamente calificado y poco calificado hizo reducir los niveles intermedios, con la consecuente reducción del tamaño de la clase media. De eso se puede decir que la industria de la economía posfordista es muy estratificada socialmente, sin niveles intermedios, con altos contrastes de renta y poca movilidad social y que la gran mayoría de sus trabajadores está sometida a trabajos temporales. Una industria que produce mucho valor agregado, pero poco empleo.

De esa manera, el aumento de los marginados es otro efecto de la globalización y de los nuevos patrones de producción, una vez que promueve la concentración de renta y el aumento de las diferencias sociales en todo el mundo. Consecuentemente, se evidencia el aumento de la violencia urbana, uno de cuyos efectos es la adopción de formas segregadoras en el espacio, por medio de la separación física y simbólica, cada vez más clara, de los espacios ocupados por la clase de los que pueden y de los que no pueden consumir. Esas diferencias sociales, plasmadas en el territorio, contribuyen a la definición de una estructura de ciudad dualizada, dicotomizada, fragmentada, lo que Castells (1995) llamó *ciudad dual*.

La distribución de los diferentes grupos sociales en el territorio de la ciudad contemporánea, en líneas generales, se puede describir como el nivel superior de la sociedad (blanco y de control masculino), ocupando espacios selectos tanto en el núcleo central como en los barrios exclusivos de los súbditos, que los mantienen en un circuito separado de estilo de vida, servicio y tiempo libre, protegidos por la seguridad, tanto pública como privada. La mayoría de los trabajadores sin calificación y de la nueva fuerza de trabajo comparten un espacio excluido, que es altamente fragmentado en términos étnicos, edificando comunidades socialmente discriminadas, territorialmente segregadas y culturalmente segmentadas que no pueden constituir una única clase, debido a sus posturas extremadamente diferentes en las nuevas relaciones de producción (Castells, 1995).

LOS PATRONES SOCIALES DE USO DEL ESPACIO URBANO

El proceso de desconcentración urbano y el aumento de la movilidad produjeron una nueva relación de la ciudad con el territorio. Ahora, una multiplicidad de redes de relaciones puede pertenecer simultáneamente a redes diferentes, que interactúan a escalas distintas, permitiendo la existencia y la superposición de diversos sistemas de relaciones económicas, culturales y políticas que atraviesan el territorio.

No obstante, el acceso a esas diferentes redes no es igual para todos los segmentos sociales. De un lado, los grupos de nivel superior se organizan en redes que no dependen del espacio de su entorno inmediato. Con mayor movilidad, permitida por el coche y por los demás medios de transporte y comunicación, frecuentan espacios privados que pueden estar localizados en cualquier parte de la ciudad o territorio, incluso, internacionales. Por ocupar la posición estratégica de productores de información en la nueva economía, gozan de un alto nivel educacional y cultural, reciben una correspondiente recompensa en ingresos y posición social dentro del sistema de estratificación y controlan la toma de decisiones políticas gracias a su influencia social y su capacidad organizativa. Por otro lado, una gran proporción de la población, constituida por la fuerza de trabajo de bajo nivel, formada por las legiones de empleados de servicios y oficinas, se incluyen en microespacios, individualizando su relación con la ciudad, lo que reduce su experiencia de vida a una tenue conexión entre casa y trabajo (Castells, 1995).

El universo social de estos mundos se caracteriza por una exposición diferenciada a flujos de información y modelos de comunicación. El espacio de nivel superior está generalmente conectado a la comunicación global y a amplias redes de intercambio, abiertas a mensajes y experiencias que incluyen el mundo entero. En el otro extremo, redes locales segmentadas, casi siempre de base étnica, se basan en su identidad, como recurso más valioso, para defender sus intereses y, en última instancia, su existencia, con una fuerte dependencia en relación con el espacio donde viven o trabajan (*Ibidem*).

Castells observa que la segregación del espacio en un caso (para la élite social) no conduce a la exclusión, excepto en lo que se refiere a la comunicación con otros componentes del área urbana compartida. Segregación y segmentación para comunidades de minorías étnicas, trabajadores e inmigrantes refuerzan, por tanto, la tendencia a reducir el mundo a su cultura propia y a su experiencia local específica, penetradas solamente por imágenes televisivas estandarizadas y, en el caso de los inmigrantes, conectadas místicamente a las historias de su patria de origen. El autor advierte que la *ciudad dual* opone, en términos sociológicos tradicionales, el carácter cosmopolita de los nuevos productores internacionales al localismo de los sectores segmentados de la fuerza de trabajo reestructurada (*Ibidem*).

En las ciudades brasileñas, la separación entre esos dos mundos es igualmente radical, debido a la gran disparidad económica y social de su población. Las características de la *ciudad dual*, en mayor o menor grado, están presentes en todas las ciudades brasileñas. Una pequeña parte de su población, los muy ricos,

principalmente de las grandes metrópolis como San Pablo y Río de Janeiro, desempeña funciones de producción y servicios internacionales, forma parte de una red planetaria conectada a los flujos internacionales del mercado financiero y a la red mundial de servicios y distribución de mercancías. Otra parte, la inmensa mayoría, vive en lugares escasamente conectados a esas mismas redes, desprovistos de infovías, *internet* o televisión por cable.

Por otro lado, el crecimiento desmedido de la red urbana, que es una realidad en casi todas las ciudades brasileñas, impone a la población la obligación de moverse constantemente de un punto a otro de la ciudad. No obstante, en esas ciudades fragmentadas, las poblaciones de menor renta y nivel educacional son las que sufren los impactos más devastadores de ese modelo de crecimiento que implica, para ellos, el confinamiento. La opción hecha, en todo el país, por el uso del transporte particular y la prioridad de inversiones en la mayoría de las condiciones de circulación para el transporte individual, aliada a la baja calidad y al alto precio del transporte público, imponen grandes restricciones de movimiento a la población de baja renta.

Los resultados de investigaciones en diversas ciudades revelan una disminución de la movilidad, más acentuada en las periferias que en los centros, con una buena parcela de la población cambiando el ómnibus por los desplazamientos a pie, debido a la disminución de la renta real y el aumento de la tarifa de transporte (Ministerio de las Ciudades, 2004). El número significativo de viajes a pie en ciudades con un tejido urbano disperso implica que una buena parcela de la población tiene poca movilidad, con su cotidianidad limitada al propio barrio o vecindad, especialmente en las noches y fines de semana, ya que pagar transporte que no sea con el fin de trabajar es un lujo que cada vez más pocos se permiten.

Además de eso, la posibilidad de ampliar las redes de relaciones varía con la clase social. Una investigación realizada por Holanda (2002) con el objetivo de determinar la inserción de la población en la ciudad de Brasilia, a través de los lugares frecuentados durante el tiempo libre y de la constitución de los grupos de convivencia, apuntó que los trabajadores tienden a utilizar más los espacios públicos de la propia vecindad y a establecer grupos de amistad con los vecinos, con pocas posibilidades de encontrar otras personas. En contrapartida, la población de clase media tiende a utilizar los espacios cerrados, establecer grupos de convivencia con los colegas de trabajo o estudios y no con vecinos, con la oportunidad de encontrar otros tipos de personas. De esa manera, los individuos de clase media de Brasilia presentan una inserción de carácter trans-espacial (de

grandes distancias) en la ciudad, siendo que la población de bajos ingresos mantiene un carácter muy espacial (de cortas distancias).

De eso se deduce que el grado de movilidad de la población en las ciudades brasileñas es directamente dependiente de su *status* social y tiene implicaciones directas sobre la utilización de los espacios exteriores.

Lo que se observa, entonces, en la ciudad contemporánea y también en las brasileñas, es una diferencia drástica de patrones de ocupación del espacio. De un lado, las clases ejecutivas ocupan segmentos espaciales exclusivos y se aíslan de los fragmentos de las sociedades locales. Por otro lado, el sector inferior de la sociedad se constituye en varias entidades localizadas, sin comunicación con los diferentes lugares y culturas.

Esa desarticulación social y política de los individuos, la creación de universos fragmentados homogéneos, aislados, con poca o ninguna movilidad o posibilidad de actuación social, tal vez sea una de las peores facetas del modelo posfordista.

Castells (1995) alerta sobre el hecho: debido al grado de aislamiento de las poblaciones de menor poder adquisitivo, éstas tienden a tener movimientos defensivos, protectores, limitados, usando los códigos de identidad auto-reconocibles e incommunicables, tendiendo a una fragmentación de la sociedad en “tribus” de carácter local. Las observaciones del autor apuntan que se vive un gran avance tecnológico aliado a la desintegración de grandes segmentos de la sociedad, con la tendencia de las ciudades y regiones a desaparecer como lugares de significación social y la consecuente canalización de la violencia urbana porque los otros se tornan extraños.

CARACTERÍSTICAS DEL ESPACIO URBANO DE UBERLANDIA

Las ciudades brasileñas se caracterizan por la fragmentación del espacio urbano, por el crecimiento desmesurado y continuo de la periferia y por la segregación socio-espacial de su población. Ese patrón de crecimiento, basado en la especulación inmobiliaria, ocasiona la formación de núcleos que no se articulan con la malla urbana existente, produciendo enormes áreas vacías en el interior del espacio urbano y el continuo avance de áreas urbanizadas sobre el medio rural o natural.

Producidas según la lógica del lucro, nuestras ciudades presentan, por consiguiente, los mismos problemas de carencia de infraestructura, de transporte, extroversión y periferización de la población.

El crecimiento de la Ciudad de Uberlandia–MG se dio según esa lógica. Nació de la aglomeración de varias familias en una única sesmaria, a partir del tránsito

constante de caravanas en búsqueda de riquezas al final del siglo XVIII. Su organización territorial fue estructurada en un sistema rural de producción agrícola de subsistencia y pastoreo de animales. Parte de esa sesmaría, transformada en hacienda, fue donada para la construcción de la primera capilla local, con la intención de iniciar, a partir de ella, la formación de un pequeño núcleo urbano.

En 1880, la ciudad ya contaba con seis mil habitantes, y en 1888 se tornó municipio autónomo. El ferrocarril Mogiana, telégrafo, energía eléctrica, sistema de agua potable y un cinematógrafo formaban el conjunto de los equipamientos de la vida urbana.

Hasta el final de la década de 1940, el área urbana de Uberlandia era básicamente el centro y sus alrededores, con la excepción de algunos pocos barrios más alejados. El centro, localizado en la parte alta y casi plana del terreno, tenía un área reducida y estaba delimitado por riachuelos al final de las laderas suaves al norte y al sur, y los trillos de la carretera de hierro al este. Aun cuando la distancia entre los barrios y el centro no fuese grande, esos elementos de separación, naturales o construidos, le conferían cierto grado de aislamiento y ya se podía hablar de distinción entre centro y periferia.

En esa época comenzaron los esfuerzos para la ampliación del centro y para la mejoría de la comunicación con los barrios más próximos, por medio de la canalización de arroyos para la apertura de amplias avenidas. Paralelo al proceso de construcción del sistema vial estructural sobre los cursos de agua, la ciudad ampliaba su perímetro urbano continuamente, siempre más allá de las necesidades de acomodación de su población. El tejido urbano de la ciudad, a partir de la década de 1950, comenzó a presentar grandes vacíos y una baja densidad de ocupación, fruto de la intensa acción especulativa.

No obstante, la expansión de la periferia propiamente dicha comenzó a partir del final de la década del año 1970, con la construcción de grandes conjuntos habitacionales lejos del centro y de los demás barrios. Paralelamente a la expansión de la periferia, hubo un agravamiento de los sectores centrales, sobre todo a partir de la década de 1980, con la construcción de edificios de varios pisos. Ese patrón de saturación del centro disminuyó a finales de la década de 1990 con la expansión de la periferia rica, por medio de la construcción de condominios horizontales cerrados, destinados a las poblaciones de clase media y alta. Inicialmente localizadas en la zona más rica de la ciudad, el sector sur, las urbanizaciones cerradas comienzan a llegar a otros barrios tradicionalmente ocupados por población de menor poder adquisitivo. De esa manera, lo que se

nota en Uberlandia es el aumento de la complejidad de las relaciones centro/periferia y periferia rica/pobre.

Como es común en las ciudades brasileñas, en Uberlandia hay un alto grado de disparidad de la calidad ambiental entre los barrios de poblaciones ricas y pobres. No obstante, las condiciones de los barrios de periferia pueden ser consideradas de calidad bastante superior a la de las grandes ciudades y metrópolis brasileiras. Normalmente, son dotados de infraestructura como agua, alcantarillado, energía eléctrica, iluminación pública, colecta de basura y pavimento. Pero como en el resto del país, la población sufre con la carencia de servicios públicos de calidad, como transporte, salud, educación, recreación y de empleo digno. Además de la baja calidad ambiental de esos barrios, expresada por las construcciones precarias, espacios públicos abandonados y falta de lugares para el desarrollo de actividades comunitarias y culturales.

Uberlandia está marcada, sobre todo, por la segregación residencial de carácter socioeconómico, que puede ser definida como el grado de proximidad espacial o de concentración territorial de familias pertenecientes al mismo grupo de ingreso, que resulta de la tendencia de los grupos sociales a concentrarse en algunas áreas específicas de la ciudad y, por consiguiente, en la conformación de áreas o barrios socialmente homogéneos (Sabatini *et al.*, 2004).

Al controlar totalmente el proceso de crecimiento urbano, las élites eligen las áreas preferenciales para la instalación de sus residencias, que, por su parte, terminan por atraer empleos, comercio y servicios destinados a esa parte de la población. Según Sabatini *et al.* (*Ibidem.*), esas áreas, en su forma espacial pura, se parecen a un cono que une el centro de la ciudad a un determinado vector de expansión, o sector sur. Por otro lado, la población pobre se expande por asentamientos dispersos en toda la periferia. De esta manera, lo que llama la atención es justamente la localización del Barrio Patrimônio, un enclave pobre en medio del área de expansión de la periférica rica.

EL BARRIO PATRIMONIO: UN ENCLAVE DE POBREZA EN MEDIO DE LA ZONA SUR

Según Lourenço (1986: 18), el censo de 1872 apuntaba que Uberlandia era compuesta por 545 esclavos, en una población de 4028 habitantes. Después de la abolición, los negros de la ciudad pasaron a concentrarse en áreas periféricas al núcleo urbano (entre las áreas urbanas y los sitios), en pequeñas cabañas o *mocambos*. El establecimiento efectivo del primer barrio periférico, el Barrio Patri-

monio, tuvo origen con la donación de doce alquileres de tierras localizadas junto al margen izquierdo del arroyo de San Pedro. La donación fue hecha en 1883 por el propietario de un gran latifundio de la región destinado al Patrimonio de Nuestra Señora de Abadía (*Idem.*: 17). Aunque la donación haya sido realizada en los inicios de la década de 1880, la consolidación del barrio ocurrió a partir de la abolición de la esclavitud (1888).

Ese barrio pasó a ser ocupado por los negros emancipados que trabajaban en los alrededores. Estaba separado de la ciudad por un arroyo, sin ningún tipo de infraestructura y caracterizado por pésimas condiciones de salubridad, incrementadas por las condiciones ambientales de pantano y por la localización de una charqueada y un matadero.

Había un único acceso al barrio por un puente de madera de pésima calidad, lo que llevó a los negros a varias décadas de aislamiento. La transposición de la población para los barrios nobles, donde había oferta de trabajo doméstico para la mano de obra femenina, consolidó un estrecho sistema de comunicación entre negros y blancos. Único sistema de mano de obra, en que apenas los negros se movilizaban en dirección al centro urbano y a los barrios nobles situados del otro lado del arroyo (Silva y Caixeta, 1997).

Vale resaltar el modelo jurídico de habitaciones establecido entre la iglesia y la población local, que permitió habitar Patrimonio por medio de concesión al dominio útil del morador para la construcción de casas, que, según Lourenço, era posible “mediante el pago de una pensión anual justa e invariable, llamada foro, estipulado en contrato denominado aforamiento” (Lourenço, 1986: 21).

La instalación del Matadero Municipal, en 1984, y de la Charqueada, en 1922, en las adyacencias del barrio, ampliaron y significaron las principales ofertas de trabajo para la población, pero, en contrapartida, sirvieron de focos de degradación, insalubridad y polución ambiental, debido a la utilización inadecuada del curso de agua para depósito de huesos del ganado sacrificado. Esa medida generó la pérdida de la calidad ambiental urbana del barrio, marcada por el mal olor y la presencia de animales en carácter de plaga.

En la década de 1940, la Charqueada fue ampliada y se transformó en frigorífico, con mayor capacidad, tanto de *stock*, como de empleo. Los residentes del Barrio Patrimonio trabajaban mayoritariamente en ese lugar.

Las manifestaciones culturales, como el Club de Football Guaraní, la escuela de samba, creada en la década de 1930, y las ofertas de Mozambique y

Congado de la Hermandad en homenaje a Nuestra Señora del Rosario de los Hombres de Color y San Benedito, son herencias culturales que denotan una red de relaciones sociales, permitiendo la permanencia de los negros en el barrio durante el siglo XX.

Hasta mediados del siglo pasado, el barrio carecía de un sistema de infraestructura y de eliminación de residuos sanitarios, energía eléctrica, abastecimiento de agua y pavimento de las vías. A pesar de los constantes reclamos de los moradores, la calle General Osorio, que ligaba el barrio al centro, permaneció con las mismas características del inicio del siglo, esto es, en proceso de erosión, sin calzadas y pavimentación y con el mismo trazado tortuoso. Además de eso, un regadío de agua era utilizado para el abastecimiento de los moradores.

Al final de la década de 1970 e inicios de la de 1980, el arroyo de San Pedro fue canalizado y dio lugar a la avenida Rondón Pacheco, permitiendo la expansión de la zona sur y de las adyacencias del barrio Patrimonio, que pasaron a ser ocupadas por otros barrios de características de media y alta renta.

No obstante, la transformación espacial del barrio ocurrió, significativamente, a partir de la década de 1990, con la duplicación de la Calle General Osorio, a partir de la Avenida Rondón Pacheco, que pasó a llamarse Avenida Francisco Galassi. Ese eje consolidó una importante unión de la región central a los barrios de clase de renta media y alta, como es el caso de la Morada de la Colina, y del Jardín Karaíba, localizados en el sector sur. Algunas residencias fueron demolidas para dar lugar a la duplicación de esa avenida, que comienza a concentrar varios tipos de comercio. Esa medida llevó a la consolidación de un proceso de aislamiento del barrio, debido a aspectos socioculturales y económicos y a las características de sus moradores que se resisten al patrón de periferización vivido por la población pobre de Uberlandia.

UN INTENTO DE EXPLICACIÓN DE LA PERMANENCIA DEL BARRIO PATRIMONIO

Los diversos datos socioeconómicos, referentes al Barrio Patrimonio, demuestran claramente su condición de barrio pobre, a pesar de su localización en la malla urbana de la ciudad. Una investigación realizada en el 2000 por la Prefectura Municipal de Uberlandia, por medio del CEPES —Centro de Estudios y Pesquisas Socioeconómicas de la Universidad Federal de Uberlandia— apuntó hacia la existencia de 279 domicilios en el barrio, con un total de 1192 habitantes. Había un gran predominio de casas (91%), todas las construcciones eran de tejas

y provistas de infraestructura urbana. Poseían en promedio siete habitaciones y abrigaban una única familia, con 4.27 habitantes como media, de los cuales la gran mayoría (72.7%) era propietaria. La edad promedio de años residiendo en el barrio era alta (28 años). La investigación apuntó, también, una media de renta mensual de R\$450.00 (correspondientes a dos salarios mínimos en la época).

Con la intención de verificar los hábitos de la población realizamos una investigación en el 2005, aplicando cuestionarios por domicilios, con un total de treinta cuestionarios, correspondientes aproximadamente al 11% de los mismos. La metodología seguida fue una adaptación de la propuesta por Holanda (2002).

Esa investigación confirmó algunos datos de la anterior: un gran predominio de casas aisladas, de propietarios, tiempo de residencia en el barrio superior a los veinte años. La proporción entre blancos y negros es prácticamente la misma, la mayor parte de los entrevistados con un promedio de edad superior a los 46 años, con bajo grado de instrucción (57% con ninguna instrucción o primer grado incompleto). La mayoría de los entrevistados declaró tener ocupación remunerada, jubilados, pensionistas o recibían beneficios del gobierno.

La población es predominantemente pobre, la mayoría de los entrevistados tiene renta individual o familiar mensual de hasta tres salarios mínimos (93% y 70%, respectivamente). El tipo de ocupación refleja los datos anteriores sobre el grado de instrucción y renta, con un predominio de trabajadores manuales, asalariados o autónomos, y siendo baja la incidencia de trabajadores intelectuales asalariados (10%). La mayoría trabajaba fuera de casa y del barrio y, no obstante, gasta poco tiempo para su desplazamiento. La mayoría de los domicilios no posee automóvil (60%), siendo, por tanto, bajo el desplazamiento motorizado (30% en automóvil).

En relación con los hábitos de recreación, la mayoría de los entrevistados pasa frecuentemente el tiempo libre en la casa (87%) y pocos utilizan el espacio público para esas actividades (30%). La utilización del espacio cerrado, de acceso restringido o irrestricto, es muy baja, indicando la baja utilización de clubes o similares. Para la mayoría de los entrevistados, el lugar de descanso es la propia casa o vecindad (84%) y hay un elevado grado de satisfacción en cuanto a sus opciones de descanso y recreación (70% entre regular y bueno). La mitad señaló que no le gustaría utilizar otros lugares, siendo los parques públicos y clubes los lugares más indicados.

El círculo de convivencia principal es formado por parientes y vecinos (70%) y el secundario es formado, para el 30% de los entrevistados, por miembros de iglesias, siendo alta la incidencia de personas que conocen a otros moradores del

barrio (83%). Es elevado el grado de satisfacción con el círculo de convivencia, pues el 70% manifestó que no le gustaría convivir con otras personas que no sean las actuales. La red de encuentros es bastante restringida, con el 77% de los entrevistados encontrando siempre a las mismas personas.

Es grande también la satisfacción de los entrevistados por vivir en el barrio (80%) entre bueno y óptimo, siendo que lo que más les agrada es la vecindad (47%) y la tranquilidad (20%). En contrapartida, lo que más desagrada es la falta de seguridad (50%) y la falta de equipamientos urbanos (29%).

En cuanto al motivo por el cual permanecen en el barrio, los alegados por los entrevistados fueron: porque les gusta (33%), porque son propietarios (20%) o por los vínculos familiares (17%). Apenas 13% indicó la falta de oportunidades de cambio, siendo que la mitad de los entrevistados ya recibió propuesta de cambio. La mayoría (70%) manifestó que no tiene deseos de vivir en otro barrio, a pesar de que apenas el 40% considera el paisaje del barrio de bonito a muy bonito.

La satisfacción con la ciudad es igualmente alta (80% entre buena y óptima). Entre los motivos más mencionados: ser una ciudad acogedora, tranquila y dotada de equipamientos urbanos. Lo que más desagrada en Uberlandia es la violencia o la falta de seguridad (53%).

Ver personas en la calle es importante o muy importante para el 70% de los entrevistados. La gran mayoría obtiene información, principalmente, a través de la televisión (83%) y, secundariamente, por medio de conversaciones con vecinos o radio.

A pesar de que el Barrio del Patrimonio abriga significativas manifestaciones culturales, gran parte de los entrevistados declaró participar apenas de actividades religiosas (47%) o no participar de ninguna de ellas (30%). El grupo de entrevistados que participa de congados, escuela de samba u otras manifestaciones locales es pequeño (un promedio de 10%).

De los datos presentados, se puede concluir que los moradores del Barrio Patrimonio presentan el patrón de utilización del espacio común a la población de baja renta. Hay una gran dependencia del espacio del barrio para el establecimiento de red de relaciones y es nítido que su universo está restringido al mismo.

Es alto el nivel de satisfacción que demuestran en relación con el barrio, el círculo de convivencia y la manifestación clara de no querer salir del mismo. Lo que se destaca, también, es la presencia de muchas personas ancianas y propietarias, lo que tal vez sea uno de los motivos para la tendencia de permanencia allí. Lo que la investigación no puede detectar es el futuro del barrio, cuando los

actuales moradores sean sustituidos por sus hijos y nietos, ya que el valor de los inmuebles puede ser atractivo para la venta y el establecimiento en otros barrios de la periferia.

CONCLUSIONES

Vimos que los cambios en la economía y en las formas de organización y producción provocaron grandes transformaciones en la ciudad. Hay, desde entonces, la posibilidad, cada vez mayor, de flexibilización de las localizaciones de las actividades de gestión, producción y también de las moradas. Al decir de Castells (1995), los flujos superan el significado del espacio de los lugares, visto que las organizaciones no dependen más de las características de ningún lugar específico para el cumplimiento de sus metas.

Las poblaciones pobres y ricas disfrutan de manera diferenciada de esas posibilidades. Los más ricos están en condiciones privilegiadas de escoger donde localizarse y a cuáles redes de relaciones pertenecer. A los pobres, al contrario, no les es dada la opción. Con la movilidad cada vez más reducida por su condición económica y por el tipo de trabajo que desempeñan, son altamente dependientes del espacio para establecer su red de relaciones, quedando su universo restringido al espacio de la casa y del trabajo.

Esa drástica separación entre ricos y pobres, exaltada por el modo flexible de producción, se ha manifestado en el espacio urbano por medio de la segregación espacial, los grupos de diferentes rentas tendiendo a localizarse en áreas exclusivas y con poca o ninguna conexión con las demás.

Como bien observa Castells (1995) y Sabatini *et al.* (2004), la segregación para los ricos no implica prejuicios, pero sí medios para aumentar rendimientos. Al contrario, los pobres, la parte frágil de esa cadena, utilizan el espacio en el que están confinados, la mayoría de las veces involuntariamente, como forma de superar las adversidades y de construir una red de apoyos.

Así, en Uberlandia, como en diversas ciudades brasileras, el uso del espacio urbano es altamente segregado. Una élite ocupa una determinada porción del espacio conectada fácilmente al área central. La población pobre se expande, en oposición, por diferentes barrios de la periferia, distantes del centro.

En ese contexto llama la atención la situación del Barrio Patrimonio, objeto de esta investigación. Siendo el primer barrio periférico de la ciudad, ocupado originalmente por esclavos libres, permaneció, en esos ciento veinte y dos años, como

reducto de población negra y pobre. Aun cuando la proporción de negros haya disminuido gradualmente, la condición de pobreza de su población permanece.

Nuestra contribución fue en el sentido de enfatizar el papel del espacio como la base de constitución de una red de apoyo para la población pobre. En ese aspecto, cumplió su objetivo, cuando demostró claramente la importancia de la red de relaciones formada en el barrio, que es determinante del grado de satisfacción de su población, como el lugar de residencia y, sin dudas, un factor de permanencia en el lugar, aun cuando su entorno, en la medida en que se transforma drásticamente, pasa a ejercer una presión para la renovación del área.

Varios autores afirman la importancia de diversas manifestaciones culturales —congado, carnaval y grupos musicales— en el establecimiento y fortalecimiento de relaciones sociales. Aunque los resultados no hayan demostrado claramente el grado de participación de los entrevistados en esas actividades, no menospreciamos su importancia. En la medida que ellas persisten, a pesar de todas las restricciones que la población blanca y rica del entorno intenta imponer, es porque encuentran allí condiciones para su sobrevivencia, estando profundamente arraigadas en la población y continúan, por consiguiente, ejerciendo su papel de aglutinador social.

Si las ciudades y regiones tienden a desaparecer como lugares de significación social, lo que se observa, en este caso, es justamente lo inverso porque, para la mayoría de la población pobre del Barrio Patrimonio, el espacio es base de su red de relaciones.

Además de eso, el fortalecimiento de las raíces culturales del barrio debería ser un medio para la manutención de la población local y la superación de la pobreza, explotando su “capital productivo creativo”, permitiendo encontrar su lugar en el mundo de la producción.

BIBLIOGRAFÍA

Castells, Manuel (1995), *La ciudad informacional. Tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional*. Madrid: Alianza Editorial.

Harvey, David (1998) (1990), *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Color Efe.

Holanda, Frederico (2002), *O espaço de exceção*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

Lourenço, Luís Augusto B. (1986), *Bairro do Patrimônio: salgadores e moçambiqueiros*. Monografia. Uberlândia: Secretaria Municipal de Cultura.

Ministério das Cidades (2004), *Política nacional de desenvolvimento urbano*. Cadernos MCidades 1.

— (2004), *Política nacional de mobilidade urbana sustentável*. Cadernos MCidades 6.

Sabatini, Francisco; Cáceres, Gonzalo; Cerda, Jorge (2004), “Segregação residencial nas principais cidades chilenas: tendências das três últimas décadas e possíveis cursos de ação”, in *Espaço & Debates*, v. 24, n. 45, jan./jul. 2004, pp. 60-74.

Silva, José Carlos G.; Caixeta, Jeane M. (1997), “Patrimônio: imagem e memória de um território negro em Uberlândia,” in *Boletim do LAPES – Laboratório do Pensamento Social*, n. 3 (1), jun., pp. 7-32.

CAPÍTULO IV

DISCURSOS, INSTITUCIONES Y DRAMAS COLECTIVOS

EL SALVADOREÑO TRABAJADOR: IDENTIDAD O DISCURSO DE DOMINACIÓN

FRANCISCO A. ALARCÓN *

...el bien supremo de la sociedad es la felicidad de la colectividad,
mientras que la libertad es un bien subordinado;
la libertad puede ser rechazada cuando entra en conflicto
con la felicidad colectiva...

Adam Smith

A los salvadoreños se nos dice que somos laboriosos. Roque Dalton en su *Poema de amor* dice que somos los “hácelo todo, lo véndelo todo, los tristes más tristes del mundo, con el agravante de ser salvadoreños” (2004: 200). Esto nos lleva a sondear los procesos esenciales que subyacen al interior de la aparente paradoja que refleja dicho poema.

Oímos y observamos en nuestros programas de radio y televisión expresiones como: “...con mi trabajo y el tuyo es nuestra oportunidad...”², “soy el que trabaja duro buscando un futuro mejor”³ o “Trabajemos mucho para crecer con libertad.”⁴

Constantemente se alude a esa “cualidad” de los salvadoreños de ser trabajadores. Si bien es cierto que podría considerarse como un estímulo a que seamos emprendedores, por otro lado se vuelve parte del discurso al que constantemente recurre la ideología dominante de nuestra sociedad. ¿Por qué se considera que es un discurso de dominación y sometimiento? ¿Cómo surge dicho discurso?

Una aproximación hipotética es que el discurso de dominación del “salvadoreño trabajador” tiene raíces coloniales y se construye a partir de lo que se dio en llamar “la blancura” con el fin de negar la existencia de otros grupos étnicos, principalmente indígenas, y surge en el contexto de la conformación de las naciones, para lo cual se debía cohesionar a la población alrededor de la construcción de la identidad nacional.

* Agradezco al Dr. Humberto Velásquez por sus atinadas reflexiones para fundamentar de la mejor manera los resultados del presente trabajo.

² Radio Cadena YSKL (Publicidad oficial del gobierno de la República, septiembre de 2004).

³ T.V. Canal 6. (*Pollo Campero*, 15 de septiembre de 2004).

⁴ Elías Antonio Saca (Presidente de la República de El Salvador, 2004-2009).

Si la identidad se construye por semejanzas y diferencias o de acuerdo con González, la formación de la identidad se encuentra relacionada —consciente o inconscientemente— con la organización perceptual sobre lo propio y lo ajeno (Flores y González, 1990: 85).

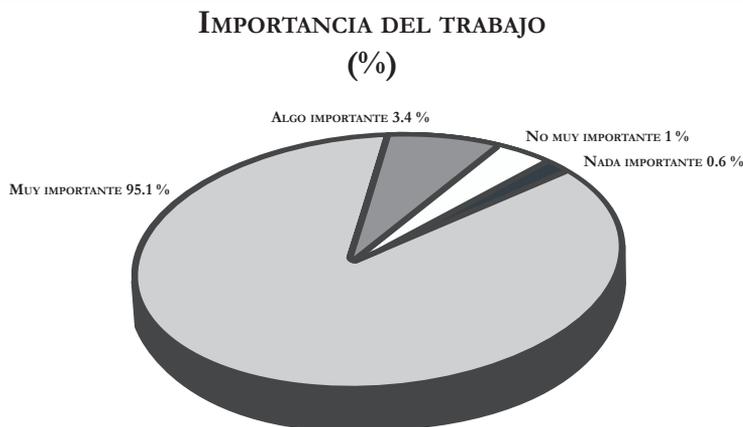
Para Bajtín, “la identidad es un fenómeno relacional, un complejo de relaciones entre el yo y el otro, un proceso dinámico de mutua interacción. El yo se estructura justamente a partir del otro, donde ambos son entidades complementarias, más que simples alteridades” (*apud.* Dary, 1998: 264).

Entonces la identidad será entendida como la manera en que los miembros de un grupo se definen a sí mismos, pero también cómo son definidos por los otros; por lo tanto, es de mutua interacción, obviando la percepción desde la mismidad. A la vez puede presentarse a diferentes niveles y ámbitos.

Hay identidades individuales, familiares, comunitarias, regionales y nacionales. Ello nos lleva a pensar que para el presente análisis es de mucha utilidad referirnos a la identidad nacional, la que se construye a partir de un sentimiento de pertenencia a la nación o, como diría Anderson, a una “comunidad política imaginada como inherente, limitada y soberana” (Anderson, 1993: 23).

Algunos elementos considerados en la identidad nacional que contribuyen a crear esos sentimientos de pertenencia, serían un pasado común, símbolos patrios, valores, héroes nacionales, etc. En el caso salvadoreño, “se inicia un esbozo de proyecto de nación en la década de 1880, cuando los liberales toman en definitiva el poder” (PNUD, 2003: 234). Dicha identidad nacional es imaginada de acuerdo con su concepción de dominio interno, “lo cual supuso el sometimiento o anulación de otras identidades como las étnicas, religiosas y locales” (*Idem.*: 235); pero de dependencia del modelo occidental.

Según las consideraciones del PNUD en su *Informe sobre Desarrollo Humano* para El Salvador (2003), “la concepción de ‘salvadoreño trabajador’ es un valor fundamental de la identidad nacional, ya que es reconocida por todos los sectores sociales y por personas de otras nacionalidades”. Como se muestra en el gráfico siguiente:



Fuente: *Informe sobre Desarrollo Humano en El Salvador, 2003.*

Cuando se afirma que los salvadoreños nos identificamos por ser laboriosos y trabajadores, se puede comprobar dicha alusión, incluso en documentos escritos por extranjeros, como el siguiente: “Tan ansiosa estaba Honduras de tener a los salvadoreños tradicionalmente laboriosos que en 1906 el gobierno ofreció tierras gratis...” (Kepner *apud.* Anderson, 1967: 81).

Más adelante, en un periódico salvadoreño de la época, aparece un artículo que dice: “Nuestros artesanos, especialmente, son altamente admirados por su fino trabajo y laboriosidad y casi todas las pequeñas industrias de la costa les pertenecen...” (Anderson, 1967: 82).

Si nos remontamos al período colonial previo a la independencia se pueden encontrar aspectos que de alguna manera evidencian el origen del discurso del “salvadoreño trabajador”, el cual viene a ser la manera en que se invisibiliza a los indígenas y se inicia la concepción de la identidad nacional del salvadoreño; esto a partir de la “declaración de la independencia que había redactado una pequeña minoría, que era a la vez incomprensible e irrelevante para la mayoría de los habitantes” (Browning, 1987: 238). Lo que significa que la concepción del salvadoreño trabajador se construye sobre la base de la ideología dominante que imponen los criollos cuando toman el poder y el control de lo que llegará a ser la nación salvadoreña.

Y justamente porque gran parte de lo que de forma subjetiva crea la nación moderna [...] se asocia a símbolos apropiados y relativamente recientes, y con un discurso creado a medida —como la “historia nacional”—, los fenómenos nacionales no se pueden investigar adecuadamente sin prestar una atención cuidadosa a la invención de la tradición” (Hobsbawm y Ranger, 2002: 21).

Lo que pudiera llamarse la transición del indígena considerado haragán al de salvadoreño trabajador puede rastrearse en las palabras de Gutiérrez y de Cortés: “Al volver su espalda a la sociedad indígena, la actitud del ladino para con el indio era de desprecio; al nativo se le consideraba como un inferior y como tal era tratado. Los ladinos eran honrados, trabajadores y modestos” (*apud*. Browning, 1987: 207).

Lo anterior justificaba los procesos de blanquencia, “hubo toda una influencia positivista europea en nosotros, que éramos subdesarrollados porque teníamos componentes sanguíneos indígenas y negros. En toda América Latina vino ese deseo de blanquearse” (Navarro, 2004: 26).

En el caso salvadoreño, según Rafael Menjívar, este proceso se inicia “hacia los años 1869 y 1872 con la emigración europea, los gobiernos salvadoreños intentaron estimular la afluencia de mano de obra y, en general, población de otros países. Lo cual fracasó. Sin embargo, en el transcurso de tales años y hasta fines de siglo fueron inmigrando al país una serie de familias que, en algunos casos, fueron integrándose a la oligarquía dominante, hasta jugar en ella un papel hegemónico” (1980: 127).

Asumiendo que la concepción del mundo, su percepción y reproducción, están dados a partir de lo que es “superior” para quienes ostentan el poder político y económico (consideran a Europa y Estados Unidos como los portadores de una raza superior y estimulan en el siglo XIX su inmigración hacia el país), y el contexto en el que se desarrollan los acontecimientos; entonces la construcción y conformación del indio atrasado, y sobre todo haragán, permea en todos los sectores sociales del país. Configurándose así un discurso de la cotidianidad donde la expresión “este como si fuera indio” adquiere un sentido peyorativo y hasta ofensivo. Lo que a su vez consolida y legitima por otro lado la percepción del ladino o mestizo como trabajador.

Pero un aspecto de gran trascendencia que adquiere un carácter de clase y que de alguna manera contradice al discurso de salvadoreño trabajador se inserta a partir del sometimiento de los campesinos en general por medio de las leyes de obligatoriedad del trabajo. Tales leyes no diferencian entre indígenas o ladinos, sino que coarta a los campesinos en general.

Al respecto, Rafael Menjívar plantea: “Los efectos de la aplicación de las leyes de extinción en relación con la mano de obra fueron claramente previstos por la clase dominante desde el principio. En efecto, a menos de un mes de haber sido emitida la ley de extinción de Comunidades se decreta la ‘Ley sobre Jornaleros y creación de Jueces de agricultura’, típica ley contra ‘vagancia’, cuyo objetivo es controlar la mano de obra y disciplinarla al sistema salarial” (1980: 150).

Es justamente a partir de aquí donde podemos ir evidenciando que la concepción del salvadoreño trabajador se va configurando con el surgimiento mismo del sistema capitalista y, por ende, con el fortalecimiento del Estado Nacional. Así, dicha concepción adquiere características ideológicas o alienantes; considerando los altos niveles de desempleo, subempleo y pobreza que agobian a la sociedad salvadoreña en general.

Según el Informe *Estado de la Nación en desarrollo humano 1999*, en El Salvador el 40% de la población económicamente activa (PEA)⁵ estaba desempleada o subempleada en 1997. Asimismo, según el *Informe sobre Desarrollo Humano para El Salvador 2001* la tasa de desempleo fue de 7% en 1999, siendo ligeramente inferior a la registrada a lo largo de la década, que osciló entre 7 y 8%; sin embargo, el desempleo afecta de manera importante con una tasa entre 12 y 14% al grupo de jóvenes de hasta de 24 años de edad. “Según datos de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en El Salvador unos 800 mil jóvenes no poseen empleo” (*apud.* Carolina de Sierra, 2004: 15).

Por otro lado, en 1999, 29% de la población ocupada urbana estaba en condición de subocupada.⁶ Esta tasa era inferior a la que prevalecía en 1998, estimada en 31.5 por ciento.

Edgar Lara, de la Fundación Nacional para el Desarrollo (FUNDE), plantea que “...en El Salvador no nos podemos dar el lujo de estar desempleados y prácticamente nos ocupamos en cualquier actividad” (*apud.* Salinas, 2004: 7).

Con base en los anteriores referentes, hacemos una lectura del contenido de los distintos discursos presidenciales (Alfredo Cristiani, Calderón Sol, Francisco Flores y Antonio Saca), en los que podemos evidenciar el uso ideológico que le dan a la “cualidad de los salvadoreños de ser trabajadores”, lo cual contrasta con los niveles de desempleo y subempleo que prevalecen en el país.

El 1 de junio de 1989, en su discurso de toma de posesión como presidente de la república, el Lic. Alfredo Cristiani, en alusión al tema en cuestión, dice:

Queremos que nuestro laborioso e inteligente pueblo entienda bien nuestro mensaje: estamos dispuestos a trabajar ordenadamente para que los principios libertarios demuestren que producen beneficios materiales para todos; y para que los ideales de la libertad se plasmen en políticas de gobierno que sirvan de ejemplo a toda la sociedad.

⁵ Definida como el grupo poblacional constituido por las personas de diez años y más que están ocupadas o buscan activamente estarlo.

⁶ La población subempleada o subocupada son las personas ocupadas que trabajan involuntariamente menos de 40 horas a la semana, o los que trabajan 40 horas o más a la semana y que perciben un ingreso menor al salario mínimo establecido.

La creatividad y laboriosidad del pueblo salvadoreño son virtudes que han soportado todas las adversidades... (*La Prensa Gráfica*, 2 de junio de 1989)

Por su parte, el Dr. Armando Calderón Sol, el 1 de junio en su discurso de toma de posesión como nuevo presidente de la república período 1994-1999, dice:

...una gran parte de los salvadoreños vive en una condición de pobreza. Debemos romper con la fatalidad de que el que nace pobre esté condenado a morir pobre. Debemos exaltar lo mejor de los salvadoreños, nuestra creatividad y laboriosidad, porque ahí está nuestra mayor riqueza (*El Diario de Hoy*, 2 de junio de 1994: 3 y 49).

El Lic. Francisco Flores, en su discurso de toma de posesión como presidente electo (1999-2004) en sucesión del Dr. Armando Calderón Sol, el 1 de junio de 1999, también hace alusión al “salvadoreño trabajador”. Y dice:

...todos querían ver en sus manos la dignidad del propio trabajo. Esta es la razón de la nueva alianza (...) Estoy al lado de todos, como primer trabajador, para recordar que la nación se construye con el esfuerzo común. Y que todo futuro mejor que el presente, se edifica con sudor y sacrificio (*La Prensa Gráfica*, 2 de junio de 1999).

De manera similar, sólo que con mucho más énfasis, el actual presidente de la república, Elías Antonio Saca, explota su condición de empresario radial, afirmando que viene de raíces “humildes” y que con mucho “esfuerzo y sudor” llegó a ser empresario radial y hoy presidente de la república. En su discurso oficial de toma de posesión (2004-2009) se refiere al tema en muchos apartados como los siguientes:

Mi familia, que me acompaña y me da fortaleza, también me sirve de estímulo para trabajar día tras día con entusiasmo y devoción, para que todas las familias salvadoreñas tengan una vida mejor.

El pueblo salvadoreño y su nuevo Gobierno les reciben con los brazos abiertos y la disposición sincera de continuar trabajando con el empeño y la fraternidad de siempre.

Quiero hacer una pausa en esta solemne ocasión para honrar ante todo el país al presidente Francisco Flores, por el trabajo, dedicación y su esfuerzo de los últimos cinco años.

Como presidente, me comprometo solemnemente a impulsar un gobierno entregado al bienestar de la gente, atento a la suerte de los más necesitados y decidido a trabajar en esa línea de servicio, sin un sólo minuto de descanso.

Como hombre de trabajo y de familia... hoy cuento con las herramientas gubernamentales para trabajar en serio...

A lo largo de nuestro recorrido por las comunidades del país, la petición más común era oportunidad de trabajo. Por lo tanto, multiplicar el empleo es el principal desafío nacional.

Nuestro Gobierno trabajará sin descanso... yo estoy acostumbrado a escuchar porque vengo de la escuela de la vida.

Hoy les reitero... trabajar con seriedad... trabajar al servicio de los demás. Actuaremos con plena conciencia de nación, dentro de las disciplinas de decisión y trabajo público...

Como Presidente, voy a velar porque todos los salvadoreños encuentren las condiciones favorables de superación que casi nunca encontré durante los años más duros de mi lucha por construir una vida propia.

Las circunstancias que tuve que enfrentar como salvadoreño emprendedor fueron difíciles, como lo son para casi todos los que están en la situación en que yo estuve.

Yo hice realidad mi propio sueño salvadoreño con trabajo y sacrificio, con limitaciones y angustias. Ese esfuerzo lo pongo hoy al servicio del país. Vengo de trabajar y voy a trabajar.

Hoy es mi turno de extenderle la mano motivadora y comprensiva al que lucha por ser mejor, al que trabaja doble turno, al que suda bajo el sol, a la que transita por las calles vendiendo lo que puede, a los que se quiebran la espalda para sobrevivir.

Hoy inclino mi frente ante Dios Todopoderoso para rogarle los dones de la sabiduría y de la humildad. Lo hago con la plena certeza de que con mi trabajo y el trabajo de todos los salvadoreños, lo mejor está en nuestras manos... (*La Prensa Gráfica*, 2 de junio de 2004).

Dado lo anterior, podemos hacernos la siguiente interrogante: ¿Por qué se considera que es un discurso de dominación los planteamientos de que se han valido los distintos presidentes cuando se refieren al “salvadoreño trabajador”?

Para responder a tal pregunta definiremos por *dominación* “la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos con el fin de despertar y fomentar la creencia en su legitimidad” (Weber, 1999: 170).

Para nuestra sociedad la anterior cita adquiere operatividad práctica cuando en cada evento electoral, principalmente en los últimos cuatro períodos (1989-2009) que los salvadoreños han elegido presidente, se han inclinado por el candidato de ARENA (Alianza Republicana Nacionalista), que representa los intereses de una oligarquía a la cual responden y han respondido los cuatro presidentes de la república elegidos. Aquí la probabilidad de encontrar obediencia se convierte en un hecho y, por lo tanto, también adquiere legitimidad al ser producto del sistema político imperante en el país.

Entre muchos de los medios utilizados por el sector dominante de la sociedad salvadoreña, los utilizados por excelencia son los medios de comunicación de masas (radio, televisión, prensa escrita y en menor medida el internet). Así, para las elecciones presidenciales de 2004, en un análisis hecho por la UCA (Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”) se plantea: “Los medios de comunicación corporativos apoyaron de forma directa la iniciativa gubernamental y promovieron la percepción pública... Una vez que los dos partidos grandes habían elegido a sus candidatos, ARENA se lanzó, de manera prematura, a la campaña electoral y paseó a su candidato a lo largo del país, mientras difundía propaganda en los medios de comunicación” (Cruz, 2004: 255-257).

Siendo que “el trabajo constituye el principal contexto moldeador de los seres humanos, la principal raíz de su ser y quehacer” (Baró, 1983: 183); entonces, entenderemos por *trabajo* “cualquier actividad física o mental que transforma materiales en una forma más útil, provee o distribuye bienes o servicios a los demás, y extiende el conocimiento y el saber humano” (Castillo, 2000). De ahí, que se puede afirmar que el trabajo es el aspecto esencial que fundamenta al ser humano. Al respecto, Erich Fromm planteó:

“...tanto desde el punto de vista económico como psicológico para la gran mayoría del pueblo el quedar desocupado constituye una carga muy difícil de soportar psicológicamente, y el terror a la desocupación no deja de ensombrecer toda su vida. Tener un empleo —cualquiera que sea— parece resumir para mucha gente todo cuanto puede pedirse a la vida y constituir algo por lo que debe experimentarse gratitud. La desocupación ha aumentado también el miedo a la vejez” (1947: 137).

Por lo que el trabajo es sensible a cualquier uso que se quiera hacer de él, y principalmente si viene de sectores que históricamente han tenido y tienen el poder. Utilizando el aparataje que poseen son capaces de controlar las mentes y corazones del pueblo salvadoreño en general. Además, con los discursos de los presidentes en mención queda de manifiesto que el “buen trabajador” es aquel que trabaja por la nación (sin conocer plan de nación alguno), lo cual no es cierto, puesto que el que está empleado trabaja para una empresa que lo reconoce como tal en la medida en que no está organizado en sindicatos y, por ende, no exige sus derechos laborales, lo que facilita ser moldeados sin dificultad.

Siendo así, que parte del sentimiento de nación se ha construido sobre la base del discurso de comparar al salvadoreño con su participación en la fuerza de trabajo y sus experiencias de sufrimiento físico y abnegación. Ya a principios de la década de 1980 el sacerdote jesuita Martín Baró decía:

En El Salvador, las tasas reales de desempleo de la población económicamente activa han llegado en años recientes a niveles superiores al 50%, y esta trágica realidad apenas logra ser paliada por el empleo ocasional o los subempleos marginales. El primer problema que se plantea a un sector muy grande de la población es el encontrar trabajo... la búsqueda continua de empleo es la principal ocupación del salvadoreño medio, solo después para aquél que tiene trabajo se le plantea el problema del sentido laboral (1983: 186).

A juzgar por los datos, parece que dicha situación en la actualidad no ha cambiado significativamente. Dos casos como los siguientes reflejan de alguna manera tal situación:

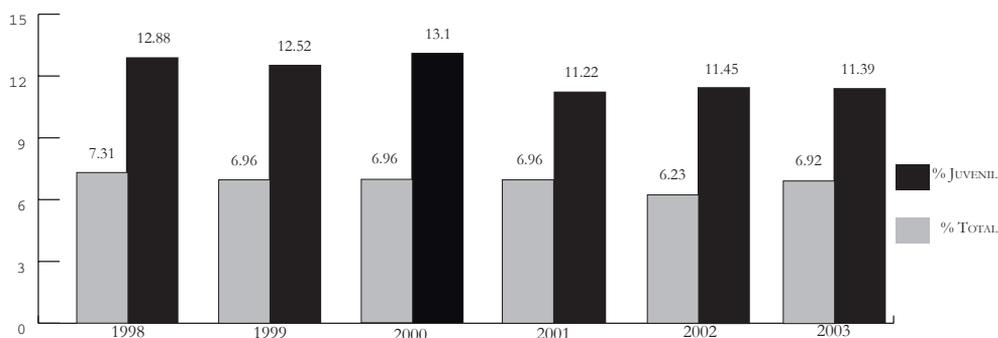
A sus 64 años, Mendoza no ha conocido otro oficio más que el de reparar zapatos. ¿Cómo fue que se metió a trabajar de esto? “El hambre me hizo aprender, el hambre me hizo zapatero” ¿Y le gusta el trabajo que realiza? “Sí, pero hasta aburrido estoy de trabajar así” (Ábrego, 2004: 51).

Hasta hace una semana, la búsqueda de un nuevo trabajo había sido en vano. “He andado como alma en pena”. “He ido a dejar currículos a todos lados”. Marvin es uno de los nueve de cada 100 profesionales que aumentan el nicho de desempleados a escala nacional, aunque las autoridades sostienen que sólo un 6.9% de la PEA está sin trabajo (Salinas, 2004: 3).

Según un sondeo realizado por el Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP), entre el 27 de agosto y el 1 de septiembre, el desempleo destacó con un 18.4% como el segundo problema que más preocupa a los salvadoreños, sólo detrás de la delincuencia (Salinas, 2004:4).

Desempleo en los últimos años

La tasa de desempleo ha bajado un 0.4% y la situación es más crítica para los menores de 25 años, porque los niveles de desocupación casi se duplican.



Fuente: *La Prensa Gráfica*. 14 de noviembre de 2004, (DYGESTIC).⁷

Un estudio posterior realizado por el mismo instituto de investigación entre el 21 y 28 de noviembre de 2004 determina que el desempleo es el principal problema de los salvadoreños con 25.8 %, seguido de la pobreza con 22.7 % y la economía con 16.9 %, lo cual refleja que un aproximado del 70 % de los salvadoreños resienten la parte económica (*La Prensa Gráfica*, 15 de diciembre de 2004: 14). Siendo, según este mismo Instituto de Investigación de Opinión Pública, la causa principal por la cual de cada 10 salvadoreños 5 desean emigrar principalmente hacia los Estados Unidos de Norteamérica.

⁷ La mayor parte de datos obtenidos para el presente análisis tienen como fuente la Dirección General de Estadística y Censos (DIGESTYC), la cual está adscrita al Ministerio de Economía, por lo que siempre tales datos deben tomarse con reserva. Lo ideal sería que la DIGESTYC fuera un ente autónomo para evitar sesgos que políticamente tiendan a favorecer a las distintas gestiones gubernamentales.

Otros datos que refuerzan lo anterior son los siguientes:

...un total de 50 mil 536 salvadoreños fueron deportados de México y Estados Unidos durante el año 2004, representando un aumento del 48% en el número de repatriados con respecto al 2003, año en el que fueron deportados de ambos países 34 mil 151 salvadoreños (*La Prensa Gráfica*, 26 de enero de 2005: 36).

En tal sentido, la migración de salvadoreños, principalmente hacia los Estados Unidos, es tan importante para la economía del país puesto que “en el año 2003 mandaron a sus familiares 2 mil 547 millones de dólares. Manteniendo con las remesas 50% del Producto Interno Bruto (PIB), sin el cual el Estado no podría subsistir” (Rodezno, 2005):

REFLEXIONES FINALES

Los distintos gobernantes que ha tenido el país en las últimas dos décadas se han aprovechado del aspecto más sensible del ser humano: el trabajo, y sin hacer alusión a las verdaderas causas del desempleo imperante en el país (desocupación estructural). Con sus discursos le adulan la “rebusca” llamándolo “salvadoreño trabajador”.

Dichos gobernantes han hecho uso del “salvadoreño trabajador” de la misma manera que “usan” a Dios para legitimar y perpetuarse en el poder que históricamente han tenido. En el himno que los identifica como partido político oficialista de Alianza Republicana Nacionalista (ARENA) hacen alusión al trabajador en la parte que dice: “Libertad se escribe con sangre, trabajo con el sudor; unamos sudor y sangre pero primero El Salvador”. Sin embargo, hasta el momento no existe en El Salvador una real política pública de creación de empleo digno.

Las causas de que el salvadoreño sea considerado trabajador están vinculadas (además del origen histórico al que ya nos hemos referido) a la sobrepoblación, ya que el territorio es pequeño. “En el año 2000 había una población total de 6 millones 276 mil personas y cuya población en el año 2025 alcanzará los 9 millones 62 mil habitantes” (Ministerio de Economía y FPNU, 1996).

Teniendo un territorio de menos de 21 mil kilómetros cuadrados, nos da una densidad poblacional de aproximadamente 300 habitantes por kilómetro cuadrado, siendo una de las más altas de América Latina. Siendo así, la competencia es dura en todos los campos y ello explica en parte por qué muchos extranjeros, principalmente hondureños y guatemaltecos, ven a los salvadoreños como trabajadores.

Un verdadero esfuerzo por la búsqueda de la identidad nacional, entre otros aspectos, partiría de no invisibilizar a los grupos hoy minoritarios en el país, como los indígenas⁸. Según el *Informe sobre Desarrollo Humano 2004*, en El Salvador existe un 7% de población indígena no registrada, al menos en el último censo de 1992 (Ministerio de Economía, 1995).

Se ha fundamentado por qué el trabajo o empleo digno es el sustento o realización plena del ser humano; así el desempleo en sociedades como la nuestra es la causa más profunda de muchos problemas, como: migración, delincuencia (robos, asesinatos, secuestros, etc.), desintegración familiar, maras o pandillas, suicidios, estrés, agresividad, depresión, pobreza, drogadicción, etcétera.

El *Poema de amor* de Roque Dalton, al decir que los salvadoreños son lo “hácelotodo”, sigue tan vigente como en la década de 1970.

⁸ “Wantaja chinismaga, nuyulo palnaja ayejeme”, en náhuatl es: “necesitamos de su ayuda, ningún gobierno ve estos problemas de la comunidad indígena”. Así dijo el cacique espiritual Esquino Lisco, en alusión al actual presidente de la república Antonio Saca, ya que las comunidades indígenas esperan una respuesta a su solicitud de audiencia presentada hace unos meses, la cual no han tenido hasta la fecha (Meza, *Co Latino.*, 25 de septiembre de 2004).

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict (1993), *Comunidades Imaginadas*. México: FCE.

Anderson, Thomas (1984), *La guerra de los desposeídos. El Salvador-Honduras-1969*. San Salvador: UCA.

Baró, Martín (1983), *Acción e Ideología. Psicología Social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA.

Browning, David (1987), *El Salvador, la tierra y el hombre*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos. Ministerio de Cultura y Comunicaciones.

Castillo, Juan J. (2000), “La Sociología del trabajo hoy: la genealogía de un paradigma”, en *Revista Trabajo y Sociedad*, Indagación sobre el empleo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas, No.3, vol. II, agosto-octubre, Santiago del Estero.

Cruz, Miguel (2004), “Las elecciones presidenciales desde el comportamiento de la opinión pública,” en *ECA (Estudios Centroamericanos) Elecciones 2004*. Número Monográfico, Marzo-Abril.

Dalton, Roque (2004), *Las historias prohibidas del pulgarcito*. San Salvador: UCA.

Dary, Claudia (compiladora) (1998), *La Construcción de la Nación y la Representación Ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*. Guatemala: FLACSO.

Flores Mora, Daniel y Mirta González (1990), *La identidad y conciencia latinoamericana: la supervivencia futura*. México: Plaza y Valdés.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.) (2002), *La Invención de la Tradición*. Barcelona: Crítica.

La Prensa Gráfica, 2 de junio de 1989; 2 de junio de 1999; 2 de junio de 2004; 26 de enero de 2005.

Linares de Sierra, Carolina (2004), “Buscadores de empleo: Cómo enfrentar el duro rechazo”, en *La Prensa Gráfica*, 27 de septiembre, El Salvador, C. A.

Menjívar, Rafael (1980), *Acumulación Originaria y Desarrollo del Capitalismo en El Salvador*. Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana-EDUCA.

Meza, Patricia (2004), “Ningún gobierno ve los problemas de la comunidad indígena: Esquino Lisco”, en *Co Latino*, 25 de septiembre, El Salvador, C.A.

Ministerio de Economía (1995), *Dirección General de Estadística y Censos. Censos Nacionales V de Población y IV de Vivienda 1992*. El Salvador Tomo III, Departamento de Sonsonate. San Salvador, República de El Salvador.

Ministerio de Economía y Fondo de Población de Las Naciones Unidas (1996), *Proyección de la población de El Salvador 1995-2025*. San Salvador.

Navarro, Consuelo (2004). *La Prensa Gráfica*, 19 de septiembre.

Pleitez, William (comp.) (2001), *Informe sobre Desarrollo Humano*. El Salvador: PNUD.

PNUD (2003), *Informe sobre Desarrollo Humano, El Salvador. Desafíos y opciones en tiempos de globalización*. San Salvador: PNUD.

PNUD (2004), *Informe Sobre Desarrollo Humano. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Ediciones Mundi-Prensa.

Rivera, Roberto (comp.) (1999), *Estado de la Nación en Desarrollo Humano*. San Salvador: PNUD.

Salinas, Carlemy (2004), “La tragedia diaria de los brazos caídos”, en *La Prensa Gráfica*, Sección Enfoques, 14 de noviembre, El Salvador, C. A.

Sandoval, Eduardo Andrés y Manuel Baeza (coords) (2004), *Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades*, México: Universidad Autónoma Indígena de México, Asociación Latinoamericana de Sociología, Ediciones El Caracol.

Weber, Max (1999), *Economía y Sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.

LA CONCEPCIÓN SOCIAL DE LA VEJEZ EN EL ESTADO DE MORELOS, MÉXICO

SOFÍA ARJONILLA ALDAY

El objetivo principal de la investigación cuyos resultados presentamos es conocer cómo concibe la sociedad mexicana actual y, en particular, los habitantes del estado de Morelos, a la vejez. Esta es la primera etapa de un trabajo más amplio que profundizará sobre las condiciones de vida de la población de la tercera edad, así como sobre sus condiciones de salud y sus necesidades no cubiertas.

JUSTIFICACIÓN

En México, tal vez por considerarse aún un país joven, no se había prestado atención al estudio de la vejez. Pero en los últimos años, fundamentalmente a partir del censo del año 2000 que hizo patente el acelerado envejecimiento de la población, el tema ha cobrado mayor importancia. Según datos del Consejo Nacional de Población (Tuirán, 2001), la edad media de la población mexicana se incrementará de 27 a 30 años en la primera década del presente siglo, llegando a los 45 años para el 2050, según estimaciones. Esto significa que la población mayor de 65 aumentará de 4.8 (año 2000) a 17 millones para el 2030, llegando a los 32.5 millones en el 2050. Sin embargo, en México sigue habiendo una carencia de estudios al respecto. A esto debemos añadir, el crecimiento constante de la brecha entre pobres y ricos con constante aumento de la pobreza. El tema de la vejez vivida en la precariedad cobra aún mayor importancia. Al respecto, el Instituto Nacional de Salud Pública de México ha realizado una investigación sobre Vejez y Pobreza (Salgado de Snyder, V.N. & Wong, R., 2003). Sin embargo se desconoce en profundidad cómo viven su vejez las distintas capas sociales de la población, así como sus necesidades no cubiertas, ya que éstas no se circunscriben a aquellas que pueden ser cubiertas sólo con recursos financieros. En México, un país en desarrollo con fuertes carencias aún en servicios sociales, en 1979 se creó el Instituto Nacional de la Senectud (INSEN) con la pretensión de proteger, ayudar, atender y orientar a la población de 60 años y más.

En distintas épocas históricas y en cada cultura y sociedad la vejez se vive de variadas formas, de acuerdo, por una parte, con el rol social asignado por la sociedad a dicha etapa de la vida y, por otra, con las condiciones materiales,

de salud y de soporte emocional con que cada persona cuenta. En Morelos, la población mayor de 65 años en 1995 constituía el 4.77% del total, mientras que para el año 2000 había aumentado al 7.72%, de ella el 51.06% son mujeres (INEGI, 1999 y 2004). Nuestro afán es entrar por la vía más amplia al estudio de la vejez en el estado de Morelos, analizando en primer lugar cómo concibe la población morelense a la vejez, qué significa para los distintos estratos sociales esta etapa de la vida, con qué conceptos la relacionan. Esto con el objetivo ulterior de profundizar sobre dichos significados en un estudio cualitativo en el que se empezará a analizar cómo se vive esa etapa de la vida, bajo cuáles condiciones y cuáles son las necesidades sin cubrir de la población de la llamada tercera edad.

METODOLOGÍA

Para este trabajo pensamos que lo mejor sería utilizar una estrategia metodológica que se moviera entre lo cualitativo y lo cuantitativo, de forma que, por una parte, proporcionara de forma clara la magnitud de las diversas concepciones sobre la vejez, pero que al mismo tiempo utilizara un instrumento abierto que permitiera aflorar toda la riqueza que los distintos grupos sociales pudieran aportar, de modo que también abriera las puertas para un seguimiento más profundo de sus significados mediante un posterior análisis cualitativo sobre el tema.

Por ello elegimos la técnica denominada Redes Semánticas (Valdéz-Medina, 2004). Esta es una técnica de corte asociacionista, que permite evaluar el significado de las palabras consideradas como unidad fundamental de la organización cognoscitiva, compuesta de conocimientos y afectos. La memoria semántica es parte de la memoria a largo plazo, que es como un almacén donde está todo lo que se conoce y no está en activo. Esta memoria semántica es la que utilizamos para el uso del lenguaje, pero además organiza el conocimiento de las personas acerca de las palabras, sus significados, etc. El modelo de redes semánticas implica un proceso de carácter reconstructivo, porque analiza las relaciones que se dan entre los nodos conceptuales que determinan la estructura básica de la red.

En ella se les solicita a las personas que escriban al menos cinco palabras sueltas que les vengan a la mente cuando piensan en el concepto investigado, en este caso en la vejez. Posteriormente, tienen que jerarquizar dichas palabras por orden de importancia, asignándole el número uno al concepto más importante para definir la vejez y así sucesivamente. En la fase de análisis a cada concepto se le asigna un peso, de forma que vale 10 puntos (el máximo) el concepto al

que la persona le otorgó el primer lugar, y así decrecientemente. Esta técnica tenía la limitación de que no se podía aplicar a personas que no supieran escribir, pero nosotras logramos sobrepasar dicha limitación, preguntando a las personas analfabetas o sin escolaridad y escribiendo nosotras lo que ellos nos decían. De la misma manera luego les volvíamos a leer las palabras que ellos nos habían dictado para que fueran eligiendo de mayor a menor la importancia de las mismas.

El trabajo de campo se realizó en el estado de Morelos (posteriormente se ampliará a otros estados), colindante con la ciudad de México, Distrito Federal. Morelos cuenta con 1,555,296 habitantes. Trabajamos con una muestra de 204 personas en total, 70 en zona rural y 134 en urbana. Se entrevistaron en total 146 mujeres y 58 hombres, esto debido a su disponibilidad en el momento de realizar el trabajo de campo. Los hombres se mostraron en general más tímidos o temerosos, mientras que las mujeres fueron más abiertas, aunque ellos las animaban a ellas a participar, sobre todo en zonas rurales. No podemos valorar, sin embargo, si esto pudo ocasionar algún sesgo aunque haremos el análisis pertinente en la sección correspondiente. Para el análisis dividimos a la población de la muestra por género, grupos etarios, nivel de educación formal y zona rural y urbana.

El estado de Morelos se ubica en centro de México, pegado al Distrito Federal (capital de México), colindando al Sur con el estado de Guerrero. Resulta particularmente interesante debido al contraste que encierra, ya que por una parte su cercanía con la ciudad de México le otorga un carácter muy urbano a su población, formada en gran parte por inmigrantes de dicha ciudad, así como de otros estados de la república: cuenta además con un nivel educativo medio muy alto debido a la gran cantidad de centros de investigación instalados en él, lo que hace que este estado cuente con la mayor proporción de personas con doctorado en su población en comparación con el resto de la República Mexicana, incluyendo el D.F. Por contrapartida, y de ahí el contraste, es un estado fundamentalmente agrícola, por lo que no podemos dejar de tener en cuenta a la población rural. También concentra a buen número de extranjeros jubilados, debido a su clima primaveral y la belleza de su vegetación.

Las localidades para el trabajo de campo fueron elegidas con criterios cualitativos, ya que si nos atenemos a la clasificación de INEGI, que se basa únicamente en criterios numéricos (clasifica en rural y urbana a la población tan sólo con base en el número de habitantes), resulta que colonias de lujo a las afueras de Cuernavaca que cuentan con todos los servicios, aparecen como zonas rurales, mientras que poblados que no cuentan con las condiciones mínimas para una

vida saludable en materia de servicios, por el número de habitantes son clasificados como zonas urbanas. Nuestra selección se basó en los datos sobre grados de marginación del CONAPO y del INEGI, ambos referentes al estado de Morelos. Elegimos como zona urbana la capital, o sea Cuernavaca, por ser la ciudad más densamente poblada. Dentro de ella trabajamos en las colonias: Centro, Delicias, Tlatenango, Burgos, Flores Magón, la Unidad habitacional Morelos, Jardines de Cuernavaca, y Tres de Mayo, que abarcan toda la gama de estratos socio-económicos (alto, medio y bajo) de la ciudad. Para el estudio de la zona rural seleccionamos las localidades de Amatlán de Quetzalcóatl, que cuenta con un grado medio de marginación; Tlanepantla, con un alto grado de marginación, Miguel Hidalgo (Jiutepec) con un grado medio de marginación, Clicerio Alanís (Jiutepec) y La Azteca en Temixco con bajo grado de marginación. Para la selección seguimos tres criterios: cubrir la más amplia gama posible en cuanto a grado de marginación, cercanía y lejanía con la capital y tamaño de la población. La agrupación por edad se hizo con un criterio que a muchos investigadores les parecerá fuera de la norma, puesto que no sigue un criterio homogéneo por quinquenios, decenas, etc., sino un criterio cualitativo basado en un estudio piloto que nos marcó criterios de cierta homogeneidad en el pensamiento de ciertos grupos y de cortes relativos a partir de ciertas edades, por ejemplo superando los 30, por lo cual los grupos quedaron así: de 15 a 25 años, de 26 a 30, de 31 a 50, de 51 a 70 y más de 70.

El trabajo de campo se llevó a cabo durante el primer trimestre del año 2005. El análisis se realizó con la ayuda de Excel, ya que no contábamos con SPSS, ni STATA.

ÉTICA DE LA INVESTIGACIÓN

Nuestro trabajo de campo se realizó bajo consentimiento informado de los participantes, a quienes se les explicó qué tipo de estudio era, la institución para la que se realizaba (Centro de Estudios Superiores de México, CESUM) y qué se pretendía con él. En general la aceptación fue buena, pero mayor en mujeres que en hombres, los cuales en ocasiones se mostraban cohibidos para hablar o por tener que escribir. A la gente se proporcionaba una hoja de papel donde aparecía el nombre de la universidad, nosotras rellenábamos los rubros de datos socio-demográficos (grupo etario, sexo, población, etc.) y una pluma para que escribieran los conceptos elegidos. Posteriormente se les pedía que jerarquizaran

por orden de importancia, otorgándole el número uno al concepto de mayor importancia. Enfatizábamos el anonimato y que carecía de importancia si escribían mal (faltas de ortografía) o tenían mala letra.

RESULTADOS

En la presentación de resultados nos hemos ceñido a los conceptos que ocuparon los primeros lugares de acuerdo con la concepción social, aunque profundizamos también en nuestro análisis en las redes semánticas, justamente agrupando conceptos íntimamente relacionados o sinónimos.

Extraeremos algunas consecuencias lógicas del análisis de los resultados a manera de hipótesis que habrán de ser contrastadas en nuestros ulteriores investigaciones cualitativas sobre el tema.

Los resultados generales muestran que los conceptos con los que la población en general relaciona más frecuentemente a la vejez son, en orden de importancia:

Lugares:	Resultados originales	Resultados de conceptos relacionados semánticamente
1°	Experiencia	Experiencia
2°	Sabiduría	Enfermedades
3°	Enfermedades	Amor y ternura
4°	Soledad	Soledad
5°	Ternura	Sabiduría
6°	Amor	

Es interesante, sin embargo, ver que, de acuerdo con la puntuación obtenida por cada concepto, si sumamos otros conceptos relacionados directamente con las enfermedades, como serían problemas de presión arterial, mareos, poca movilidad, depresión, etc., el concepto enfermedad pasaría al segundo lugar. De igual forma, si sumáramos las puntuaciones de la ternura y el amor, que están relacionados, juntos superarían a la soledad, y si hiciéramos lo mismo con los conceptos relacionados con la soledad (tristeza, abandono, solos, etc.), ésta pasaría al cuarto lugar.

I.-NIVEL EDUCATIVO

Formamos 9 grupos empezando por las personas analfabetas, seguidas de aquellas que aunque no tuvieron escolaridad, sí aprendieron a leer y escribir, y posteriormente continuamos con el orden lógico de escolaridad: primaria incompleta, primaria completa, secundaria, técnica, preparatoria o equivalente, licenciatura y posgrado.

Cuadro 1

Relación semántica de la vejez según educación formal

L U G A R	Analfabeto/a	Sin Escolaridad (leen)	Primaria Incompleta	Primaria completa	Secundaria	Técnica	Preparatoria Equivalente	Licenciatura	Posgrado
1	Enojo	Enfermedad	Abandono	Enfermedad	Enfermedad	Experiencia	Experiencia	Experiencia	Experiencia
2	Van mucho al baño	Lentos	Compañía	Experiencia	Soledad	Ternura	Sabiduría	Sabiduría	Sabiduría
3	No oyen	Dolores	Lentos	Tristeza	Tristeza	Sabiduría	Soledad	Soledad	Soledad
4	Necesitan ayuda	Inmovilidad	Enfermedad	Soledad	Experiencia	Respeto	Ternura	Enfermedad	Madurez
5	Enfermo	Necesidad	Descuidados	Cansancio	Cansancio	Cansancio	Enfermedad	Amor	Muerte

ANALFABETOS/AS:

Si atendemos a los principales resultados de acuerdo con el nivel de educación formal, apreciamos que las personas analfabetas relacionan a la vejez fundamentalmente con los siguientes conceptos dichos en sus palabras: “enojo, van mucho al baño, no oyen, necesitan ayuda y enfermo” (Cuadro 1).

Sin embargo, si analizamos toda la gama de conceptos mencionada por ellos y los aunamos por afinidad, podemos agrupar en torno a la enfermedad: enfermo con enfermedades, no oyen, van mucho al baño, poca movilidad, chiumela, presión y mareada, lo cual llevaría a la enfermedad al primer puesto, lo que supondría una relación muy directa de vejez y enfermedad, que afecta a la población rural femenina fundamentalmente, ya que dentro de nuestra muestra sólo encontramos personas analfabetas en el campo y de sexo femenino. Los principales conceptos expresados son en su totalidad *negativos*, tanto en problemas fisiológicos como emocionales, pues el enojo aparece como el más común entre esta población que abarca la opinión de mujeres desde los 26 años hasta más de 70.

SIN ESCOLARIDAD:

Estas personas leen y escriben aunque no cursaron estudios formales de primaria. Nuestra muestra encontró personas con este nivel de formación tanto en zona rural como en urbana, y tanto hombres como mujeres, aunque la mayoría de ella mayores de 50 años. Relacionan la vejez con las enfermedades, el apoyo, los dolores, la inmovilidad y las necesidades (Cuadro 1).

Entre ellos apreciamos que todos se encuentran íntimamente relacionados, ya que la inmovilidad y los dolores están asociados a la enfermedad y parte de las necesidades podrían provenir de las mismas enfermedades, así como el apoyo necesario para enfrentarlas. Vemos pues que este sector poblacional *relaciona a la vejez con factores negativos asociados a la mala salud*. Es interesante señalar que tan sólo se encontró una mujer entre los 15 y 25 años en zona urbana que leía pero no había estudiado la primaria, y un hombre en zona rural entre los 31 y los 50 años. La mayor parte de la población que se encuentra en esta situación en el estado de Morelos son mujeres en zona rural y mayores de 50 años.

PRIMARIA INCOMPLETA:

Sólo encontramos personas con este nivel educativo en zona rural, siendo mayoritariamente mujeres. Mientras que sólo encontramos a un hombre entre los 51 y 70 años, las mujeres que no terminaron la primaria cubren todos los rubros de edad, lo cual muestra claramente que se siguen dando en el estado de Morelos, igual que en todo el país, condiciones que propician el abandono de la escolaridad por parte de las mujeres.

La concepción de la vejez entre este núcleo social está asociada con el abandono, la compañía, la lentitud, la enfermedad y ser descuidados. Mientras que el único *hombre* con primaria incompleta señaló a la *alegría* como definitoria de la vejez, para las *mujeres* esta etapa de la vida está asociada fundamentalmente a *estados negativos asociados a las enfermedades y a las carencias materiales* de medicinas, ayuda, etc. Implica además un estado de abandono, que se completa con otros conceptos como “estorbo”, “falta de cariño” y “descuidados”, que llevaría al estado de “tristeza”.

PRIMARIA COMPLETA:

Las personas con este nivel de estudios asociaron la vejez con las enfermedades, la experiencia, la tristeza, la soledad y el cansancio.

En sexto lugar colocan a la sabiduría y en séptimo a la tranquilidad. Vemos entonces de forma clara que conforme las personas van aumentando su nivel educacional, empiezan a valorar aspectos de la vejez como positivos, de acuerdo con sus vivencias, como serían en este caso la experiencia, la sabiduría y la tranquilidad que se puede adquirir en esta edad. Según los datos de nuestra investigación en los rubros anteriores, queda claro que la carencia de educación afecta principalmente a mujeres mayores del ámbito rural.

Si separamos los resultados del ámbito rural y urbano, apreciamos que en el rural, la mayor asociación de vejez se da con los conceptos de enfermedad, soledad, tristeza, experiencia y sabiduría, mientras que en el urbano se asocia con la experiencia, enfermedades, cansancio, falta de trabajo y salud.

Parece ser la que vida en la ciudad hace valorar más a la experiencia pasando las enfermedades a un segundo plano, quizás por estar más atendidas que en el ámbito rural, pero el rubro falta de trabajo muestra claramente que el problema económico de mucha gente de la tercera edad no está resuelto en nuestro estado.

Un elemento importante encontrado es que si deslindamos por sexo, los hombres de zona rural señalan en quinto lugar la necesidad de “ayuda alimentaria” en la vejez, lo cual muestra claramente una necesidad producto del abandono de las personas que viven solas en este medio.

SECUNDARIA:

Las personas con estudios de secundaria, asociaron la vejez con enfermedades, soledad, tristeza, experiencia y cansancio. Sin embargo, si sumamos el concepto cansancio con cansados, éste sube al cuarto lugar quedando la experiencia en quinto.

Aquí empiezan a aflorar otros conceptos, que hacen referencia a los *sentimientos positivos* en lugares importancia, pues la *ternura* se encuentra en sexto lugar de valoración y el *amor* en noveno.

Mientras que en el ámbito rural la asociación los conceptos de mayor relevancia no varían mucho de los generales (enfermedad, soledad, tristeza, cansancio, experiencia), en el urbano aparecen las enfermedades en primer lugar, pero seguidas de la ternura en segundo lugar y el amor en tercero, la sabiduría en cuarto y en quinto la impaciencia, propia del ámbito urbano.

Otro punto interesante a notar es que si analizamos por sexo, encontramos que en ámbito urbano los hombres señalan en primer lugar la “falta de atención” y en cuarto la falta de “ayuda económica”, punto a tener en cuenta para nuestra ulterior investigación cualitativa.

TÉCNICA:

Las personas con estudios técnicos nos muestran el siguiente panorama: experiencia, ternura, sabiduría, respeto y cansancio. Esto se debe a que en la primera fase de análisis anotamos los conceptos tal como la población los expresó, por lo que en este caso quedaron las “enfermedades” en séptimo lugar y la “enfermedad” en undécimo, puntuaciones que sumadas llevarían a dicho concepto al segundo lugar después de la experiencia, que es lo que más se valora en la vejez en este nivel educativo. De todas formas sorprende que la ternura venga a continuación, por encima incluso de la sabiduría. Aparece aquí también en *lugar relevante el respeto* que inspira la vejez, que por el orden elegido aquí por las personas *parece asociado a la experiencia y a la sabiduría*.

Entre la población del ámbito rural aparece en cuarto lugar el *cariño* y en quinto la *plenitud*, lo que podría llevar a una asociación que uniera la mayor educación a la posibilidad de vivir la vejez de mejor forma. Aparece además en sexto lugar el concepto “*saludable*” asociado a la vejez, lo que abre la posibilidad de vivir esta etapa de forma positiva en materia de salud, fuera de las típicas enfermedades que aparecen en tercer lugar.

En este nivel educativo aparece una gran diferencia entre el ámbito rural y el urbano, pues en este último *los cinco primeros conceptos asociados a vejez fueron todos ellos positivos: cariño, disfrute, recuerdos, quietud, vivir intensamente*. Sólo en el lugar 12 aparecen los “achaques” y nunca las enfermedades.

Un dato interesante si analizamos por sexo, es que por primera vez aparece el concepto “*miedo*” (en quinto lugar) asociado a la vejez en los hombres del ámbito urbano, seguido de la falta de trabajo en sexto lugar.

PREPARATORIA O EQUIVALENTE:

La asociación general de la vejez en la población con este nivel de estudios muestra como principales conceptos la experiencia, la sabiduría, la soledad, la ternura y la enfermedad. Pero si sumamos el concepto enfermo a enfermedad, pasaría a tercer lugar, quedando la soledad en cuarto y la ternura en quinto.

En el ámbito rural aparece *la necesidad de ayuda* en quinto lugar, y en el rural el concepto “*abandono*” también en el quinto lugar en los resultados generales; sin embargo, los hombres señalan en primer lugar el “*apoyo familiar*”, mientras que las mujeres ponen al “*ahorro*” (cuarto lugar) como una necesidad para tener reservas en esta etapa de la vida. En las mujeres urbanas las enfermedades vuelven a ocupar el segundo lugar, pero aparece por primera vez, en noveno, *la asociación de la vejez con la posibilidad de “vivir en plenitud”*.

LICENCIATURA:

Entre las personas con licenciatura la asociación del concepto vejez se hizo fundamentalmente con: la experiencia, la sabiduría, la soledad, la enfermedad y el amor. Dentro del ámbito rural los conceptos principales asociados a la vejez son: sabiduría, desgaste, angustia, firmeza y nostalgia. De ellos los cuatro que aparecen después de la sabiduría ocupan por primera vez lugares relevantes. Dentro del ámbito rural en los hombres aparece por primera vez en unos de los primeros lugares *la asociación a la vejez con la infancia “son como niños”* (quinto lugar), mientras que en las mujeres en ese mismo puesto aparece la “*entrega*”.

POSGRADO:

Las personas con posgrado asocian a la vejez con: experiencia, sabiduría, soledad, madurez y muerte. Aparece por primera vez *la muerte* en uno de los primeros cinco puestos de asociación con la vejez. Esto podría deberse a vivir esta etapa de la vida con una mayor consciencia de su cercanía a su final, o sea a la muerte o a cómo viven esta etapa personas que ya se encuentran en ella o que no la ven tan lejana, ya que la población con posgrado que entró en la muestra, estaba de los 31 años en adelante.

Aparece *la realización* en tercer lugar para las mujeres con posgrado que se han ido a vivir al campo. Personas generalmente jubiladas o que viven a caballo entre Morelos y la ciudad de México donde ejercen la docencia. También señalan a la “*paz*” como definitoria de esta etapa, en octavo lugar, y no hablan de la muerte.

En el ámbito urbano los hombres escribieron tres nuevos conceptos en tercer, cuarto y quinto lugar: “*ocaso*”, “*suavidad*” y “*honestidad*”, mientras que en las mujeres urbanas aparece el concepto “*discriminación*” en cuarto lugar.

Analizando los distintos niveles de educación comparativamente de forma simultánea, apreciamos que solamente las personas analfabetas colocan al senti-

miento del enojo dentro de las primeras cinco categorías por orden de importancia, siendo además la que se encuentra en primer lugar. El resto de categorías son igualmente negativas y todas ellas giran en relación al estado de deterioro que conlleva la edad avanzada cuando se vive en una situación de precariedad, como es el caso de las personas entrevistadas, pues todas ellas habitan en el campo, son mujeres y viven en condiciones generales que podemos considerar malas.

Si continuamos viendo el avance de la tabla comparativa, en los dos siguientes rubros de personas que, aunque no estudiaron, saben leer y los que empezaron la escuela primaria, aunque también hacen alusión fundamentalmente a las enfermedades y sus consecuencias y al abandono, ya empiezan a hablar de apoyo y de compañía en segundo lugar. De la primaria en adelante a las enfermedades las acompañan la tristeza, la soledad y el cansancio, pero empieza a aparecer la experiencia con una valoración claramente positiva.

La ternura y el amor ocupan lugares destacados en las concepciones de las personas con formación técnica, preparatoria y equivalentes y licenciatura, mientras que la madurez sólo es mencionada en las personas con posgrado dentro de las categorías más importantes. Desde la formación técnica en adelante la sabiduría aparece en lugar destacado. La muerte o la consciencia sobre su proximidad sólo aparece en las personas con posgrado en el quinto lugar de importancia.

En nuestro ulterior análisis cualitativo podremos profundizar, sobre la base de estos primeros resultados, en el por qué de estas categorías y su importancia.

II.- GRUPOS ETARIOS

Cuadro 2

Relación semántica de la vejez por grupos etarios

Lugar	15-25	26-30	31-50	51-70	+70
1	experiencia	experiencia	experiencia	sabiduría	enfermedad
2	sabiduría	enfermedad	sabiduría	experiencia	soledad
3	enfermedad	sabiduría	enfermedad	enfermedad	no hay trabajo
4	cansancio	ternura	soledad	soledad	enojo
5	soledad	respeto	tristeza	tranquilidad	incapacidad física

No apreciamos diferencias sustanciales en los conceptos relacionados con la vejez en los diferentes grupos etarios. Las diferencias encontradas en nuestro estudio piloto (determinantes para nuestra clasificación), dependen más de a qué edad consideran las personas que un ser humano es viejo, que a cómo conciben a la vejez, pues hay jóvenes que a los 16 años, les parece que una persona de 30 ya es vieja. Habría que profundizar más sobre los significados de los conceptos en cada grupo de edad en el análisis cualitativo.

En un análisis comparativo apreciamos que la experiencia ocupa un papel relevante al igual que la sabiduría, pero que pierden importancia al superar los 70 años, lo que parecería señalar, no que las personas más ancianas carezcan de ellas, sino precisamente que estas cualidades son más importantes para el resto de la sociedad que para sus portadores.

La enfermedad es la constante invariable de la vejez de acuerdo con la concepción general de la población, lo que nos llevará a profundizar en nuestro estudio posterior sobre las necesidades existentes en salud, fundamentalmente de aquellos núcleos de población sin cobertura del sistema de salud.

La soledad aparece en todos los grupos etarios, salvo en el de 26 a 30 años, que es además el único que incluye a la ternura entre los primeros cinco conceptos y al respeto, mostrando una concepción más positiva de la vejez.

Notamos en el grupo de personas que ya son de la tercera edad, los conceptos que ocupan los primeros lugares son todos ellos negativos, ya que ponen énfasis en tres situaciones sociales que podrían ser atendidas a fin de paliar una problemática social, la soledad, el empleo y la incapacidad física. A nivel de sentimientos ponen el acento en el enojo. Habrá que profundizar en nuestro análisis cualitativo sobre las causas del mismo.

III.- GÉNERO

Cuadro 3
Relación semántica de la vejez por sexo

Lugar	Mujeres	Hombres
1	experiencia	experiencia
2	enfermedad	sabiduría
3	sabiduría	enfermedad
4	soledad	soledad
5	cansancio	cansancio
6	tristeza	ternura
7	tranquilidad	amor
8	ternura	tranquilidad
9	amor	alegres
10	arrugas	tristeza

Analizando las diferencias por sexo, vemos que en los primeros cinco lugares aparecen exactamente los mismos conceptos manteniendo el primer lugar la experiencia. La única variación consiste en que las mujeres le dan más peso a la enfermedad. Esto podría deberse a un estado de salud más deteriorado (que podría estar relacionado con la función reproductiva y de cuidadora a lo largo de toda su vida), o simplemente a una sobre-representación, ya que nuestra muestra cubrió más mujeres que hombres debido a su mayor apertura y disponibilidad para formar parte del estudio.

Quisimos aquí analizar más conceptos señalados por los hombres y mujeres para ver si mostraban mayores diferencias o similitudes que sólo quedándonos con los cinco primeros y el resultado fue que no se aprecian grandes diferencias entre hombres y mujeres en cuanto a su concepción sobre la vejez. Los conceptos del sexto al décimo lugar son los mismos con una sola variación, que los hombres señalan a la alegría (“alegres”) como asociada a la vejez, mientras las mujeres hablan de las arrugas. Esta sí es una fuerte diferencia de sexo en tanto que la preocupación por las arrugas que afectan por igual a ambos sexos (las variaciones aquí dependen más bien de la genética), afecta más a las mujeres, a las cuales la sociedad demanda ser bellas siempre, y el concepto de belleza la

sociedad occidental lo ha unido a la delgadez, la tersura de piel, la negación de las canas, etc. Esto podría variar en unos años, puesto que ahora la sociedad empieza a exigir también a los hombres un mayor cuidado físico, fundamentado en la venta de productos de belleza para este sector de la población, que antes se hallaba fuera del mercado. Tradicionalmente las mujeres han sido las “cuidadoras” tanto de la enfermedad como de la vejez, o de ambas asociadas, en el ámbito del hogar, quizás de ahí provenga la mayor alegría del modo en que viven este período los hombres respecto a las mujeres.

Si creamos las redes semánticas que agrupan a algunos de los conceptos fundamentales con sus conceptos asociados, el orden de importancia variaría un poco, ya que para las *mujeres* las enfermedades con sus conceptos asociados ocuparían el primer lugar de importancia, la experiencia quedaría en segundo lugar, los sentimientos negativos (tristeza, etc.) en tercero, los positivos (amor, ternura, alegría, etc.) en cuarto y la soledad y asociados en quinto.

Para los hombres el orden quedaría así: las enfermedades y asociados en primer lugar, los sentimientos positivos en segundo, la experiencia en tercero, la sabiduría en cuarto, y la soledad y asociados en quinto.

Las diferencias de género fundamentales serían que los hombres valoran más los sentimientos positivos que los negativos y que otorgan mayor importancia a la sabiduría que las mujeres, aunque percibimos pocas diferencias de género en la concepción de la vejez, habría que ahondar en el tema en un análisis cualitativo.

IV.- RURAL/URBANO

Cuadro 4
Relación semántica de la vejez según ámbito rural y urbano

Lugar	Rural	Urbano
1	enfermedad	experiencia
2	soledad	sabiduría
3	experiencia	enfermedad
4	tristeza	soledad
5	sabiduría	ternura

Los mismos conceptos fundamentales aparecen relacionados con la vejez en los ámbitos rural y urbano, a saber: la enfermedad, la experiencia, la soledad y la sabiduría, aunque en el ámbito rural se le da mayor peso a la enfermedad, seguramente debido a la carencia de servicios de salud en dichas zonas, así como a la escasez de medios para afrontar las enfermedades. En el ámbito urbano se valoran más la experiencia y la sabiduría que la enfermedad, con la soledad en cuarto lugar mientras en el medio rural aparece en el segundo puesto. La mayor diferencia la apreciamos en que *en el medio rural asocian fuertemente la tristeza a vejez*, mientras que *en el urbano lo hacen más con la ternura*, lo cual nos deja ver indirectamente la situación que viven estas personas en cuanto a apoyos sociales o falta de ellos, así como de otro tipo de relaciones humanas.

Si aumentamos nuestro análisis a los siguientes conceptos en orden de importancia, siguiendo del sexto al décimo lugar, ratificamos que la vida en el ámbito rural se muestra más dura con las personas de la tercera edad que en el urbano, ya que en el campo la gente asocia vejez con el enojo, el abandono, el cansancio, el cariño y la lentitud, mientras que en la ciudad, lo hacen más con el respeto, el amor, la tranquilidad, el cansancio y la madurez. *El punto en común en ambos es el cansancio*, del cual no sabemos si es cansancio físico o cansancio de la vida. Del resto de conceptos en el *ámbito rural* aparece el *abandono* que está en relación directa tanto con el sentimiento de *soledad*, como con la *tristeza*, lo cual podría también relacionarse con el *enojo* señalado. Cuando nos hablan de cariño, no sabemos si se refieren a que ellos dan cariño, o a que lo necesitan, o a que lo tienen. En el *ámbito urbano se pone énfasis en sentimientos positivos como el respeto, el amor, la tranquilidad y a la madurez*.

Todas estas deducciones son sólo hipótesis basadas solamente en una lógica elemental y tendrán que ser corroboradas o refutadas en un posterior estudio cualitativo sobre el tema.

V.- CONCLUSIONES

La *característica constante* de la vejez que atraviesa todas las categorías por igual es la *enfermedad*, la cual puede ir acompañada de otros agravantes como la soledad, la falta de atención a sus necesidades materiales y afectivas, más comunes en el ámbito rural, hasta donde este estudio introductorio nos muestra.

Sin embargo, *lo que más se valora* de forma general es *la experiencia* que la vejez trae consigo. Igualmente apreciamos que *la educación* abre posibilidades de vivir la vejez de una forma más positiva, *más satisfactoria* de acuerdo con los conceptos

que las personas con mayor nivel educativo van expresando, así como más consciente de la cercanía de la muerte.

El análisis por sexo muestra diferencias significativas en los primeros rubros de importancia en cuanto a su concepción de la vejez. Sólo apreciamos que la sociedad continúa martirizando a las *mujeres* con su *aspecto*, preocupadas por las canas y las arrugas, mientras que no lo hace así con los hombres. Sin embargo, es de destacar, en cuanto a las condiciones generales, que las mujeres cuentan con menor educación que los hombres, pues entre ellas aún hay *analfabetas en zonas rurales*, aunque sólo en personas mayores, situación que no se encontró en los hombres.

En cuanto al lugar de residencia, en la *zona urbana* la apreciación de la vejez es *más positiva* en general que en la *rural*, donde las *enfermedades* ocupan un papel más relevante que la experiencia, quizás por la falta de oferta de atención a la salud en el campo.

En el análisis por grupos etarios, destaca en las personas *mayores de 70 años* la *preocupación por no tener trabajo* en tercer lugar de importancia, a una edad en que las personas deberían ya tener su problema económico resuelto y sus necesidades atendidas como para poderse dedicar a sus actividades de preferencia. Incluso en la zona rural hablaron de la necesidad de recibir ayuda alimentaria, lo que demuestra la precariedad de la situación en que vive la población de la tercera edad. En cuarto lugar aparece el enojo y en quinto la incapacidad física en ese rubro de edad. Esto demuestra que la mayor vida no siempre es vida plena, sino muchas veces una etapa difícil de la vida en que las *enfermedades incapacitantes* y la dependencia unidas a otras insatisfacciones (pues las enfermedades ocupan el primer lugar y la *soledad* el segundo) pueden causar dicho *enojo*.

DISCUSIÓN FINAL

En primer lugar me interesa señalar la afinidad de la técnica metodológica utilizada, las redes semánticas, con las representaciones sociales de Moscovici (Mora, 2001). Las representaciones sociales, por una parte, condensan la historia, las relaciones sociales, las prácticas políticas y los prejuicios, por ello son cambiantes y dependientes del contexto. Por otra, de acuerdo con Blanca Pelcastre-Villafuerte (2001) las representaciones sociales implican el entendimiento y la comunicación de un grupo social que comparte un universo simbólico-imaginativo. Ellas son producto de procesos generados socialmente. Las representaciones sociales y las redes semánticas tienen en común el uso del lenguaje, que es social en esencia.

Es algo que está en cada persona, pero que es común a todos y está ubicado más allá de la voluntad de sus depositarios. Las redes semánticas se sirven de la asociación de las palabras que hace la gente sin pensar demasiado, porque considera a las palabras como unidad fundamental de la organización cognoscitiva. Ellas condensan los conocimientos y afectos de las personas. Por ello pensamos que era una buena vía de entrada al conocimiento más profundo del estudio de la vejez en el estado de Morelos, siendo de mucho más rápida aplicación que el estudio de las representaciones sociales, aunque también menos profunda, pues no permite analizar las tres dimensiones (información, campo de representación, imagen y actitud) que señala Jodelet (Andrés *et al.*, 2003), pero sí el análisis que se da entre nodos conceptuales.

Si comparamos los resultados encontrados en nuestro análisis con los resultados de otros estudios sobre la vejez, encontramos:

1. En primer lugar, que la concepción que tiene la sociedad morelense de vejez, asociada a la experiencia, las enfermedades, la ternura/amor y la soledad, no se ajusta a las visiones catastrofistas de los diccionarios (Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española; Gastron *et al.*, 2003) donde ser viejo implica decrepitud, senilidad, achaques, manías, caducidad, inutilidad, etc. Gastron *et al.*, en su trabajo sobre la representación social de la vejez de la sociedad argentina, encontraron como equivalentes mucha edad, jubilación, madurez, ausencia de trabajo, desocupación, pero donde la veteranía no es una situación privilegiada del desarrollo humano, sino símbolo de caducidad, como fuera de servicio. Nuestros resultados contrastan con este otro, ya que la sociedad morelense, aunque enfatiza las enfermedades como propias de este estado de la vida, valora en gran medida la experiencia y sabiduría que la edad confiere, aunque también señala la ausencia de actividad económica, pero no como inutilidad de los viejos, sino debido a la carencia de empleos para ellos. Estas diferencias se deben con seguridad a los diferentes ambientes socioculturales en los que se vive la vejez, así como al desarrollo socio-económico de la zona estudiada.
2. En segundo lugar tampoco coincide con la concepción social que según Manuel Lillo Crespo (2002) prima en el mundo contemporáneo, en el cual hay una decadencia del concepto de experiencia (incluso en el plano

laboral), ya que ésta no es apreciada porque representa el pasado. La experiencia aún es muy valorada en la sociedad morelense por las personas de todas las edades, aunque se valora menos conforme más se adquiere, o sea, conforme se sobrepasa la edad madura (51 años y más). Justamente la asociación en primer término de vejez con experiencia muestra que aún mantenemos una visión positiva de este periodo de la vida.

3. Leticia Robles Silva (2003), en una reseña que realiza sobre el libro *Envejecer en Chiapas. Etnometodología*, señala que la vejez no es homogénea, y que en su interior existen diversas vejeces, o sea varias formas de vivir la vejez. Nuestros resultados coinciden con esta apreciación, ya que diversos grupos sociales mantienen diversas ideas sobre lo que implica la vejez, de acuerdo con sus vivencias. Estas diversas visiones de la vejez se aprecian en las conclusiones de nuestro estudio, que muestran:
 - a) Que *la educación* abre vías de posibilidad de vivir este periodo de forma más satisfactoria.
 - b) Las diferencias entre las percepciones a nivel *rural y urbano* vuelven a enfatizar la dureza del medio rural, en el cual la vejez se vive con mayor precariedad, con énfasis en las enfermedades, la soledad y el abandono, y la escasez es lo que prima, otorgándoles un sentimiento de tristeza, mientras que en el medio urbano la apreciación de la vejez es más positiva, poniendo énfasis en la ternura, y aumentando las posibilidades de vivirla mejor, conforme más educación se tiene.
 - c) Si nos detenemos en las diferencias por *género*, vemos que la sociedad sigue enfatizando la obligación de la mujer de seguir los cánones de la belleza, a la cual se le equipara con la juventud, por lo que las canas y las arrugas se convierten en un problema “femenino”, no porque sólo a las mujeres les salgan, sino porque la sociedad no demanda (aún) a los hombres que las oculten. Nuestros resultados difieren de los encontrados por Andrés Gastron *et al.* (2003) en que las mujeres presentan mayores asociaciones positivas de vejez con mujer que con hombres. Nuestro estudio mostró una valoración más fuerte de las enfermedades y la tristeza en las mujeres que en los hombres, mientras que los hombres sitúan a la alegría en uno de los diez primeros lugares, las mujeres no la mencionan entre ellos. Esto quizá se deba al deterioro que la maternidad trae consigo (enfermedades), así como al cansancio de su papel de cuidadoras que podría llevarlas a la tristeza, mientras que los hombres gozan de la alegría del ser objeto de los cuidados. Si cruzamos los resultados de género con educación, apreciamos que las mujeres continúan padeciendo un rezago educativo respecto a los

- hombres. El analfabetismo les afecta a ellas de forma exclusiva y esto conlleva, como señala la Comisión Nacional de Derechos Humanos (2002), un aumento de la vulnerabilidad de las mujeres en la vejez, ya que les imposibilita para exigir sus derechos, los cuales desconoce. A esto se añade que las mujeres constituyen el 70% de los pobres del mundo, lo que aunado a los problemas ya mencionados de soledad y abandono, aumenta la posibilidad de sufrir abusos y vivir su vejez en mayor precariedad.
- d) En cuanto a las diferencias de apreciación en los *diferentes grupos de edad*, encontramos que las personas mayores de 70 años, es decir, que ya están viviendo esa etapa de la vida, se encuentran preocupadas por la carencia de trabajo y por la escasa o deficiente alimentación en zona rural, lo cual demuestra que no tienen sus necesidades cubiertas.
4. Finalmente, aunque la *enfermedad* es el concepto asociado a vejez que permanece constante en todos los diversos subgrupos sociales, las preocupaciones respecto a ella varían mucho de un grupo a otro. Aparece claro que las enfermedades incapacitantes son la mayor preocupación social, sobre todo en el medio rural, donde las posibilidades de atención social en general y de salud, en particular, son menores. Esto parece coincidir con los resultados del estudio de Martha Peláez (2005), que indican que en México la inequidad en el acceso a la atención sanitaria refleja la inequidad en la distribución de los recursos, que se muestra en la inequidad en el acceso a los recursos de salud, debida fundamentalmente a la poca cobertura del seguro médico y al modo en que funciona el sistema de salud.

Consideramos que, dados los resultados, el empleo de la técnica de redes semánticas ofrece una nueva posibilidad de gran utilidad para las ciencias sociales, como una vía de entrada rápida a la representación social que la sociedad tiene del elemento que queremos analizar. A partir de sus resultados nos es mucho más fácil orientar el resto de la investigación a fin de profundizar en los aspectos que más nos interesen.

México adoptó mediante la creación de la “Ley de los derechos de las personas adultas mayores” las recomendaciones de la ONU de 1991 (INSP, pág. web), que establecen:

1. Que las persona de edad cuenten con suficiente *independencia* sobre cómo y dónde vivir.
2. Participen activamente en la sociedad.

3. Puedan recibir los *cuidados y la protección* de sus familias y la comunidad.
4. Tengan *acceso a recursos* educativos, culturales y recreativos que les permitan su autorrealización y así poder enfrentar con dignidad los últimos años de vida.

Para finalizar, proponemos que no nos quedemos en este punto, sino que también se elaboren y pongan en funcionamiento los mecanismos mediante los cuales estas personas puedan exigir su aplicación práctica, para que no se quede como el artículo 4º de la Constitución, que otorga a todos los mexicanos el derecho a la salud, pero que no hay forma, ni mecanismo, de hacerlo valer en la práctica.

BIBLIOGRAFÍA

Comisión Nacional de Derechos Humanos (2002), *Las mujeres mayores, su proceso de envejecimiento y sus derechos humanos*. México: CNDH. Comisión de Atención a Grupos Vulnerables.

Consejo Estatal de Población. www.conapo.gob.mx

Gastron, Andrés; Oddone, J y Vujosevich, J. (2003), “La vejez como objeto de las representaciones sociales”. Ponencia presentada en el Simposio “*Viejos y Viejas, Participación, Ciudadanía e Inclusión Social*” en el 51 Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile, del 14 al 18 de julio de: http://www.redadultosmayores.com.ar/buscador/files/JURID009_Gastron.pdf

INEGI (1999), *Anuario Estadístico del Estado de Morelos*. México: INEGI.

INEGI (2004), *Anuario Estadístico del Estado de Morelos*. México: INEGI.

Instituto Nacional de Estadísticas, Geografía e Informática www.INEGI.gob.mx

Lillo Crespo, Manuel (2002), “Antropología de los cuidados en el anciano: evolución de los valores sociales sobre la vejez a través de la historia.”: http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/manuel_lillo_crespo2.htm

Mora, Martín (2002), “La teoría de las Representaciones Sociales de Serge Moscovici.” Guadalajara: Atenea Digital N° 2: <http://www.bib.uab.es/pub/atbenea/15788646n2a8.pdf>

Peláez, Martha (2005), “La construcción de las bases de la buena salud en la vejez: situación en las Américas”, en *Revista Panamericana de Salud Pública*, mayo/junio. PAHO Librería en Línea: https://publications.paho.org/spanish/backissues/backissues.cfm?Product_ID=806

Pelcastre-Villafuerte, B.; Garrido-Latorre, F; de León-Reyes, V. (s/f) “Menopausia: representaciones sociales y prácticas”: http://www.insp.mx/salud/43/435_3.pdf

Robles-Silva, Leticia (2003), “Reseña del libro: Gómez, Reyes, Laureano. *Enevejecer en Chiapas. Etnogerontología*” IEI-UNACH y UNAM, 2002. Investigación en Salud, vol. V, N° 1: <http://www.cucs.udg.mx/invsalud/abril2003/recencion1.html>

Salgado de Snyder, V.N.y Wong, R. (editoras) (2003), *Envejeciendo en la Pobreza. Género, salud y calidad de vida*. Cuernavaca: INSP.

Tuirán, Rodolfo (2001), “Intervención del Dr. Rodolfo Tuirán, Secretario General del Consejo Nacional de Población, en el Primer Encuentro Nacional para la Atención Integral del Adulto Mayor, organizado por el DIF-Nacional.” México D.F., 23 agosto.

Valdéz Medina, Jose Luis (2004), *Las redes semánticas naturales, uso y aplicaciones en psicología social*. México: UAEM.

**ANTOLOGÍA DE LA DESCONFIANZA:
LAS REPRESENTACIONES E IMAGINARIOS INFANTILES
SOBRE LA DISCAPACIDAD**

MARIBEL PANIAGUA VILLARRUEL

Todo acto, — y el discurso es una de sus formas —, en el que se instauran límites y demarcaciones entre el yo y el ustedes, establece un estado de exclusión. Cuando se hace referencia a las prostitutas, los homosexuales, los niños de la calle, los extranjeros, las personas con discapacidad como de *ellos*, se pone a todos esos individuos en grupos separados del propio de quien habla y se les coloca en los límites exteriores, no sólo simbólicos sino reales.

Las clasificaciones en cuestiones humanas implican diferenciar, pero no sólo eso, sino, también, poner al propio grupo sobre los otros. Cuando clasificamos, asignamos un nombre para cada grupo que entra en la intención de nuestra clasificación.

Nombrar algo de cierta manera no es inocente ni neutral, cada palabra o frase que utilizamos para designar la realidad es el resultado de las experiencias de la cultura a la cual pertenecemos, las formas de nombrar integran nuestro discurso, que no es otra cosa que nuestra manera de estar en el mundo y de constituirlo y ordenarlo. Lo que aborda este artículo y por lo cual lo he denominado antología de la desconfianza, son las representaciones e imaginarios de los miembros más jóvenes de la cultura en torno a la discapacidad.

Lo que voy a abordar ahora es la forma en que son llamados, vistos y descritos por los niños: los borrados, los excluidos, “los inválidos”, “que no valen”, “que no se valen por sí mismos”, “de los que no vale la pena hablar”, “los tontos”, “dementes”, “incapacitados”, “discapacitados”, en la acepción más común que encontramos en este acercamiento, sujetos puestos al límite, pero en los linderos de afuera, en los márgenes, en las orillas, donde no irrumpen en la cotidianidad de la vida social.

Este trabajo forma parte de una investigación terminada cuyo foco fueron las representaciones e imaginarios sociales acerca de la discapacidad. En este artículo se analizan los discursos de los niños de los estratos medio alto y medio bajo de la sociedad mexicana.

Como resultado de este trabajo, se entienden las representaciones sociales como el material lingüístico y simbólico que provee la cultura (constituido en un sistema semiótico), que hace inteligible lo psíquico subjetivo y lo social intersubjetivo, trans-subjetivo e histórico. Las representaciones sociales son la reconstrucción de lo real con el consenso de la fuerza social. En una representación social, lo colectivo alimenta lo individual pero estos dos niveles se nutren de lo simbólico cultural.

El imaginario es un relato, una forma de narrar una parte de la realidad. Es, al igual que las representaciones, una construcción de naturaleza simbólica, pero va más allá porque elabora algo distinto de la realidad, cercano a la construcción de mundos, porque produce el significado con el que abordamos el mundo. Mediante el imaginario se connota y se denota, es una operación de totalidad que remite a algo muchas veces difícil de definir, como podrá verse a lo largo del trabajo en el discurso de los niños respecto a la discapacidad.

Como mediaciones para hacer surgir el discurso que aquí se analiza se realizaron 60 entrevistas temáticas a niños de 14 escuelas de la ciudad de Guadalajara, Jalisco, México, ubicadas en barrios de nivel socioeconómico medio bajo y medio alto y 2 grupos de discusión. Como punto de partida para la realización de las entrevistas se utilizaron fotografías de niños con y sin discapacidad, en contextos como la calle, la escuela y la casa y a partir de las mismas se generó el discurso que aquí se analiza. El abordaje analítico se hizo desde la perspectiva semiótica, es decir, desde la concepción del discurso como un signo cultural en el cual cobran vida las representaciones e imaginarios sociales. La perspectiva adoptada es la Semiótica Cultural desde las propuestas de Umberto Eco (1978, 1995, 1999) y Jurij Lotman (1979, 1996).

El trabajo intentó conocer de qué manera las representaciones e imaginarios sociales configuran posiciones de inclusión o exclusión y patrones de segregación que son parte de los imaginarios y representaciones sociales presentes en el discurso social más general. Se examina cómo en las posiciones sociales frente a la discapacidad se asignan roles sociales, que no son de ninguna manera inocentes y que representan posiciones que justifican ideológicamente la exclusión de individuos en una sociedad en la que constituyen un grupo minoritario y diferente.

A partir de lo anterior, el trabajo se organiza en dos líneas de reflexión sobre las miradas de los niños en torno a la discapacidad: primero revisaremos las formas de nombrar la discapacidad, para analizar posteriormente cómo esas formas de nombrar se vinculan con posiciones en torno a las posibilidades de inclusión en la vida social y escolar que constituyeron el corazón de los imaginarios y representaciones a los que pudimos acceder.

1. LAS FORMAS DE NOMBRAR LA EXCLUSIÓN:

CÓDIGOS Y SUBCÓDIGOS ASIGNADOS A LA DISCAPACIDAD EN EL DISCURSO INFANTIL

El hilo conductor de este apartado lo constituyen cuatro categorías derivadas del análisis del discurso de los niños que cursan el 5° y 6° grado de la escuela primaria: *los códigos culturales*, referencia inmediata que el código asigna al término discapacidad en la cultura, *los subcódigos o connotaciones discursivas* (unidades culturales que el significante discapacidad evoca), *los campos semánticos o unidades de sentido* que se utilizan en la cultura escolar para designar el fenómeno de la discapacidad y, finalmente, las *narraciones* que se construyeron con aquéllo que se queda en lo no dicho explícitamente, pero que se dice en la entrevista total, no lo que se dice, sino lo que se muestra.

EL CÓDIGO

Habría que decir primero que la utilización de fotografías de niños y niñas con y sin discapacidad en las entrevistas permitió adelantar la hipótesis de que el término discapacidad, introducido recientemente en nuestra cultura a petición de organismos internacionales y nacionales como la UNICEF, UNESCO, PNDU, Banco Mundial, etc., no es el que denota para los niños entrevistados la realidad que nos interesa. La hoy llamada discapacidad todavía no se constituye como un código cultural en el lenguaje de los niños que participaron en la investigación, digamos que está adquiriendo ese estatus, la hipótesis se apoya en que éstos denominan espontáneamente con otros nombres a los niños con discapacidad: “enfermitos, que están malos, incapacitados, niña que tiene retraso, niño que no puede hacer nada, que tiene los ojos así como cerraditos, inválidos, que están malos de su cuerpo, que están mal, que necesitan ayuda para caminar, etc.,” y muchos de ellos hacían un gran esfuerzo por recordar el código autorizado socialmente de “cómo se llama... cómo les dicen: ¿discapacitados?” (GD5/01/Noviembre de 2002).¹

Así pues, podemos decir que el código que denota el fenómeno que interesa en esta investigación está constituido por un campo semántico que abarca todos los términos a que hago referencia en la matriz del Esquema 1. Eco afirma que en la cultura los códigos se van consolidando como tales a partir de diversas unidades culturales unificadas. “Reconocer la presencia de estas unidades cultu-

¹Con las siglas GD/5 se hace referencia al grupo de discusión y al número de grupo, la referencia completa aparece en el apartado de referencias.

rales (que más tarde serán los significados que el código hace corresponder con el sistema de los significantes), equivale a entender el lenguaje como fenómeno social” (Eco, 1999: 72).

LOS SUBCÓDIGOS CULTURALES

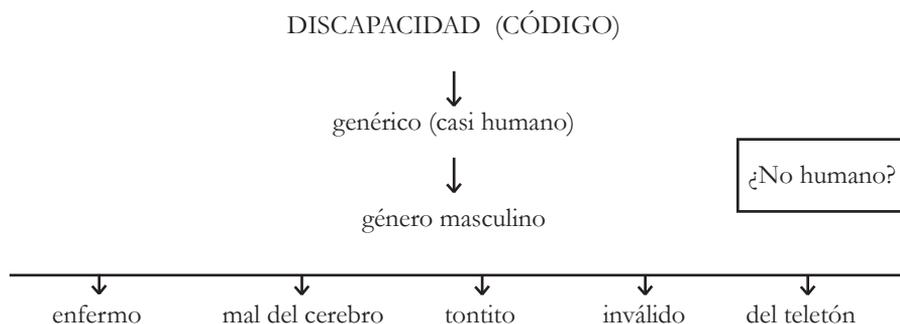
Cuando los niños utilizan el término discapacitado, éste remite a ser parte de un costal donde cabe todo, “inválido, incapacitado, sordo, ciego, sin un brazo, tonto, tontito, demente”. En los campos semánticos que se pudieron construir a partir de las formas en que los niños describen la discapacidad, el sujeto se pierde al igual que en la escuela, ¿porqué habría de ser de otro modo? No hay cada uno sino “todos”, no hay hombres y mujeres con discapacidad o con diferencias por motivos físicos sino incapacitados, inválidos, tontos, enfermitos, todos del género masculino, a pesar de que las fotografías utilizadas muestran niños y niñas.

Cada categoría semántica alberga por lo menos 5 o 6 unidades culturales. Cada una de estas categorías semánticas hace referencia a lo que en este trabajo se denominó contenidos del imaginario y la representación como: ideas, creencias, metáforas, teorías implícitas, actitudes, en una relación recursiva.

Los campos semánticos se ilustran en términos generativistas en la matriz del esquema 1. La matriz se expresaría en forma de predicados que apuntan esquemas de representación ocupados por los diversos campos semánticos encontrados en el discurso infantil (Esquema 1). Un campo semántico se constituye por unidades culturales que tienen connotaciones cercanas (Eco 1978), para este trabajo se consideraron en un campo semántico palabras o definiciones que refieren a una unidad cultural por su sentido.

Esquema 1.

Predicados que apuntan esquemas de representación ocupados por los diversos campos semánticos encontrados



Cada uno de los subcódigos aparece acompañado de *marcas en el discurso*² que pueden ser verbos, adjetivos, pronombres, silencios, hesitaciones (dudas) que ayudan a dar significado al uso del subcódigo porque remiten a sus connotaciones. Por ejemplo, para referir a la discapacidad, los niños utilizan los verbos ser y estar. Se puede establecer una diferencia discursiva entre el ser y estar, el ser remite a algo que es intrínseco al sujeto en tanto que el estar puede remitir a algo que es pasajero, a un estado. Así, no se puede asignar el mismo significado a la expresión “son como tontitos”, que “están mal del cerebro”. Si analizamos estas marcas del discurso en relación con el resto de los enunciados de la entrevista, veremos que las posiciones que sostienen los niños que utilizan un verbo u otro se asocian con otras más radicales en torno a la diferenciación de los sujetos con discapacidad.

Los niños piensan mucho antes de utilizar términos “bonitos o feos” (ARYP/26)³ y preguntan si pueden decir lo que sea o aunque se oiga feo, antes de utilizar términos como “mal de la cabeza, mongolitos o dementes”. De acuerdo con Reyes, “El silencio también produce significado, porque es un hecho lingüístico, en la medida en que consiste en no decir —omitir, ocultar— o en dar algo por ya dicho...” (Reyes, 1990: 18).

² Las marcas del discurso hacen alusión a unidades lingüísticas que no necesariamente son palabras, por ejemplo, las expresiones de duda, los movimientos de cabeza, el silencio, etc. y aquello que connotan (Dijk, 1980; 2001).

³ Con las siglas ARYP/ se hace referencia a las entrevistas y a la forma en que se codificaron, las siglas antes de la diagonal hacen referencia al proyecto al cual corresponden las entrevistas y el número que aparece después de la diagonal al número de entrevista.

Algunos se justifican antes de utilizar estos términos “feos”, como lo ilustra la siguiente viñeta:

MP. Sí, ¿cómo crees que son esas personas?

D. Así... (*hace como si jalara los ojos*).

MP. Sí, pero cómo son, dímelo con tus palabras...

D. Así como... ¿cómo se dice?... como mongolitos.

MP. Como mongolitos... ajá...

D. Sabe que me da decirlo...

MP. ¿Por qué?

D. Sabe...

MP. ¿Por qué?, se te hace un nombre ¿que qué?

D. Porque es una palabra fea.

MP. Se te hace una palabra fea, pero la gente la utiliza...

D. Mmnnnn... (*Afirma con la cabeza*) (ARYP/21/Darío Gilberto).

Otras marcas del discurso que se encontraron reiteradamente son los diminutivos. El uso de diminutivos se hace cuando se utilizan “palabras feas” y puede tener relación con un intento de suavizar el impacto de los términos “tontitos, enfermitos, pobrecitos, mensitos”. En el caso del uso de diminutivos, éstos tienen una connotación de “piedad” que es de naturaleza emotiva, “las connotaciones emotivas son imágenes personales debidas a experiencias precedentes en las que influyen los sentimientos” (Eco, 1999: 102).

Marcas del discurso que remiten a subcódigos de connotación ideológica son los pronombres. Los pronombres permiten establecer diferenciación y límites entre el yo y los otros, para nuestro caso los pronombres ponen a los sujetos con discapacidad en el límite hacia afuera, los colocan en un grupo marcado por diferencias específicas, donde unos están bien y otros, mal:

MP. Algunas otras no quieren jugar con ellas... ¿por qué crees?

Ak. Porque no les gustan o porque no quieren estar con ellas (*con las personas “que están mal”*).

MP. No quieren estar con ellas... y, ¿por qué crees que no quieren estar con ellas?

Ak. Porque unos están bien y otros están mal.... (ARYP/26).

De acuerdo con Eco, “se consideran definiciones ideológicas las definiciones incompletas que ponen a prueba la unidad cultural o un complejo de unidades culturales bajo uno de sus posibles aspectos” (1999: 102). En las entrevistas las connotaciones ideológicas comportan prejuicios que aparecen camuflados en sentimientos de piedad como en la siguiente viñeta:

RA. Veces se ríen de ellos por como están.

MP. Sí.

R. Sí... Mira ese niño cómo ve, ja, ja, ja... y a mí no me gusta que se burlen de los enfermos.

MP. ¿Y tú que piensas de eso?

R. Que pobrecitos niños porque están así. (*Frente a una actitud de burla de los otros, se asume una actitud de conmiseración por parte del niño*) (ARYP/11).

LO QUE SE NARRA

La categoría refiere a la guía temática organizadora del discurso, al tópico o tema del mismo, es aquello que puede decirse de la discapacidad a través de todo el discurso del niño, lo que comunica el texto total de la entrevista. Hace referencia a lo que Lozano denomina macroestructura: “la representación semántica global, que define el significado de un texto concebido como un todo único” (Lozano, 1993: 24).

Esta parte se ha construido por los juicios analíticos o enunciados de las intenciones que un código atribuye a una unidad cultural (Eco, 1999: 133). Los juicios analíticos se sostienen en términos de verdad, pero no requieren de la experiencia. Para nuestro caso son predicados que están implícitos en el sujeto. Así, en la manera de designar al sujeto, de llamarle, de invocarle, puede encontrarse una unidad de sentido. Para el ejercicio de análisis se consideró específicamente aquello que se queda en lo no dicho explícitamente, pero que se dice en la entrevista total, no lo que se dice, sino lo que se muestra.

Las narraciones, relatos hegemónicos que se construyeron en el discurso de niños, pasan por su crudeza, pues consideran que los sujetos a los que se alude a partir de las fotografías y en la consigna del grupo de discusión son tontos y son semejantes a los que andan por ahí sin comer, sin familia y trabajando en la calle, “los discapacitados, incapacitados, dementes, retrasados mentales, niños del teletón”, por supuesto, quieren ser como nosotros de acuerdo con el punto de vista de los participantes.

En las representaciones sociales de los niños el mundo de la discapacidad remite a un mundo triste, donde no se juega, donde la gente se burla de ellos, donde no se puede acudir a la escuela ni se puede trabajar en los trabajos en los que todo el mundo trabaja, porque no se tienen posibilidades, porque “tumarían todo”. Los sujetos (de la burla, la piedad, la conmiseración) habitan un mundo triste, aparte (y ahí están bien), un mundo en el límite donde no se pueden

realizar las dos principales actividades a las que se dedica el ser humano en una sociedad como la nuestra: la escuela (lugar privilegiado para la socialización) y el trabajo (en nuestra sociedad las opciones escolares definen más tarde las oportunidades de empleo y de éxito).

Sin embargo, el discurso de los niños presenta contradicciones que construyen una narración diferente: los niños y personas con discapacidad son iguales pero diferentes, son iguales, pero no pueden ir a una escuela como la de los niños, pero no pueden pensar, etcétera. Además, son personas y el hecho se subraya en varias de las entrevistas y no animales, como si fuera necesario establecer el hecho visible de ser personas, “sienten como humanos”.

M. Ah, yo he oído a alguna gente que dice que esos niños están mal, que están tontos, y yo pienso diferente, tal vez se verán mal, pero tienen sentimientos igual que nosotros, no son animales ni otro tipo de cosas. Yo pienso así.

MP. ¿Por qué crees que piensan así?

M. Mhh. Porque he oído y he visto (ARYP/4).

Los sujetos, iguales pero diferentes, pueden hacer cualquier cosa como ir a la escuela (pero una para ellos) y trabajar, pero en trabajos fáciles, como en cosas de mujeres. La metáfora presente en esta representación social es mujer = discapacidad. Las personas con discapacidad son un conjunto vacío, “son nadie en la vida”, mientras no puedan estudiar “para ser alguien en la vida”.

Existe una congruencia entre las ideas o creencias que los niños manifiestan en torno a la discapacidad y los roles sociales y posibilidades de integración a la vida escolar y social para estos sujetos, como se verá más adelante. Así, cuando son definidos como inválidos (ARYP/8) se cree que podrían sólo estudiar, pero no trabajar.

2. PRESCRIPCIONES Y PROSCRITOS:

LAS POSICIONES Y DISPOSICIONES HACIA LA DISCAPACIDAD

Ya hemos visto en líneas anteriores que los niños al referirse a las personas con discapacidad como “tontos, dementes, que no piensan”, les excluyen del estatus de lo humano. Las formas de concebir la discapacidad *prescriben* al sujeto de la discapacidad en un código de invalidez (de no valer de no valerse) y sus diferentes subcódigos y con ellos se establece un destino, *se le proscribe*, excluye y desaparece, igual que lo hacían los aztecas o los griegos, en un pasado, que calificaríamos de bárbaro.

La diferencia, según lo ilustra el discurso de los niños en nuestra cultura convoca a la soledad, porque concebir a alguien, idearlo como diferente, lo aísla, lo excluye, lo convierte, como afirma Durkheim (1999), en una aberración de la naturaleza.

En este apartado se abordan las diversas posiciones que los niños de la escuela regular de los estratos medio bajo y medio alto de la sociedad sostienen en torno a la discapacidad, y a las posibilidades de inclusión/exclusión de las personas con discapacidad en la vida escolar y laboral, ámbitos que constituyen en nuestra cultura las actividades humanas propiamente dichas y las principales instancias de la socialización.

Dado que fue difícil establecer posiciones de los sujetos en torno a la exclusión, debido a la complejidad del discurso y a sus recurrencias, se optó por ubicar a los sujetos en una escala que permitiera ver en forma de espectro las diversas posiciones, mismas que se encuentran ligadas a las representaciones en torno a la discapacidad, a la forma de definirla y al prejuicio.

Las unidades para ubicar las posiciones de los sujetos son las siguientes:⁴

Franca exclusión (7, 8, 9, 18, 29). Niega toda posibilidad de acceso a la escuela o a la vida laboral, en esta posición no parece necesario dar razones como en el siguiente extracto de entrevista:

MP. ¿Tú crees que un niño como éstos (*señalo las fotografías de los niños con discapacidad*), cuando sea mayor podría hacer un trabajo como el de tu papá?

S. No.

MP. ¿Por qué?

S. Pues, no sé.

MP. ¿Por qué crees que no podría hacer un trabajo como el de tu papá?

S. Pues porque son así, ¿no? (ARYP/07/Sandra).

Exclusión por razones de protección (por su bien) (6, 9, 10, 11, 12, 25, 22, 27, ambos grupos de discusión). Los niños consideran que es mejor que no asistan a la escuela para evitar “la burla, el maltrato, porque no podrían, no entenderían, no van a saber qué hacer, porque como están enfermos, no saben cómo se hacen los trabajos”, entre otras cosas. En cuanto a la vida laboral, se considera que no

⁴ Cada una de las posiciones se acompaña de la referencia a las entrevistas o grupos de discusión en los cuales se encontró. Como puede verse, los niños sostienen más de una posición de forma simultánea, lo que nos habla tal vez de contradicciones debidas a las posiciones explícitamente aceptadas por la cultura que recientemente han dado un giro hacia la aceptación/inclusión y las posiciones asumidas, más tendientes hacia la exclusión.

pueden hacer el trabajo, porque se lastimarían o harían que otros se lastimaran o porque no entenderían lo que sucede ahí. Esta parece ser una nueva racionalidad del prejuicio que se expresa en formas como las siguientes:

R. Mi papá es camionero y mi mamá es ama de casa.

MP. ¿Tú crees que alguna de estos niños cuando sea grande podría trabajar en el trabajo que hace tu papá?

R. No creo.

MP. ¿Por qué?

R. Si se alivia de los ojos, este niño; y si éste se alivia, también...

MP. Pero... ¿así como están?

R. No.

MP. ¿Por qué?

R. Porque si pudieran trabajar esta niña está bizca y pudiera ocasionar un choque, y ésta tampoco, y ésta tampoco, y éste porque no puede mover los pies...

MP. ¿En qué crees que pudieran trabajar ellos?

R. Él, pues de secretario.

MP. De secretario, ¿por qué?

R. Pues porque el pudiera estar sentado y pues si lo mandan a pedir algo lo pudiera llevar en su silla y ya se lo da y ya (ARYP/11/Ricardo).

La posición se vincula con las teorías implícitas en torno a la discapacidad como enfermedad. Los enfermos se incapacitan, se discapacitan y por ello no pueden asistir a la escuela o trabajar, deben ser “curados” y, por tanto, estar en lugares especiales. Los discursos que se hacen desde esta posición caen en frecuentes contradicciones y se considera que las mismas se vinculan al hecho de que los niños intentan apoyar la causa de un grupo al que consideran externo, desde una posición excluyente. La única posibilidad de inclusión la da la cura.

Inclusión vinculada al género (6, 7, 10, 11,12, 15, 17, 20, 25, 27, 29 y grupo de discusión del estrato medio bajo: GD/5). Las ideas y concepciones sobre la posibilidad de una vida productiva para los sujetos con discapacidad están asociadas con el género. Los niños consideraron que las personas con discapacidad no pueden realizar los trabajos que realizan sus papás en tanto que sí podrían realizar las actividades que realizan sus mamás en el hogar o en la economía informal. Llama la atención que ante la pregunta acerca de las posibilidades de que las personas con discapacidad pudiesen hacer un trabajo como el de sus madres, la respuesta fue un inmediato sí, para los casos en que las madres se dedicaban al hogar, no así para los casos en que realizaban actividades fuera del hogar, con

excepción de la profesión docente. Aquí el prejuicio acerca de la imposibilidad de tener una vida productiva para los sujetos con discapacidad se liga al de la devaluación del trabajo femenino y de lo femenino en general. Las personas con discapacidad “no pueden hacer nada” y las mamás que se dedican al hogar “no hacen nada, son amas de casa”. Los niños consideraron como algo inevitable que las personas con discapacidad podrían realizar actividades tradicionalmente femeninas, como ser secretarias o secretarios, profesoras y amas de casa, “hacer tamales, barrer o trapear.”

MP. ¿En qué crees que podrían trabajar los niños como éste cuando sean mayores?

Y. Como de secretario, porque los secretarios siempre están sentados y le llevan los informes a su jefe (ARYP/04/Yair de Jesús).

MP. ¿Qué hace tu mami?

S. Nada, es ama de casa (*ser ama de casa es no hacer nada, ¿?*)

MP. ¿Crees que podría una niña de éstas, cuando sea mayor, hacer un trabajo como el que hace tu mamá?

S. Sí.

MP. ¿Por qué?

S. Pues porque es fácil hacer las tareas de la casa (ARYP/07/Sandra).

Otro niño lo pone en las siguientes palabras:

MP. Tu mamá, ¿qué hace?

Oy. Trabaja dos turnos.

MP. ¿Dónde?

Oy. En la mañana y en la tarde en una escuela de jardín de niños.

MP. Ah, ¿es educadora?

Oy. Ajá...

MP. ¿Y tú crees que uno de ellos pueda un día trabajar en una escuela?

Oy. Creo que sí.

MP. ¿Por qué?

Oy. Por... pensar poquito y... trabajen bien (ARYP/29/Omar Yamil).

El análisis preliminar permite evidenciar las contradicciones entre los mensajes públicos de comprensión del “otro diferente” y las formas coloquiales-familiares que expresan bruscamente la estigmatización de las personas con discapacidad.

La segregación, bajo la racionalidad de inclusión (4, 1, 7, 25). Los sujetos cuyas posiciones se ubican en este grupo opinan que las personas con discapacidad deben ir a una escuela, pero a una especial, algunos consideran, como Daniel, que es una posibilidad de ser alguien en la vida. En esta categoría se ubican también

aquéllos que consideran que la posibilidad de inclusión depende de las características particulares de los sujetos (de su enfermedad), algunas viñetas como las siguientes ilustran la posición:

MP. Oye, Dany, ¿y tú crees que estos niños pueden asistir a una escuela como la tuya?

D. Pueden asistir a una escuela, pero... (*hace una pausa*) una... una para niños discapacitados.

MP. Una para niños discapacitados. ¿Y por qué piensas que tienen que asistir a una escuela para niños discapacitados?

D. Porque ellos también pueden ser alguien en la vida (ARYP/01/Daniel).

MP. ¿En qué trabaja tu papá, Montse?

M. Trabaja en chocolates, los hace y los vende, este Nicolo y Ranita.

MP. ¿Y tú crees que un niño como éstos puede trabajar en lo que hace tu papá, cuando sea grande, crees que podría hacer eso?

M. Algunos sí y otros no, pero la verdad no sé, porque yo he visto niños que sí han ido a la escuela y otros los llevan al teletón porque hay unos que no entienden, no saben hablar y están mal y hay otros que nada más se les ve la cara, pero están bien. Como unos niños con Síndrome de Down, en la tele yo he visto señores grandes que ya son doctores, que se les ve la cara, pero en realidad son igual a nosotros, sólo la cara (ARYP/04/Montserrat).

El sentido subyacente de un discurso como el siguiente:

D. Pueden asistir a una escuela, pero... (*hace una pausa*) una... una para niños discapacitados.

MP. Una para niños discapacitados. ¿Y por qué piensas que tienen que asistir a una escuela para niños discapacitados?

D. Porque ellos también pueden ser alguien en la vida (ARYP/01/Daniel).

Se vincula con los dominios de la realidad y con la forma de ocuparla. Afirma Logopoulus que “un espacio construido no es más que una materialización de los pensamientos, de los sentimientos y de los valores de los hombres” (1995: 21). Así poner a nivel simbólico, a nivel del discurso, en un espacio fuera de la escuela —espacio privilegiado para la socialización, expresa la exclusión de los dominios reales de la vida social—. Si como afirma Pellegrino, el espacio “puede constituir una forma de universalización o particularización que los actores sociales e instituciones construyen para organizar sus relaciones” (2000: 427), entonces la representación de los sujetos con discapacidad en espacios fuera de la escuela o de la vida laboral es una forma de universalización de la exclusión. La coordenada del espacio se vincula con el dominio del mundo desde los tiempos primeros del lenguaje.

Los observables de lo ideológico en las posiciones anteriores fueron diversos y se ligan a las posiciones inclusión-exclusión, entre los principales observables se encontraron los siguientes:

- a) Uso de expresiones que enfatizan la oposición ellos-nosotros;
- b) expresiones de identidad: somos *v.s.* son;
- c) autopresentación positiva, presentación negativa del otro (cuadrado ideológico);
- d) caracterizar a los sujetos a partir de la pertenencia grupal y no de las características individuales.

Inclusión con ayuda o asistencia (13, 18, 28). La posición tiene que ver con el reconocimiento de que hay factores que harían difícil el acceso de los sujetos con discapacidad a la escuela y a la vida laboral y con una disposición de ayuda, en la que se considera que se pueden compartir saberes y conocimientos.

La idea de la ayuda por los más capaces a los menos capaces constituye además una teoría implícita vinculada a la noción de aprendizaje asistido propuesta por Vigotski (1979) y fue expresada por algunos de los niños de la siguiente forma:

MP. Y tú, ¿qué piensas acerca de los niños que tienen discapacidad?

C. Que los debemos de ayudar.

MP. ¿Sí? ¿cómo los podríamos ayudar?

C. Haciendo un grupo de..., de..., así de, así con niños para que los podamos enseñar a que caminen, enseñarles frases para que puedan aprender a hablar y así.

MP. ¿Qué hagan grupos de niños como tú y niños como ellos?

C. Sí, y así nosotros ir a con ellos a enseñarles (ARYP/18/Cristopher).

Algunos niños que se ubicaron en esta posición sostienen la teoría de la enfermedad, pero consideran la posibilidad de cura o de ayudas específicas para superarla.

Integración o inclusión sin reservas (2, 3, 5, 16 19, 24, 26). Los niños y niñas ubicados en esta posición consideran que las personas con discapacidad pueden asistir a una escuela o tener cualquier tipo de trabajo, sin que medie reserva alguna. Esta posición contempla una situación de igualdad en las posibilidades, pero de aceptación de que hay requerimientos específicos que habría que cubrir.

Un ejemplo de discurso que sostiene esta posición es el siguiente:

MP. Y va a una escuela a terapia, ¿tú crees que tu hermanita o los niños que son como estos niños puedan algún día trabajar en un trabajo como el de tu papá?

DP. Sí.

MP. ¿Por qué?

DP. Porque no importa como sean, porque piensan y tienen sentimientos y pueden hacer muchas cosas y hasta mejor que los que no tienen nada (ARYP/05/Dulce Patricia).

Los sujetos que se ubican en esta posición aducen razones de derecho, de un derecho compartido que se liga a la teoría implícita relacionada con el derecho ilustrado. Por otra parte, la posibilidad de inclusión que otorgan los niños a las personas con discapacidad se liga a una actitud decidida de su parte, a un esfuerzo personal.

En su mayoría, los niños de este grupo tienen un contacto o experiencia cercana a la discapacidad, sea en su familia, en la escuela o en el barrio, aunque no se puede afirmar dicha relación en todos los casos.

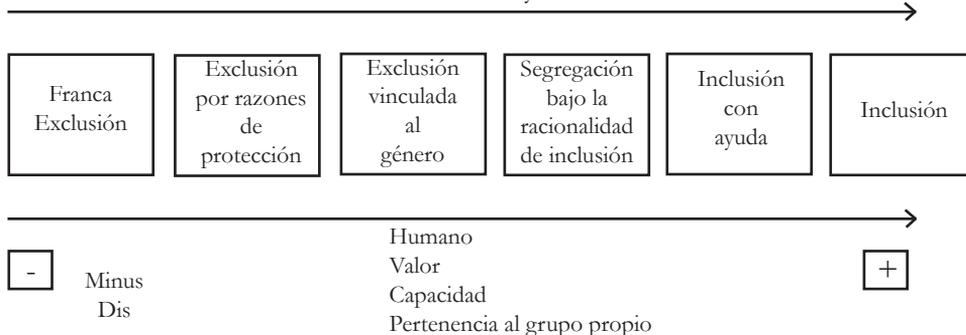
La reflexión que obliga después del acercamiento al espectro de posiciones anteriores, tiene que ver con lo que al inicio de este apartado he denominado *proscribir*. Si proscribir en su acepción más general significa echar fuera de la patria, excluir, prohibir el uso (Diccionario de la Lengua Española), ¿no es acaso echar fuera del mundo y de alguna manera una forma de dar muerte, la exclusión de la vida escolar y laboral, en una cultura como la occidental, que gira en torno a la escuela y el trabajo? ¿No es una forma de muerte por deshumanización, no sólo simbólica sino real, la que se infringe a las personas con discapacidad cuando no se les concibe en el mundo compartido, cuando se les borra de dichos espacios sociales?

El siguiente esquema ilustra el espectro de las posiciones presentadas y su relación con la proscripción de la que hemos hablado.

Esquema 2

Posiciones en relación con las posibilidades de inclusión/exclusión a la vida social y laboral

Posiciones desde las que se articula el discurso sobre la discapacidad en relación con las posibilidades de inclusión en la vida escolar y laboral



El esquema ilustra además cómo las representaciones sociales sobre la discapacidad, son los dispositivos que conservan los límites de grupo y que legalizan la exclusión para hacerla coincidir con una racionalidad. Muchas de las posiciones son expresiones del prejuicio y el estereotipo.

El prejuicio y estereotipo son formas de representación que se evidenciaron en el discurso de los niños, sin embargo, el prejuicio o el estereotipo no se presentaron de manera directa en el discurso de los niños. El uso de códigos y subcódigos autorizados constituyen sucedáneos o subterfugios socialmente aceptados, para nombrar a un fenómeno que produce rechazo y estupor y que define posiciones excluyentes frente al fenómeno. Este hecho parece estar en relación con la influencia de los medios de comunicación y la reciente campaña en pro de las personas con discapacidad, que podría también ser motivo de análisis, dado que en su mayoría presenta la imagen de seres desvalidos a los que hay que ayudar con dinero o con aparatos. Los niños no distinguen entre los “necesitados” por razones de pobreza y entre los niños discapacitados. Los niños se reservaron los estereotipos para aducir que son otras personas las que les llaman “dementes, retrasados, inválidos, tontitos”, “la gente les llama niños dementes, niños mal del cerebro”. Algunos niños hicieron un verdadero esfuerzo por recordar el nombre técnico con el que se les llama a estas personas y uno de ellos hace el comentario de que no recuerda el nombre y cuando les llama de una forma dice que “es muy fea”; otro, me pregunta si lo dice, aunque sea feo.

MP. ¿Tú cómo crees que son las personas que son como ellos?

D. Así como, como se dice... (*piensa un rato antes de decirlo*), como... (*pausa*) ¿mongolitos?

MP. ¿Cómo mongolitos?

D. Es que sabe que me daba decirlo (*este párrafo ilustra a mi parecer la socialización que se ha hecho del término discapacidad y cómo las otras formas estereotipadas de llamar a los discapacitados no parecen aceptables y no se utilizan públicamente, pero están integradas a las representaciones de los niños*) (ARYP/21/Darío Gilberto).

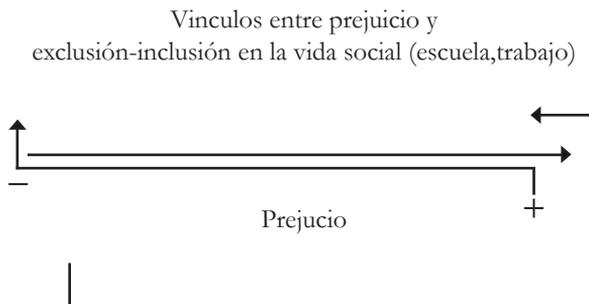
Se observó que ante la pregunta en torno a cómo se refiere el niño o cómo se refieren otras personas hay titubeos de los niños y algunos de ellos hacen pausas largas antes de dar una respuesta. En el caso que nos ocupa, dichas faltas de lenguaje se interpretan como dubitaciones en torno a lo que se va a comunicar.

El prejuicio tiene diversas maneras de presentarse, de forma directa o camuflada, y aún en los niños que se manifiestan como pro discapacitados, en ideas como: “**MP.** Ajá, y ¿cómo crees que son los sentimientos de estas personas? **D.** Muy feos, porque ellos quieren ser como nosotros y tienen que ir a una escuela especial.”

El análisis de estas ideas puede permitirnos descubrir un trasfondo de prejuicio en las diversas posiciones frente a la discapacidad, de la forma en que lo ilustra el siguiente esquema 3:

Esquema 3

Vínculos entre prejuicio y disposiciones hacia la inclusión-exclusión



Entre las racionalizaciones en torno a la discapacidad que hemos presentado y la distinción entre “puros e impuros” sostenida por los nazis, o por el racismo en general, no parece haber una gran distancia. Las representaciones sociales

en torno a la discapacidad son el tamiz a través del cual se pone a los sujetos en grupos y se les evalúa como dignos de “vivir”, y de vivir en sociedad.

REFLEXIONES FINALES

A pesar de que hombres y mujeres nos enfrentamos cada día a la diferencia, ésta parece ser un hecho difícil de concebir y aceptar. Todo lo diferente, lo que discrepa de nosotros, es puesto en un lugar aparte, fuera de nuestra conciencia, fuera de nuestra memoria o fuera de este mundo.

La historia ha sido testigo desde tiempos remotos de estas respuestas. Desde los griegos que arrojaban a los niños que nacían con algún defecto físico al río y parece ser que una suerte similar corrían los niños aztecas en iguales circunstancias, el convertir en esclavos a los negros o a los extranjeros, las masacres de judíos en la Edad Media y en pleno siglo XX, la persecución de los cristianos, las cruzadas, las guerras santas de todas las épocas de la historia, las ejecuciones de negros antes y después de su independencia en los Estados Unidos, la casi extinción de nativos en los Estados Unidos y en toda Latinoamérica, la situación en la que viven los indígenas chiapanecos y en general los grupos indígenas en México, el repudio que producen los homosexuales, hasta la situación de olvido en la que por años se encontraron los discapacitados del mundo. La lista se podría prolongar mucho más, sin embargo, quisiera orientar la reflexión a una clase más sutil de respuesta frente a la diferencia.

Hemos ideado formas complejas y sutiles de deshacernos de los que son diferentes y de alejarlos de los lugares que más frecuentamos. Una de esas formas es la escuela de educación especial, así como todas las instancias de atención “especial” a grupos de ancianos, minusválidos, grupos diferenciados culturalmente como los indígenas, entre otros.

La pregunta que surge es si las escuelas especiales, las “benéficas” y bien ponderadas escuelas especiales, han cumplido otra función que la de eliminar, alejar de nuestra vista y de la de los niños “normales” a todos aquellos niños que de manera tan evidente representan la diferencia? ¿Se les trata de manera especial porque vienen a esas escuelas o se les manda a ellas porque no queremos darles las mismas oportunidades, con lo que se les acaban reduciendo las que tienen?

Sea en nuestra representación, como parte de nuestro imaginario, o caminando más lejos en el terreno de la acción, lo que hemos hecho justamente es poner separado, ahuyentar de nuestra presencia aquellas presencias que ponen

en riesgo nuestro equilibrio tan bien ganado a fuerza de asemejarnos, de homogeneizarnos con los otros.

Si retomamos la definición de diferencia, como poner en un lugar aparte, entonces veremos que las instituciones a las que me referí líneas arriba cumplen perfectamente con una función de nuevos guetos, que ahora no son de ladrillos y que se levantan a nivel simbólico para excluir.

BIBLIOGRAFÍA

— (1989), *Diccionario de la Lengua Española*. Barcelona: Océano.

Dijk, Teun A. van. (1980), *Texto y contexto*. Madrid: Cátedra.

— (2001), *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II. Una introducción interdisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.

Durkheim, Emile (1999), *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Folio.

Eco, Umberto (1978), *Tratado general de semiótica*. México: Lumen/Nueva Imagen.

— (1995), *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Tusquets.

— (1999), *La estructura ausente*, 5ª edición. España: Lumen.

Logopoulos, Alejandro (1995), “Urbanismo y Semiótica en las sociedades preindustriales”, en Adrian Gimete Welch (coord.), *Ensayos semióticos. Dominios, modelos y miradas desde el cruce de la naturaleza y la cultura*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Asociación Mexicana de Estudios Semióticos.

Lotman, M. Jurij y Escuela de Tartu (1979), *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.

— (1996), *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Cátedra.

Lozano, Jorge, Cristina Peña y Gonzalo Abril (1993), *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*. 4ª edición. Madrid: Cátedra.

Pellegrino, Pierre (1995), “Between nature and culture; the semiosis of space”, en Adrian Gimete Welch (Coord.), *Ensayos semióticos. Dominios, modelos y miradas desde el cruce de la naturaleza y la cultura*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Asociación Mexicana de Estudios Semióticos.

Reyes, Graciela (1990), *La pragmática Lingüística. El estudio del uso del lenguaje*. España: Montesinos.

Vigotski, Lev Semenovich (1989), *Fundamentos de defectología*. Obras completas. Tomo cinco. La Habana: Pueblo y Educación.

Entrevistas referidas en viñetas

ARYP/1. *Daniel Alejandro Estrada de Luna*. 10 AÑOS. 13 DE NOVIEMBRE DE 2001.

ARYP/4. *Monserrat Chávez Rodríguez*. 10 años. Entrevista. 13 de noviembre de 2001.

ARYP/5. *Dulce Patricia Rodríguez González*. 10 años. 13 de noviembre de 2001.

ARYP/7. *Sandra Castillo Ramírez*. 10 años. 14 de noviembre de 2001.

ARYP/8. *Carlos Alfonso Enriquez Trujillo*/ C.10 años. 13 de noviembre de 2001.

ARYP/11. *Ricardo Rayas Reyes*. 11 años 15 de noviembre de 2001.

ARYP/26. *Ana Karen González Galván*. 10 años. 15 de noviembre de 2001.

ARYP/21. *Darío Gilberto Hernández Lira* / 10 años. 14 de noviembre de 2001.

ARYP/29. *Omar Yamil Mercado García*. 11 años. 17 de noviembre de 2001.

GD/5. Grupo de discusión de niños y niñas de la clase media baja. 13 de enero de 2003.

EL HÉROE COLECTIVO, LA ÉPICA AUSENTE

RODRIGO HOBERT

PALABRAS PRELIMINARES

La saga de *El Eternauta* es utilizada en el presente artículo como punto de partida para problematizar relatos y modos específicos de acción que parecieran encontrarse ausentes en la literatura argentina. Vacíos aparentes que nos interpelan, al tiempo que nos catapultan a una búsqueda del sentido de la acción colectiva narrada. Acción común, cotidiana y posible, pero al mismo tiempo apenas registrada en los relatos. Dejada de lado, del mismo modo que el sentido épico que ésta pueda encerrar. Las escasas expresiones que lograron articularla con anterioridad a la obra de Oesterheld se erigen como relatos ficcionales de sucesos históricos. A veces centrados en una figura particular de la historia argentina, y sólo en pocas ocasiones en la participación de un colectivo de sujetos anónimos cuya acción, articulada o no, refuerza su sentido épico. Más allá de las intencionalidades o los contextos que les dieron forma, llaman la atención los vacíos. No ya los del anonimato,¹ sino los del silencio impuesto y legitimado que han dejado de lado, cuando no borrado, toda huella sobre lo necesario de la acción mancomunada en función de un proyecto común. El anonimato no debe buscarse sólo en la omisión de nombres o sucesos específicos que parecen insignificantes frente al gran relato, sino en la inexistencia de menciones sobre la necesaria acción de los hombres y mujeres “anónimos” que pudieron hacerlo posible.

El hecho de que en *El Eternauta* se tome a la ciudad de Buenos Aires como eje nos habla de una apuesta por parte del autor. La creación de un escenario posible para aquéllo que como lectores del género se nos presenta como absurdo, una invasión extraterrestre. Invasión que se llevará a cabo en una ciudad latinoamericana y cuyos protagonistas serán sus habitantes. Y éste es el punto en el cual experimentamos el quiebre en tanto lectores latinoamericanos. El absurdo de nuestras ciudades arrasadas y de nuestros vecinos transformados en

¹ Leopoldo Lugones dirá en su introducción a la *Guerra Gaucha* que ésta “fue en verdad anónima, como todas las grandes resistencias nacionales”.

improvisados milicianos, sucesos a los cuales pareciéramos ser refractarios, pues lo imposible o importante sólo aparece representado por la cultura legitimante en otros espacios, tan ajenos a nuestros imaginarios como la *Tierra Media*² o los callejones de Manhattan.

Nuestras representaciones, ficciones, símbolos, son fruto de nuestras prácticas de construcción colectiva. Prácticas que al mismo tiempo articulan diferentes voluntades de poder, erigiendo espacios y acciones sociales legítimas y legitimantes (Melo y Raffin, 2004); estructurando no sólo el alcance de nuestros imaginarios, sino también sus límites. Y así como Nueva York o Londres se nos presentan como lugares posibles para lo extraordinario, Santiago, La Paz, México, Caracas o Buenos Aires se encuentran más allá lo imposible pensado. Del mismo modo que nuestras ciudades latinoamericanas, sus habitantes nos vemos transformados en meros espectadores, jamás protagonistas, de los grandes relatos épicos. Lectores del heroísmo ajeno, usuarios de mitologías extrañas, jamás productores de transformaciones sustanciales. Público anónimo de una obra continua, en el teatro de la exaltación ajena. Anonimato obligado y autoimpuesto que excede las ficciones y silencia todo reconocimiento de heroísmo o épica colectiva posible.

Más allá de la especificidad de los géneros o los soportes, hemos decidido centrarnos sobre la particularidad de una propuesta narrativa. Una propuesta cuya singularidad no está referida a su formato, sino a las acciones y emplazamientos narrados. Sin duda merece un análisis más exhaustivo el hecho de que éste haya sido el formato a través del cual ha sido narrada ficcionalmente una gesta colectiva propia.

Al analizar el trabajo de Oesterheld y Solano López, proponemos al lector problematizar, desde las escasas existencias, las ausencias de relatos épicos que tomen a la Argentina como espacio. Que nos incluyan y que, a través del desarrollo de sus tramas, nos indiquen la importancia de proyectos comunes. De valores sólo posibles de ser pensados colectivamente.

INVASIÓN

La rotonda de la avenida General Paz había caído en nuestro poder. Claro que costaba reconocer el lugar: roto el pavimento por las granadas, dispersos por todas partes los destrozados cuerpos de los invasores; en la amplia pileta de la fuente había una verdadera pila de cuerpos.³

² En referencia a la obra de Tolkien: *El Señor de los Anillos*, historia situada en la *Tierra Media*. Espacio imposible enriquecido de acciones y simbologías medievales que nos remiten una y otra vez a las sagas islandesas y a la mitología europea.

³ *El Eternauta*, "La batalla de la General Paz", N° 3.

Juan Salvo, junto a unos pocos sobrevivientes, experimentaban el horror de un enfrentamiento armado. El primero organizado contra el ejército invasor en las calles de Buenos Aires después de la *Nevada Mortal*.⁴ Pero el espacio no era lo único que se tornaba irreconocible a partir de la destrucción; tampoco los sobrevivientes podían reconocerse. Empleados, torneros, profesores, soldados se encontraban enfrentando a un invasor desconocido. Bombardeando las calles que horas atrás recorrían pacíficamente. Cargando fusiles, esperando la muerte en esa nueva cotidianeidad. Buenos Aires no era más Buenos Aires, y los sobrevivientes tampoco eran ya sus habitantes. Casi con la misma fuerza, la construcción de una Buenos Aires destruida por una invasión extraterrestre desconcierta al lector. Lo ajeno de la ficción golpea a los protagonistas del mismo modo que a los espectadores. Pero no por la situación en sí, sino por la cercanía del relato. Una cercanía espacial que obliga a reacomodar los sentidos reforzando al mismo tiempo lo irreal de la ficción. Esa irrealidad que se ve potenciada no sólo por la ubicación, sino por el carácter de la acción frente al invasor. Acción colectiva que redefine nuevos espacios y nociones sobre el ser proyectado en el relato. Lo colectivo proyectado en los individuos, creando nuevos horizontes en torno a lo imposible. Lo imposible de ser pensado a través de esquemas culturales que nos alejan de toda posibilidad de proyectarnos como héroes en los relatos. Esquemas que nos convierten en espectadores, pero jamás en protagonistas imaginarios de gestas colectivas.

Es fácil hacer corresponder a cada sociedad distintos tipos de relatos, no porque los relatos sean determinantes sino porque expresan las formas sociales capaces de crearlos y utilizarlos. Formas que en este caso expresan una estructuración del pensamiento local enajenante frente a toda trama épica. Buenos Aires como campo de batalla y la épica colectiva contemporánea son tan ajenas a nuestro pensamiento como la posibilidad de enfrentarnos a un *Mano* o a un *Gurbo*.⁵ Los esquemas de pensamiento van moldeando nuestros modos de hacer, nuestros modos de imaginarnos; de aquí proviene el absurdo de una trama imposible, en

⁴ La *Nevada Mortal* marcó el comienzo de la invasión. Un bombardeo de saturación con copos fluorescentes que aniquilaban toda forma de vida. Como preludeo, la *Nevada* marca el comienzo de una invasión que al exterminar a gran parte de la población mengua la capacidad de resistencia de los defensores, facilitando el despliegue y control de las zonas. Atentos a lo mortal del contacto con esos copos, los sobrevivientes construyen trajes aislantes que les permiten transitar a la intemperie y organizar la resistencia.

⁵ *Manos*, *Gurbos*, *Cascarudos* y *Ellos*, son los personajes que encarnan al invasor extraterrestre. A lo largo de la historia los protagonistas van tomando contacto con cada uno de ellos (con excepción de los *Ellos*, considerados los líderes de la invasión, de quienes los protagonistas sólo tienen conocimiento a través de un *Mano*).

un lugar fuera de lo común. Dobles, triples ficciones se nos presentan a la hora de imaginarnos de otro modo a como creemos nuestro deber imaginarnos.

Las miradas contemporáneas emergen sorprendidas frente a historias que expresan la vigencia de un espíritu colectivo en la acción. Un espíritu que manifiesta derechos y obligaciones colectivas; que tiende a problematizar diferencias y a construir a partir de ellas. Historias colectivas negadas que proponen gestas, mitos fundantes, que permitan establecer nuevos límites para la imaginación.

No nos es posible pensar en casualidades cuando las repeticiones y los silencios son fruto de procesos culturales. Tampoco existe el azar cuando nos enfrentamos sorprendidos a una trama que coloca a nuestra ciudad como campo de batalla y a sus habitantes como héroes. La sorpresa y la singularidad del relato atípico nos deben remitir a sus contextos de producción. Ambas se encuentran relacionadas; pero los nexos identificables van más allá de las menciones espaciales, las situaciones cotidianas. Los vínculos entre la sorpresa y lo atípico nos conducen a reflexionar sobre el devenir sociopolítico, cultural, económico e ideológico de una sociedad. Análisis que, si bien excede al presente artículo, no es desconocido. Tampoco son desconocidas las implicancias simbólicas de los espacios, así como de las acciones narradas en *El Eternauta*.

Que relatos similares sean escasos, lejos de simplificar nuestras reflexiones, las complejizan; y merecen pormenorizados análisis sobre sus contextos de producción, sobre sus intencionalidades.

El análisis de una historieta, dónde la relación entre guión e imágenes resulta imprescindible, nos impide poder expresar la significación del relato en toda su magnitud. El realismo de las imágenes escapa a las palabras, empobreciendo nuestras descripciones.

La singularidad de las obras⁶ de Oesterheld y de los dibujantes⁷ que colaboraron con él se manifiesta, en relación con otros relatos de ciencia ficción, en lo extraordinario de la ubicación donde se desarrolla la historia. Buenos Aires, Argentina, Latinoamérica, son erigidos como emplazamientos posibles de relatos de ciencia ficción. La acción no transcurrirá en lugares ajenos, no se narrará sobre aquello fuera de lo común que ocurre en un lugar desconocido. Se apelará a la pertenencia espacial y cultural como vía a través de la cual construir nuevos sentidos sobre lo imposible. La ciudad, la cultura propia, será el marco desde

⁶ *La guerra de los Antartes* (Oesterheld-Trigo, 1998) representa otro ejemplo de este tipo de relatos.

⁷ Breccia, Durañona, Fahrner, Lobo, Napoo, Schiaffino, Solano López, Sosa, Spadari y Trigo, entre otros (Ávila, 2003).

dónde erigir la legitimidad ficcional del relato; y sus hombres y mujeres (trocados en sobrevivientes) serán los motores de esa legitimidad.

Al establecer un “nosotros” espacial como punto de partida, el sentido mismo de la historia es redefinido, y es a través de esta redefinición que el relato irá estructurándose desde un nuevo tipo de noción de pertenencia. Ya no una pertenencia a una especie, sino a un colectivo urbano, cultural y regional. Poco importa la extensión global de una invasión. Aquello que se vive y que compromete es lo cercano, la transformación traumática de los lugares comunes. La cercanía, lo conocido, brinda realismo al relato. Pero no un realismo en torno a lo posible de una invasión extraterrestre, sino en relación al autorreconocimiento en la historia. Ese mismo reconocimiento creador de compromiso, pues se narra sobre espacios propios. Son las plazas, los estadios, las autopistas, los lugares que operan como vínculos entre el lector y el relato. Es la ciudad la que se recrea, reposicionando al mismo tiempo el sentido de la ficción. Un tipo de ficción que desde la ruptura transforma al espacio urbano confiriéndole nuevos sentidos. Ya no son las mismas calles, ni la misma estación, ni la misma plaza. Todos los lugares poseen un nuevo sentido. Los estadios, los parques, las avenidas, las estaciones de subterráneos dejan de serlo para transformarse en hitos de una gesta colectiva.

Los espacios que hacen a la ciudad resurgen por el sentido colectivo que encierran, por el hacer social que los sujetos construyen y que al mismo tiempo reproduce su existencia social. Existencia que se ve amenazada y que en la resistencia reconfigura la noción espacial, dotando de nuevos atributos a lugares que remiten a una antigua existencia. Un antes y después de la invasión que no es denotado por la catástrofe, sino por la resignificación de los espacios. De este modo, la mención de la rotonda de la avenida General Paz, así como del estadio de River Plate, remiten a los personajes a su historia reciente y no al tránsito o a algún clásico deportivo. Son indicadores de un punto de inflexión entre la realidad cotidiana y la ficción. Se crea una nueva realidad desde el relato que obliga a los personajes a reconocerse en nuevos espacios que encierran sentidos previos, pero que requieren de su transformación.

En paralelo, este mismo proceso opera sobre el lector, quien al verse reconocido en los espacios de la historia experimenta esos procesos haciendo propia esa modificación del sentido. Lectores y protagonistas se proyectan en una ciudad común y la transforman. Los lugares ajenos se hacen propios y el género narrativo pareciera ser excusa en pos del establecimiento de una autonomía espacial. Buenos Aires es el espacio donde se desarrolla el relato, pero más allá

de eso, es la ciudad de los lectores. La que transitan y conocen, y a la cual reconstruyen desde la ficción. Desde donde pueden proyectarse e imaginarla de otro modo. Y en ese ejercicio propuesto por la historia, lo impensado de una Buenos Aires devastada por extraterrestres conduce inevitablemente hacia el vacío de lo imposible. La épica colectiva como vía legítima a la victoria.

EL ESPACIO IMPOSIBLE

Desde lo alto de River Plate, el paisaje no podía ser más hermoso. Envuelta aquella llanura de casas por el manto irizado al sol de los copos que seguían cayendo. Lástima que tanta belleza era también tanta muerte.⁸

Calles bloqueadas por edificios derrumbados, el hedor de cientos de cuerpos apilados sobre las veredas impregnando la atmósfera, explosiones, lamentos. Las imágenes del proceso de destrucción de Buenos Aires nos acercan a lo imposible. La ciudad de pertenencia es utilizada como vehículo de realismo frente a un género cuyas tramas suelen ser ajenas y enajenantes. En ese contexto, el recurso de la familiaridad espacial obliga a reorientar la mirada del lector, ubicándolo dentro del relato.

El espacio donde se desarrolla la acción redefine al lector y lo introduce en una búsqueda del *sí mismo* en cada una de las calles, avenidas y espacios públicos de su ciudad. En la construcción del relato son creadas las miradas y posiciones del lector, y en éste en particular, el desarrollo de la acción cercana interpela desde lo conocido.

La catástrofe pensada establece nuevos lazos entre la realidad y la ficción. Los espacios cotidianos son transformados a partir de nuevos sentidos. Lo propio, lo conocido, crea una nueva relación frente a la trama. Lo extraño del suceso cobra otra entidad, ya no la de la ruptura de lo cotidiano, sino la de la construcción de sentido desde lo cercano. De este modo se apela a que el lector no sólo reestablezca nuevos marcos de normalidad frente a lo disruptivo, sino que además lo haga desde la familiaridad espacial. Esta forma de reconocerse en el relato transforma el sentido mismo del hecho extraordinario. De lo extraordinario que ocurre en un lugar fuera de lo común, ajeno a los lugares donde suele ocurrir lo extraordinario. La ficción, al crear a una Buenos Aires arrasada, actualiza y redefine el sentido mismo que se tiene sobre la ciudad. Pero al mismo tiempo coexisten, tanto en los

⁸ *El Eternauta*, "Ataque a la Cancha de River", N° 4.

protagonistas como en el lector, las vivencias del pasado que remiten a cada uno de los lugares de la ciudad. Surgen como evidencia de una existencia anterior en el relato, y simultáneamente como referencia cotidiana en el lector.

Subía los escalones de la tribuna. Por fuerza me encontré pensando en el pasado otra vez ¿Cuánto tiempo hacía? Cuando yo subía aquellas gradas buscando un buen lugar... fue cuando el homenaje a Labruna... era un jueves y el estadio estaba lleno a pesar del día hábil. Volvió a jugar la famosa delantera de Pedernera, Moreno y los otros. ¿Quién me diría entonces que algún día subiría los escalones para agradecer a un hombre por haberme salvado la vida?⁹

Los protagonistas retornan sobre las experiencias del pasado en un presente donde todo lo vivido parece haber perdido razón. El estadio de River Plate erigido como base de la resistencia, el campo de juego cubierto con tiendas de campaña, las tribunas equipadas con artillería antiaérea transforman todo sentido previo. El recuerdo de un partido de despedida no remite al protagonista al evento, sino a la imprevisibilidad de la acción que está desarrollando. El espectáculo deportivo actúa como referencia de un pasado que requiere de nuevas significaciones. La precipitación de sucesos no impide la nostalgia, pero la evocación de esos recuerdos los convierte en cuestiones fútiles, superficiales, que remiten a espacios y acciones ahora carentes de sentido.

Los invasores venían del lado del Congreso. A buen paso, y sin que nadie se fijara en nosotros, avanzamos hacia la Plaza. Atrás quedaron Córdoba, Viamonte, Tucumán. Costaba creer que aquella Callao fuera la avenida de siempre. Era un desfile de pesadilla.

Salvo – Pensar que hace apenas unos años la gente andaba por aquí gritando por la ‘laica’ o por la ‘libre’.

Favalli – En esos pocos años, mejor dicho en los últimos días, han pasado siglos... ¡Ojalá no tuviéramos otro problema que la ‘libre’ o la ‘laica’!¹⁰

Los espacios evocan a las acciones que en el pasado allí se desarrollaron, pero la catástrofe dota de nuevas significaciones a esos espacios, convirtiéndolos en signos de un ejercicio arqueológico. Los emplazamientos urbanos, las arterias de la ciudad, son ahora concebidos en función de la utilidad práctica para resistir al invasor. Ninguno de los sobrevivientes podrá recordar con la misma facilidad el sentido social que encerraban esos espacios antes de la invasión. Las cualidades

⁹ *El Eternauta*, “Ataque a la Cancha de River”, N° 4.

¹⁰ *El Eternauta*, “La trampa”, N° 8. A fines de la década de 1950 y principios de la de 1960 se suceden en Argentina continuos conflictos en relación al tipo de enseñanza *laica* o *libre*. El personaje hace referencia a las movilizaciones estudiantiles que tomaron como escenario, entre otras ciudades, a Buenos Aires.

distintivas del estadio ya no están referidas por la extensión del campo de juego, ni por la calidad de su césped, sino por los beneficios de la estructura de concreto que impide a los invasores lanzar exitosamente sus armas contra los sobrevivientes. El estadio es ahora refugio y cuartel, y todo lo que allí suceda brindará sentidos inmediatos que remitirán a la resistencia y no a Labruna. Y en los momentos en que alguno de los sobrevivientes se refiera a estos espacios, en sus palabras quedará explícita su referencia al pasado cercano posterior a la invasión.¹¹ De este modo, Buenos Aires es reinventada y los espacios sobre los que la historia narra constituyen marcas de un proceso épico. Nos trasladan desde la ficción hacia la construcción de una nueva mirada que erige a la ciudad como espacio posible y legítimo del relato. Una mirada que transforma a la del lector y lo invita a observar a su ciudad de otro modo. A la Plaza Italia como escenario de una masacre, a la Plaza de los Dos Congresos como cuartel general de los invasores, a la rotonda de la Avenida General Paz como hito de la primer victoria frente al enemigo.

LOS HÉROES COLECTIVOS Y LA ÉPICA AUSENTE

Oesterheld construye a Buenos Aires como un campo de batalla, otorgando nuevas significaciones sobre sus lugares. Una Buenos Aires cuya transformación no se realiza sólo a través del relato, sino en cada uno de los lectores. Una apuesta desde la pertenencia espacial, a un concebir como posible y real la destrucción de la cotidianeidad. Pero sobre todo, invita al lector a reconstruir su ciudad como lugar central de una historia que utiliza como recurso la invasión de seres desconocidos, pero que rompe con el sentido mismo del lector al posicionarlo como protagonista y no como mero espectador. Un protagonismo generado por la pertenencia espacial y colectiva que diluye todo sentido de extrañamiento. Y del mismo modo que lo ajeno se hace propio, la transformación imaginaria de Buenos Aires se hace presente en los lectores. En ellos lo conocido opera como refuerzo de la ficción creando compromiso.

Si la trama requiere de un espacio imposible para reforzar el sentido de compromiso en la ficción, necesita al mismo tiempo de la imposibilidad de imaginar un tipo de acción que permita resolver el conflicto. El verdadero sentido del relato, la única aventura posible que se plantea frente a toda invasión: la resistencia (De Santis, 1998). La acción épica en conjunto, donde la individuación se pierde

¹¹ “Favalli (al observar el terraplén del Puente Pacífico): Buen lugar para emboscarnos... recuerdo el terraplén de la General Paz” (*El Eternauta*, “Terror en Plaza Italia”, N° 6).

en pos de objetivos comunes y lo “único válido es el héroe en grupo, nunca el héroe individual, el héroe solo”.¹² Esto es porque no hay soledad posible frente a las empresas colectivas, sí historias de vida que nos acercan a la crudeza de sus experiencias individuales durante un proceso.

El héroe colectivo toma forma en cada uno de los personajes, los transporta hacia una nueva noción del “nosotros en grupo”. Crea nuevos sentidos en relación a la posibilidad real de construirnos como un cuerpo frente a la agresión. Un cuerpo definido por una pertenencia local y regional, no por un sentido global del ser. Oesterheld construye un mundo distinto,¹³ un universo social que ante la catástrofe retorna a un principio de asociación básico: “nosotros” frente a “los otros”. La única vía posible en la lucha por la subsistencia. Lo desconocido, la catástrofe, reduce toda distinción entre los protagonistas y los obliga a emprender una lucha desigual por la recuperación de sus espacios, de sus vidas. Una carrera desbocada cuyo único fin es la expulsión del invasor, y cuyos medios para el éxito son estrictamente colectivos.

Me volví hacia mi grupo: ya el cabo Amaya había concentrado a todos los milicianos; les había dicho ya que el ataque empezaba, y todos me aguardaban tensos, endurecidos los rostros por la certeza de la muerte próxima. Todos parecían curiosamente anónimos detrás de las máscaras. Algunos serían hombres de negocios, otros serían obreros, otros jubilados.¹⁴

La acción colectiva se erige como vía legítima de acción, pues es la única posible. No una acción infalible, pero sí eficaz. Lo imposible, la acción épica tan irreal cotidianamente como el suceso narrado, es llevado a cabo con éxito en el relato. Los protagonistas se integran a la fuerza de resistencia y actúan conjuntamente por un objetivo superior. De este modo, soldados, obreros, intelectuales y estudiantes no sólo se enfrentan al invasor, sino al reconocimiento común en la acción épica. El valor de sus acciones individuales actuará como refuerzo del sentido colectivo de la acción, y les permitirá redescubrirse como feroces guerreros o brillantes estrategas. Símbolos de la resistencia, como Medardo Sosa¹⁵

¹² Introducción de Héctor Oesterheld a *El Eternauta*.

¹³ Tal como lo hiciera años más tarde en *La guerra de los Antartes*, aquello que engloba al ser es su pertenencia latinoamericana, argentina. Los países europeos y los Estados Unidos de Norteamérica poseen pocas menciones, y si las tienen (como en el caso de *La guerra...*), están relacionadas con su capacidad de negociación con los invasores para obtener beneficios a costa de los países del tercer mundo.

¹⁴ *El Eternauta*, “La batalla de la General Paz”, N° 3.

¹⁵ Obrero de una fábrica de productos químicos que fue incorporado junto a sus compañeros al grupo de milicianos liderado por Juan Salvo.

o Franco,¹⁶ cuyas acciones heroicas intentan reflejar la supremacía de los valores colectivos por sobre las posiciones ocupadas en la estructura social.

Franco, el fundidor que me salvó la vida. Un simple obrero fundidor... y se ha mostrado más capaz y resuelto que nadie... él me defendió cuando todos huían (...) como el cabo Amaya (...) como el otro obrero, Medardo Sosa.¹⁷

Reconfortaba saber a mi lado al tornero... su apoyo, ya lo había demostrado, valía más que el de un tanque.¹⁸

Una suerte de giro pedagógico realizado por el autor, que opera al mismo tiempo como indicador de la disolución de toda brecha una vez ocurrida la catástrofe. Porque así como la muerte actúa como igualadora, la acción heroica destruye toda distinción, toda supremacía bélica o socioeconómica. El hombre es concebido como verdadera arma capaz de oponerse al yugo invasor. El repertorio de acciones humanas como un arsenal inagotable de recursos épicos. Recursos que se ven potenciados en la acción conjunta, donde el valor por la vida individual se ve transformado en un valor por la existencia colectiva. Existencia que requiere de sacrificios y que obliga a los protagonistas a aceptar la lógica del conflicto como propia.

De todos los efectivos de que disponía el mayor, mis milicianos y yo éramos los menos impresionables. Nos enviaban delante de todo, a modo de experimento (...) Mis milicianos [...] se daban perfecta cuenta de que nos usaban como fuerza de choque, como la más barata carne de cañón: los milicianos eran hombres sin instrucción militar y por lo tanto era preferible que murieran ellos y no los soldados expertos.¹⁹

Los protagonistas adoptan la lógica de la acción bélica como vía legítima al éxito y desde ella se proyectan colectivamente. Este proceso, que se inicia con la concentración y organización de las tropas como punto de partida para la victoria sobre el enemigo, es asimilado por los protagonistas casi inmediatamente. El objetivo común, la organización de un ejército en función de las necesidades reales del combate, requiere de diseños y adaptaciones específicas a las líneas tácticas y estratégicas del conflicto. La resistencia frente al invasor no deja huecos frente

¹⁶ Obrero fundidor incorporado al grupo de milicianos.

¹⁷ *El Eternauta*, "Ataque a la Cancha de River", N° 4.

¹⁸ *El Eternauta*, "Terror en Plaza Italia", N° 6.

¹⁹ *El Eternauta*, "La batalla de la General Paz", N° 3.

a este planteamiento, y los sobrevivientes adoptan este sentido como propio e irrenunciable. Un sentido que no tiende a problematizar la pertinencia o no de su planteamiento, sino que reconoce como válidas las reglas propias de una acción ajena a los milicianos y propia a los soldados. Las reglas del conflicto emergen como técnicas que deben ser aprehendidas, abandonando toda noción anterior sobre la existencia civil. Una existencia extraña a las batallas, pero poseedora de características sorprendentes a la hora del conflicto, cuando la supervivencia del grupo está en juego y el sacrificio es dotado de cualidades épicas. Cualidades que no son propiedad exclusiva de un protagonista en particular. Aparecen como consecuencia de un proceso de adopción de patrones colectivos como propios, cuya interiorización resulta en la proyección plena del ser individual en y por el grupo. La heroicidad remite a lo colectivo, dejando toda referencia individual a modo de reconocimiento de la acción, en función de la entrega altruista, colectiva. De este modo, el protagonista principal resulta un hombre más dentro de un grupo. Un hombre cuya excepcionalidad está comprendida por el hecho de haber sido parte de la gesta, y no por sus cualidades sobrenaturales. Juan Salvo, *El Eternauta*, se confunde en la masa de sobrevivientes; y sus acciones son equiparables a la de sus compañeros. Acciones que lo enfrentan a la muerte, y ante las cuales flaquea o se engrandece como hombre.

Mientras yo, que era el jefe del grupo, no hacía otra cosa que encogerme como un conejo asustado, él se exponía al peligro. El no olvidaba, como yo, que estábamos allí para combatir al enemigo.²⁰

Así como la ciudad imposible de ser pensada desde una invasión se actualiza en la ficción, la acción colectiva imposible es recreada en el relato y se refuerza en el lector. La acción épica colectiva que no requiere de héroes infalibles para ser narrada, sino que articula modos de hacer comunes con situaciones extraordinarias. Modos de hacer que implican pánico y heroísmo. Que nos invitan a proyectarnos en una acción posible, más allá de las situaciones. Que nos obligan a reconstruirnos desde el sentido mismo de la gesta, en donde la individuación sólo surge como significante de la derrota del proyecto colectivo.

Señores, creo que esto es el fin. La única orden que cabe ahora es el 'sálvese quién pueda'. Cada uno queda a cargo de su suerte.²¹

²⁰ *Ibidem.*

²¹ Palabras del líder militar de la resistencia, un mayor del Ejército Argentino, después de la derrota sufrida

PALABRAS FINALES

En *El Eternauta* es desarrollada una historia extraña. Sus personajes y la ubicación de las acciones establecen nuevas formas de construir sentidos desde el relato. Sentidos que intentan hacer propios géneros que generalmente se presentan al lector como ajenos. Surge dicho extrañamiento, propio de lo desconocido, desde el comienzo de la historia. Un grupo de amigos jugando al truco en una casa del conurbano, quedan atrapados por la Nevada Mortal que aniquila toda forma de vida. El contexto cercano y el fenómeno extraordinario comienzan a cooperar. Los treinta y tres de envidia y un apagón inexplicable que interrumpe la partida. Nuestra vida cotidiana, nosotros, frente a lo inexplicable. Lo extraño de la historia toma cuerpo en los gestos, las acciones de personas que comparten nuestros modos de hacer. Nuestra cultura.

La Nevada, como fenómeno disruptor, se empequeñece frente a la cotidianidad familiar del relato. Frente al reconocimiento inmediato entre las prácticas de los protagonistas y las de los lectores. Del mismo modo, la invasión poseerá una entidad ficcional similar a la del lugar donde se desarrolla, porque más allá de la trama, el verdadero argumento requiere de Buenos Aires como espacio, como apuesta ideológica tendiente a establecer un quiebre que nos obligue a construirnos épica y colectivamente. Buenos Aires narrada y la invasión se necesitan, porque ambas constituyen al sentido de la ficción. La propia ciudad arrasada, nuestros vecinos asesinados, nuestros recuerdos desdibujados son las marcas necesarias que brindan otros sentidos a lo fuera de lo común. Es nuestra imaginación la que está en juego, nuestra capacidad de pensarnos de otro modo en lugares y situaciones comunes.

Lo cotidiano irrumpe violentamente en la trama, pero principalmente golpea a los relatos épicos negados. Golpea desde la concepción como lugar posible de Buenos Aires, y de héroes a los argentinos. Héroes humanos, héroes colectivos y cercanos. Tan cercanos como la posibilidad de recrear acciones en pos de objetivos comunes. Tan negados como la épica colectiva en la literatura nacional. Épica apenas reconocible en historias lejanas, deshumanizadas, ajenas como una ciudad europea poblada de gauchos y cautivas. Extrañas como la mirada fascinada de un terrateniente frente al devenir exótico de sus peones.

Resulta difícil poder negar la importancia de los relatos épicos colectivos en la historia de las culturas. Negar sus cualidades míticas que refuerzan la exis-

tencia social. Negar su existencia o su inexistencia. Las formas sociales que los crean, y a través de las cuales representan los valores de cada grupo, nos remiten a sus condiciones de producción, a su previa existencia cultural y a sus proyecciones. Estas formas moldean percepciones y prácticas, sentidos comunitarios, valores colectivos. Manifestaciones culturales que expresan y explican posiciones y estrategias de autopercepción. Su negación o inexistencia, deben remitirnos a las prácticas sociales antecedentes. A los factores que cooperaron en la construcción de otros relatos que suplieran a éstos, o no. Pero al mismo tiempo, nos invitan a reflexionar sobre el sustrato ideológico que forja dichas prácticas narrativas. Prácticas que devienen en modos de ser, de pensarse.

Estas modalidades pueden hacer extraño lo cotidiano, sustrayendo al lector de toda proyección desde “su” lugar. Naturalizando la ausencia de sus ciudades, de sus prácticas, de su cultura en los grandes relatos. Ausencia que cobra otra entidad en el momento en que el lector se enfrenta a otros relatos que remiten a proyectos colectivos y prácticas ajenas. Podría decirse que la búsqueda de reconocimiento en el relato ajeno transforma la mirada del lector, estableciendo nuevos marcos de legitimidad entre aquellas historias y lugares que deben ser narrados y aquéllos que no. Articulando sentidos en torno a imposibles espaciales y colectivos.

Las barreras establecidas por la lejanía de la ubicación, lo extraño de las prácticas o la distancia temporal, tienden a diluirse en la búsqueda de reconocimiento. El relato ajeno es posible, y ante la inexistencia de construcciones propias, se facilita su adopción como legítima. De la misma manera, el “nosotros” inenarrable opera reforzando el sentido de extrañamiento sobre la propia cultura. Así, los lugares cotidianos son imposibles de ser concebidos desde la ficción y el sentido épico de las acciones colectivas del propio grupo es impensado. De allí los imposibles: el imposible espacial (Buenos Aires) y el héroe imposible. Procesos que transforman nuestras miradas convirtiendo en absurdo lo cotidiano y en ridícula toda acción en conjunto. La casi inexistencia de relatos épicos propios que tomen como marco a la ciudad de Buenos Aires nos obligan a reflexionar, por un lado, sobre la particularidad de los procesos de producción del género de ciencia ficción, y por otro, sobre los procesos creativos de la producción cultural nacional. Procesos creadores de relatos dónde la propia ciudad y la acción heroica emergen como extrañas para el lector.

Desde *El Eternauta* se rompe con la legitimidad espacial de los relatos existentes y se introduce a Buenos Aires como lugar posible de acción. De este modo Oesterheld fractura el sentido de lo legítimo en relación con los espacios utiliza-

dos por el género, creando una nueva noción de autonomía que se desarrollará a lo largo de la historia. Buenos Aires como espacio posible y sus sobrevivientes como sujetos indispensables para su liberación, son una muestra de ese desarrollo. Porque del mismo modo en que es pensada la ciudad lo son sus habitantes, y con ellos el sentido positivo de una lucha en conjunto frente al invasor. Lucha que en el argumento sólo es posible de dar colectivamente. Sólo es pensada de ese modo. Es la resistencia frente a la individuación, frente a la ausencia de relatos épicos colectivos. Conflicto que pareciera resumir proyectos disímiles, irreconciliables si se quiere; pero que al presentarse establece nuevos límites, invitando a proyectarnos más allá de las ausencias o de presagiadas derrotas.

Delante nuestro, hacia el centro, empezó a desplegarse la increíble fantasmagoría del hongo atómico. Buenos Aires... atomizado (...) El monumento a los españoles partido en dos... nada mejor para resumir la catástrofe.²²

²² *El Eternauta*, “Bomba atómica sobre el Congreso”, N° 9.

BIBLIOGRAFÍA

Ávila, Felipe Ricardo (2003), *Oesterheld y nuestras invasiones extraterrestres*. Buenos Aires: Rebrote.

Barthes, Roland (1999), *Mitologías*, México: Siglo XXI.

Di Giano, Roberto (2004), “Argentina: ejemplo de una degradación exitosa”, en Carlos Belvedere *et al.*, *Ensayos coléricos. Sociología, filosofía, arte*. Buenos Aires: El Ojo Furioso.

Lugones, Leopoldo (1992), *La Guerra Gaucha*. Buenos Aires: Losada.

Melo, Adrián y Raffin, Marcelo (2004), *Literatura y Sociedad*. Buenos Aires: mimeo.

Oesterheld, Héctor Germán y Solano López, Francisco (1993), *El Eternauta*. Buenos Aires: Record.

Oesterheld, Héctor Germán y Trigo, Gustavo (1998), *La Guerra de los Antartes*. Buenos Aires: Colihue—Colección Narrativa Dibujada.

Williams, Raymond (1980), *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

EL IMAGINARIO INSTITUCIONAL: UN ENTRAMADO COTIDANO

LUISA MARTA ARIAS
MÓNICA ALEJANDRA GÓMEZ

INTRODUCCIÓN

Con este trabajo intentamos acercarnos al análisis de la universidad, un objeto de investigación que puede enfocarse desde múltiples miradas teóricas y poniendo el acento en diversos aspectos. Al centrar nuestro estudio en esta institución, hemos realizado una primera elección epistemológica, priorizando el abordaje de las reglas no explícitas que determinan las prácticas de los actores dentro de la institución.

Quienes formamos parte de la universidad, nos encontramos presos en una trama de representaciones expresada en un imaginario institucional e individual que parece determinar nuestras prácticas. Somos testigos de que los desplazamientos de sentido que resultan de la actividad imaginaria pueden operar sosteniendo y favoreciendo la tarea, o por el contrario, convertirse en obstáculos para el desarrollo de alternativas superadoras.

Nos centramos para nuestro análisis en la Facultad de Ingeniería y Ciencias Económico-Sociales (F.I.C.E.S.) de la Universidad Nacional de San Luis, Argentina, que desarrolla sus actividades en la ciudad de Villa Mercedes, segunda ciudad en importancia de la provincia y distante 100 kilómetros de la sede central de la universidad, y ponemos el acento en su nacimiento y en el significado adjudicado a lo que en numerosos documentos se denomina la “gesta villamercedina” en aras de obtener estudios superiores para la ciudad.

Este encuadre nos permite develar cómo operan los sistemas cultural, simbólico e imaginario en la Institución F.I.C.E.S., remitiéndonos a su “historia” como una creación colectiva, con un elevado contenido simbólico que ha determinado las representaciones de sus actores.

El contexto histórico y social de la “gesta fundacional” es estudiado a partir de documentos que relatan las acciones de un grupo de villamercedinos que aspiraban a contar con una unidad académica de estudios superiores.

LA GESTA FUNDACIONAL. EL RELATO¹

En la década de 1920 empieza a manejarse la posibilidad de crear una universidad en la región cuyana. Quienes participan más activamente son las sociedades sanjuanina y mendocina. En ese momento “nace la idea de que San Luis puede ser sede de estudios universitarios”. Si bien no se participa activamente en las comisiones pro-universidad, “la discusión sobre la necesidad de poseer estudios universitarios se instala dentro de la provincia.”

En 1939 se funda la Universidad Nacional de Cuyo con sede en Mendoza y, a pesar de haber surgido como una propuesta regional, no se toman en cuenta los reclamos de San Juan y San Luis. Surgen entonces los primeros proyectos de contar con universidades propias en cada una de las provincias. La prensa de Villa Mercedes inició ya en aquellos años una campaña tendiente a movilizar no sólo al pueblo sino a los funcionarios de un gobierno local que no se hacía sentir en las esferas nacionales.

La tradición normalista de la provincia de San Luis, hizo que en la ciudad capital se pusiera en marcha el Instituto Pedagógico, que en el año 1946 se convertiría, por medio de un decreto firmado por Juan D. Perón, en Facultad de Ciencias de la Educación. En 1951 se crea la Escuela de Farmacia, que dependía de la Facultad de Ciencias Médicas con sede en Mendoza. “A partir de entonces, San Luis tenía satisfechas sus expectativas en el camino forjado como Universidad Nacional de Cuyo, en cambio Villa Mercedes, iniciaba el camino de exigir respuestas a una esperanza.”

En el año 1954 la Universidad Nacional de Cuyo comienza a analizar la posibilidad de crear una Facultad de Derecho. “Villa Mercedes entendió que esa era la oportunidad para hacer oír sus reclamos, y elevó su petición al rectorado argumentando que al transformarse en sede de una Facultad de Derecho se cumplirían las promesas que se habían diluido en el tiempo.”

Los medios periodísticos de Villa Mercedes continuaban jugando un papel fundamental al momento de instalar la idea sobre la necesidad de contar con una sede de estudios superiores. En el país se vivía un clima tenso que culminó en

¹ El relato de las acciones que dieron lugar a la representación de “gesta fundadora” es un acotadísimo resumen de la Tesis de Licenciatura en Historia “La Universidad Nacional de San Luis. Una visión desde los sueños y utopías de un pueblo” (2004), realizada por el Lic. Ricardo Miranda, docente de nuestra facultad, quien solidariamente nos la facilitó para sustentar nuestro análisis. Las líneas entrecomilladas son citas textuales de ese trabajo.

la Revolución Libertadora, la creación de nuevas universidades o expansión de las existentes se vieron acotadas. Villa Mercedes, nuevamente, quedó relegada en sus aspiraciones.

El 2 de octubre de 1959 se presentó en el Consejo Deliberante de Villa Mercedes (H.C.D.) un pedido concreto a la Universidad Nacional de Cuyo sobre la necesidad de contar con una casa de estudios universitarios en la ciudad, creándose una Comisión Especial de Concejales para que realizara las gestiones, necesarias tendientes a obtener la instalación en Mercedes de una Escuela o Facultad de Veterinaria dependiente de la Universidad Nacional de Cuyo.

Para poner en marcha este pedido se resolvió convocar a la participación de toda la ciudadanía. Como resultado de ello, el 8 de junio de 1960 finalmente se realizó una importante asamblea, en la que se encontraban presentes autoridades políticas municipales, de instituciones educativas, representantes de la Sociedad Rural y del INTA (Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria) y numeroso público. En esa reunión se conformaron dos comisiones: una general de trabajo muy ampliamente constituida, y otra ejecutiva, responsable de señalar las estrategias, las líneas de acción y de asumir la representación de este movimiento. Así se constituye la Primera Comisión Pro Universidad en la Ciudad de Villa Mercedes.

Tras entrevistarse con el Rector de la U.N. de Cuyo, y ante un pedido de éste acerca de la necesidad de saber qué ofrecían el Municipio y/o el Gobierno, los miembros de la Comisión asistieron a una sesión ordinaria del H.C.D. para solicitar la colaboración del Municipio. Se dispone entonces la donación de un predio para el funcionamiento de la Facultad de Veterinaria (lugar donde actualmente funciona el Departamento de Ciencias Agropecuarias). Pese a ello, el Rectorado de la U.N. de Cuyo no brinda respuestas.

En el año 1965 aparece una nueva propuesta, que es fundar la Universidad Provincial, o bien, de Villa Mercedes. Esto se discute en el H.C.D. y la H. Legislatura Provincial, exigiendo al poder ejecutivo la sanción definitiva de un Proyecto de Ley que dispusiera la creación de la Facultad Regional de Ciencias y Estudios Técnicos Especializados con asiento permanente en la ciudad de Villa Mercedes con orientación formativa universitaria en Ciencias Agronómicas, Ciencias Veterinarias y Formación Superior Técnica y de Investigación Especializada para las industrias frigoríficas madres y subsidiarias. Nuevamente el proyecto no prosperó y en 1969 el movimiento adquiere un nuevo impulso. Comienzan de nuevo los petitorios y presiones desde el gobernador de la Provincia al Rectorado de la Universidad Nacional de Cuyo. Al mismo tiempo, atento a la existencia de

estudios de nivel terciario (Servicio Social) y universitario (la Escuela Superior de Letras dependiente de la Universidad Católica de Cuyo), se conforma una nueva Comisión Pro Estudios Universitarios en Villa Mercedes, contando entre sus integrantes con miembros de la Primera Comisión.

Esta comisión, además de promover acciones tendientes a consolidar los estudios en Literatura y Castellano, reflota la idea histórica de los villamercedinos de una Facultad de Agronomía y Veterinaria, e intenta insertarla en la Universidad Católica de Cuyo. Luego de varios proyectos la propuesta se muestra como inviable.

A partir de ese estado de situación y dentro del contexto de los reclamos provinciales, la Cámara Junior de Villa Mercedes decide encabezar en 1969 la movilización que comienza en esta década, organizando una serie de asambleas populares y reuniones con las fuerzas vivas de la ciudad para insistir en la necesidad de una Facultad en Villa Mercedes.

Paralelamente el Centro de Estudios de Desarrollo Integral, conformado por comerciantes, profesionales del medio y un grupo de alumnos de secundario, emprendía también acciones directas en este sentido, enviando telegramas dirigidos a todos los niveles de decisión política, municipal, provincial y nacional.

En ese contexto y aprovechando una visita del Presidente Onganía a la ciudad de Rufino, se organiza un viaje de un grupo de 30 estudiantes con el fin de presentarle un petitorio y tratar de entrevistarse con él. Si bien no se les concedió la entrevista por razones de protocolo, les fue recibido el petitorio. Ésta fue una significativa expresión del pueblo villamercedino que se movilizó fuera de la ciudad con el apoyo económico de toda la comunidad. Este movimiento se vio reforzado por una multitudinaria marcha de antorchas por las principales calles de la ciudad.

Ante el reiterado desinterés de la Universidad de Cuyo se comenzó a evaluar la posibilidad de obtener respuestas a partir de otros centros universitarios, el de la Universidad de la Región Pampeana, a crearse, y Río IV, que surgía como una nueva alternativa.

En ese momento también aparece por primera vez la posibilidad de solicitar estudios en Ciencias Económicas. Esto último ampliaba el panorama, ya que se rompía con la tradición de un pensamiento vinculado a la tierra como única opción. Al mismo tiempo se gestiona la nacionalización del título de Asistente Social, lo cual se logra a finales de ese año.

En el año 1971 el Presidente Lanusse creaba las Universidades Nacionales de Río IV, Comahue, Lomas de Zamora y San Juan. Estos gestos del gobierno nacional fueron vistos como incentivo por el intendente municipal local, quien planteó

este tema como asunto de gobierno y convocó a todas las personas que trabajaban o lo habían hecho por estudios universitarios para conformar una comisión oficial con el fin de gestionar la creación de una facultad dependiente de la Universidad de Río IV. La nueva Comisión Pro-Facultad inicia un proceso de concientización sobre la ciudadanía centrando sus esfuerzos en captar la atención de Río IV, desde donde se prometió estudiar una propuesta para Villa Mercedes.

El 18 de agosto de 1971 visita la ciudad el rector organizador de la Universidad de Río IV, se lo recibe con la ciudad paralizada en sus actividades cotidianas. Una multitud motorizada en autos y bicicletas lo espera en el acceso a la ciudad, mientras en la Plaza San Martín, frente a la Municipalidad desbordaba de gente, los hechos eran transmitidos en directo por el canal de televisión local, un periodista a bordo de un avión CESNA seguía la caravana e informaba a la concurrencia que estaba en la plaza. La transmisión duró alrededor de tres o cuatro horas.

En el año 1972 se inician acciones desde el Instituto de Cambio e Investigación Social (ICIS) que proponía formar parte de la Universidad del Centro (de carácter privado). Esta iniciativa llevó a ciertos cuestionamientos públicos contra el ICIS por su intención de instalar una Universidad Privada, aunque la propuesta no contemplaba el arancel sino la subvención total por parte de la provincia y el municipio.

Hubo una reacción de la Comisión Pro-Facultad en una reunión que se mantuvo con el intendente, el ministro y autoridades de la Universidad del Centro, en la cual se reafirmó el mandato de la asamblea: gestionar la presencia de una Universidad Nacional, de ser posible Río IV. Después de esta reacción se convoca una nueva Asamblea Popular, para que sea la propia ciudadanía la que defina. En esa convocatoria, además del ICIS, participaron todos los delegados institucionales acreditados en el movimiento, y se decidió reiterar el pedido a la Universidad Nacional de Cuyo, aunque continuando las gestiones frente a la Universidad Nacional de Río IV. Esto último produce una ruptura entre la comisión pro facultad y la gente del ICIS, quienes insisten en la creación de las 2 carreras, la de agronomía y ciencias económicas, solicitando que se incorpore en el presupuesto provincial una partida destinada a sostener estas carreras propuestas para Mercedes. Ante estos dos frentes abiertos, la gobernación reclama urgente una definición desde Río IV.

El informe que prepara Río IV descarta la incorporación de Villa Mercedes a su unidad académica y proponen que se analice la creación de la Universidad Nacional de San Luis, coincidente con el pensamiento del ejecutivo nacional, sobre crear universidades que respondan a la diversidad regional. Ello implicaría un desmembramiento de Cuyo, dejando a la Universidad de San Luis las carreras

de ciencias básicas y en la ciudad de Villa Mercedes los ciclos de especialización directamente vinculados a los requerimientos socio-económicos de la región.

Como consecuencia de este informe y ante la visita a la Provincia del Ministro de Educación de la Nación, el intendente plantea la necesidad de definir una nueva estrategia. De nuevo la Comisión Pro Facultad acerca los antecedentes y el pedido formal de generar estudios universitarios en Villa Mercedes.

El trabajo sistematizado y encuadrado de esta comisión fue entregado por el gobierno de San Luis a Presidencia de Nación, que aceptó y aprobó el estudio de Pre-Factibilidad y ordenó que el Ministerio de Educación elaborara un proyecto definitivo en San Luis. Para tal fin se convocó a representantes de la Comisión Pro Universidad Nacional de San Luis y la de Villa Mercedes, autoridades de la Provincia, del Consejo de Rectores y del Ministerio de Educación de Nación a conformar una Comisión Especial que elaboraría el proyecto definitivo.

Lo que preocupaba a los mercedinos era que no se conocía cuales serían las facultades que la futura universidad crearía en esta ciudad. Por lo tanto, la Comisión Pro-Facultad de Villa Mercedes reclama incluir en la elaboración final del proyecto definitivo "*consideraciones generales acerca de las carreras universitarias en Villa Mercedes*". La oferta académica debería responder a las ciencias tecnológicas, ciencias sociales y administrativas, de formación y conducción política y a un instituto de investigaciones interdisciplinarias.

El proyecto final lo presenta el Gobernador de la Provincia el 27 de febrero de 1973 junto a autoridades de educación y miembros de la Comisión Pro-Facultad de Villa Mercedes. La decisión quedaba en manos del Presidente Lanusse.

Además se promulgaba una carta intención del gobierno provincial para la cesión de un inmueble en el que funcionaba el Hospital San Roque en la ciudad de Villa Mercedes, la cesión de 80 hectáreas en cercanías de Villa Mercedes para el campo experimental del Departamento de Tecnología Agropecuaria y un aporte financiero que implicaba un 3% sobre las ganancias de loterías y casinos para atender los Centros e Institutos Experimentales y los Servicios Sociales.

Teniendo en cuenta la nueva instancia política que se aproximaba (retorno a la democracia con elecciones presidenciales), y conociendo la propuesta de reorganización académica planteada por la Universidad de Cuyo, se consideró pertinente viajar a la Capital Federal con el propósito de entrevistarse con el presidente. Ésta fue conocida como la "Marcha sobre la Capital Federal". En ómnibus de línea partió una delegación numerosa con representantes de instituciones de base que en su momento integraban la Comisión Pro-Facultad. Los manifestantes se concen-

traron en la Plaza de Mayo con carteles que expresaban “Universidad Nacional de San Luis”, y repartían volantes explicativos a quienes circulaban por el lugar, pero no fueron recibidos por el presidente. Aunque aprovecharon el viaje para hablar con militares, autoridades del Ministerio del Interior y fundamentalmente con el Dr. Taquini de Coordinación Universitaria del Ministerio de Educación, quienes ratificaron que se firmaría el decreto fundacional.

Como último acto de gobierno y cerrando su gestión, el presidente Lanusse entrega al Jefe del Gobierno Puntano la copia del decreto por el cual se creaba la Universidad Nacional de San Luis. Enterada de la noticia, la comunidad de Villa Mercedes salió a manifestar su alegría, con numerosos oradores que reseñaron las acciones del pueblo de Villa Mercedes para este logro. El 10 de mayo de 1973 el Dr. Malek como Ministro de Cultura y Educación, elevó los fundamentos y encuadres jurídicos del pedido concreto de creación. Villa Mercedes se engalanó con símbolos patrios y desde la Intendencia se decretó asueto para realizar una gran movilización.

La Universidad Nacional de San Luis había nacido, y con ella se concretaba el sueño de contar con estudios universitarios en Villa Mercedes.

LA TRAMA INSTITUCIONAL

La importancia de la gesta fundacional surge de su implicación en el entramado cotidiano de la institución. Para elucidar cómo ha operado impregnando las representaciones y las prácticas, partimos del desarrollo teórico de Eugene Enriquez (2002), que en su búsqueda vehemente de “la institución” nos la presenta como “...esa formación cultural que nos sirve de marco externo, pero a la vez de contención interna, difícil de aprehender, encubierta en los vestidos de la ideología y coloreada por las construcciones fantasmáticas que tiñen el imaginario”.²

Concebida así, la institución puede comprenderse como un sistema cultural, simbólico e imaginario.

SISTEMA CULTURAL

Toda institución conlleva una estructura de valores y de normas, una manera de pensar, un modo de aprehensión del mundo que orienta la conducta de sus diversos actores.

² Lidia Fernández, en el prólogo del libro *La Institución y las organizaciones en la educación y la formación* (Enriquez, 2002).

Creemos que en el campo universitario las condiciones estructurales determinan las representaciones de los actores según la posición que ocupen en dicho campo —que es variable y está impregnada de intereses—, y conforman sus *habitus*, incorporándose a lo largo de la historia de cada sujeto y provocando la interiorización de la estructura social (Bourdieu, 1984).

Ello se observa en la asignación de roles, conductas más o menos estabilizadas, hábitos de pensamiento y acción. Al conformar un proceso de formación y socialización de los diferentes actores se definen los “buenos” comportamientos y ello juega un rol en el reclutamiento o exclusión de los miembros de la institución.

En el caso de análisis, la “gesta fundacional” tiñó las representaciones acerca de los “buenos” comportamientos que deben desplegar los actores para seguir perteneciendo a la institución, en coherencia con los valores establecidos. Los miembros de la institución no pueden dejar de reconocer la importancia del movimiento fundacional y en consecuencia deben mantener una constante “deuda” con la comunidad que la gestó.

Se manifiesta así un dispositivo institucional que refuerza lo instituido, determinando las líneas de enunciación y visibilidad (Guyot, 1992). Esto puede comprobarse a partir del análisis de los discursos enunciados por las autoridades de la Facultad (al menos en los últimos 15 años) y los constantes agradecimientos a la comunidad villamercedina, objetivados incluso en placas recordatorias, como un intento de saldar la deuda interna con los “padres de la institución”.

SISTEMA SIMBÓLICO

Para Bourdieu “...los símbolos son los instrumentos por excelencia de la ‘integración social’: en cuanto instrumentos de conocimiento y de comunicación” (2000: 67). En toda institución se vislumbra “...una ley organizadora de los intercambios que define el tipo de lenguaje que se pueda usar y el tipo de relación que podamos tener unos y otros que termina definiendo su identidad” (Enriquez, 2002: 76).

La institución no puede vivir sin engendrar un conjunto de mitos unificadores, sin instituir ritos de iniciación, de pasaje y de realización; sin darse héroes tutores. Todo ello tiene por función sedimentar la acción de sus miembros, servir como sistema de legitimación y dar una significación a sus prácticas.

Para elucidar el papel de lo simbólico nos centramos en el rol que cumple el mito en la institución como orden legitimador de su existencia (Enriquez, 1992). La carga mítica de la institución analizada es fundamental para comprender el

posterior anclaje del relato fundacional en el imaginario institucional.³ “No hay sociedad sin discurso inaugural y sin transmisión infinita de ese discurso” (Enriquez, 1992: 19). El mito se conforma así como palabra y sistema conceptual.

El relato de la “gesta fundacional” de la Universidad Nacional de San Luis, que presenta como su principal impulsora a la ciudadanía de Villa Mercedes, ha actuado de las dos maneras expuestas por Enriquez:

- a) *En un modo afectivo*: sin duda la narración de lo actuado ha provocado una identificación con los protagonistas, contribuyendo a la construcción comunitaria y favoreciendo la creación de un lazo social “fundado en la admiración, la consideración y el amor” (Enriquez, 1992: 20).
- b) *En una manera intelectual*: la actitud “heroica” de los villamercedinos generó un conjunto de representaciones que ha constituido en gran parte el “modo de aprehensión de su existencia en el seno del mundo y que le permite articular y jerarquizar los diferentes elementos de lo real” (*Idem.*).

Cuando lo que triunfa es el *logos*, el mito se esfuma. La verdadera fuerza de estas representaciones reside en la ausencia de debate y de cuestionamiento, sólo cuando está encarnada desde lo afectivo tiende a imponerse a las conciencias y al inconciente. Es por ello que los mitos se usan y se los hace respetar, “vivir en el mito es vivir sin rebelarse”, aceptar la ley de los ancestros (Enriquez, 1992: 21).

Esta “utilidad” del mito se patentiza, en el caso que nos ocupa, en cada ocasión en la que se proponen cambios a los valores establecidos. Se intenta actualizarlo para recuperar su fuerza unificadora, eliminando el desorden, la innovación, la rebeldía. Cada 10 de mayo, aniversario de la creación de la Universidad Nacional de San Luis, en los actos de conmemoración que se realizan en la sede Villa Mercedes, se apela al relato mítico, los discursos de las autoridades recuerdan la “gesta villamercedina”, se invita a los miembros de la Comisión Pro-Facultad, que aún viven, o a sus familiares. Cada año se renueva de esta manera el mandato fundacional.

Esta presencia “viva” del mito está claramente objetivada (hecha cosas, diría Pierre Bourdieu) en el espacio institucional en el cual desarrollamos nuestras actividades. En las paredes del Hall Central de nuestra facultad, donde se encuentran las oficinas de las principales autoridades (Decano, Secretarios, sala de Consejo Directivo), es posible observar dos placas en las cuales la comunidad universitaria de Villa Mercedes brinda reconocimiento a lo actuado por los integrantes de la Comisión Pro-Facultad. En esas mismas paredes se muestran grandes fotogra-

³ Este anclaje ha sido trabajado en profundidad en Arias, L. y Gómez, M. (2005).

fías de una de las movilizaciones realizadas por el pueblo villamercedino. El mito toma la apariencia del *logos* y se inserta así en la trama de nuestra cotidianidad respondiendo a la necesidad de sostén y reforzando la cohesión grupal.

La fuerza histórica del movimiento villamercedino funciona como momento instituyente (Loureau, 1987) que otorga legitimidad al devenir institucional y que es utilizado como argumento para reivindicar y dar nueva vida a la acción heroica.

SISTEMA IMAGINARIO

Los sistemas simbólico y cultural tendrían dificultades de establecerse si no se cuenta con un sistema imaginario (Enriquez, 1992). Al pertenecer a una institución tenemos una representación de lo que ella es, tenemos ideas, prejuicios, estereotipos. La institución envía además una serie de imágenes que impregnan a sus miembros incidiendo de manera directa en sus comportamientos.

De este modo la institución tiene la opción de conformar un imaginario ilusorio en el sentido de responder a los deseos, fantasmas y demandas de sus miembros, quienes se ven amenazados por los que tienden a impedir su misión, expresándose como institución protectora y poderosa, y ocupando la totalidad del espacio psíquico de los actores que la conforman. La tendencia a desarrollar este tipo de imaginario se evidencia en la gran carga mítica de la “gesta fundacional”, que cumple la función de asegurar la continuidad de lo producido por la institución, reproduciendo su función conservadora por excelencia.

Además la institución debería permitir que sus miembros desarrollen un imaginario motor, que implique una actitud creadora sin sentirse constreñidos por normas imperativas. Este particular aspecto otorga un triple sentido: valorar la diferencia, promover las utopías y prácticas sociales innovadoras y crear la ruptura en el lenguaje y los hechos. Si se mantiene la idea de “vivir en el mito” y se actualiza constantemente su mandato, se está limitando a sus miembros para desarrollar alternativas que permitan modificar la representación basada en la deuda con la comunidad y su mantenimiento en el discurso y las acciones cotidianas.

Esta tendencia a desarrollar el imaginario ilusorio es una práctica de la cotidianidad institucional en tanto es el fundamento de la cohesión grupal que necesita el imaginario motor para desplegarse.

El problema surge cuando el imaginario ilusorio atrapa a sus miembros en ese entramado cotidiano, obstaculizando la expresión de la actividad reflexiva que propicia el desenvolvimiento del imaginario motor.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Recurrir a fuentes de datos sobre el origen de nuestra facultad y valernos de los registros discursivos y de las acciones que permanecen como rasgos de la vida cotidiana, impregnando la cultura institucional, nos ha permitido develar el sentido de las representaciones expresadas en el imaginario institucional, de las significaciones y las funciones simbólicas. También ha contribuido a poner en evidencia los fenómenos de poder y sus dimensiones políticas, sobre las que se apoyan las representaciones científicas y sociales de los sujetos colectivos.

Analizar la actividad imaginaria nos resultó esencial para conocer cómo las diferentes tendencias posibilitan el juego de la continuidad y la ruptura, de la conservación o la transformación del espacio institucional. Reconocimos también la homología entre el sistema imaginario y aquello que Loureau denomina instituyente y que es "...buscado y reconocido como la potencia organizante, el reino de los imaginarios sociales individuales de lo nuevo, lo diferente, lo deseado, una intención de hacer en pro de la transformación" (Garay, 2000: 17).

Creemos que lo mítico en una institución refuerza los lazos y brinda firmeza a la urdimbre identitaria, pero corremos el riesgo de quedar apresados en sus redes sin poder dar forma a una nueva trama, que nos permita desprendernos del mandato fundacional y conducir creativamente nuestras prácticas y nuestra vida cotidiana. Sin embargo estamos convencidas que, como resultado de nuestras acciones, estos movimientos son posibles, porque si bien cada trama institucional permite mayores o menores movimientos, es más o menos flexible, deja para las innovaciones espacios más o menos amplios, lo que a primera vista aparece como un edificio, en la práctica funciona como un tejido que resulta del entrelazamiento de distintas variables, individuales, organizacionales y sociales.

Exigimos pensar en las prácticas y actos de cada actor que sobrevienen en relación con un estado preexistente, y reconocer la "implicación del sujeto" para que recupere un lugar especial en nuestra investigación, ya que como dice Ardoino (1987) esa implicación es a la vez sesgo y factor relativizador de conocimiento. Reivindicamos el sentimiento de potencialidad de los actores que se consideran capaces de operar las transformaciones desde sí, y con los otros, como únicos protagonistas productores de nuevas realidades, más plenas, más libres, más justas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abric, J.C. (comp.) (2001), *Prácticas sociales y representaciones*. México: Coyoacán.
- Ardoino, Jaques *et al.* (1987), *La intervención institucional*. México: Plaza y Janés.
- Arias, Germán *et al.* (1995), *Crónicas de la Vida Universitaria en San Luis*. San Luis: Universitaria San Luis.
- Arias, L y Gomez, M. (2005), *¿La hermanita pobre de la U.N.S.L.? Una representación compartida*. Ponencia presentada al 3º Encuentro de Investigadores de Ciencias Sociales de la Región Centro Oeste. San Juan. Mayo de 2005.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo.
- (2000), *Cuestiones de Sociología*. Madrid: Istmo.
- (2004), *Discursos de los Decanos de la F.I.C.E.S. Años 1993/2004*. Villa Mercedes, San Luis.
- Enriquez, Eugene (1992), *L'Organisation en analyse*. France: Presse Universitarire.
- (2002), *La institución y las organizaciones en la educación y la formación*. Ed. Novedades Educativas. Buenos Aires: U.B.A.
- Fernandez, Lidia (2001), *El análisis de lo institucional en la escuela. Notas teóricas*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, Michel (1980), *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- (1983), *El Discurso del Poder* Presentación y selección de textos por Oscar Terán. México: Folios.
- Frigerio, Graciela *et al.* (comp.) (2000), *Políticas, instituciones y actores en educación*. Buenos Aires: Novedades Educativas.

Garay, Lucia (2000), *Algunos conceptos para analizar instituciones educativas*. Córdoba: C.I.F.F.H. de la U.N.C.

Guyot, Violeta *et al.* (1992), *Poder saber la educación. De la teoría educativa a las prácticas docentes*. Buenos Aires: Lugar.

Informe De Autoevaluacion (1997). San Luis: Universidad Nacional de San Luis.

Kaminsky, Gregorio (1994), *Dispositivos institucionales. Democracia y autoritarismo en los problemas institucionales*. Buenos Aires: Lugar.

Loureau, René (1987), *El Análisis Institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.

Miranda, Ricardo Ulises (2004), *La Universidad Nacional de San Luis. Una visión desde los sueños y utopías de un pueblo*. Universidad Nacional de Catamarca. Facultad de Humanidades. Tesis de Licenciatura en Historia.

Nota del Decano de la F.I.C.E.S. al Rector de la U.N.S.L. 01 de abril de 2005 Ref.: Traslado edificio al Campus Universitario.

EPÍLOGO

**FRONTERAS DEL IMAGINARIO:
CONCATENACIONES Y BIFURCACIONES
LATINOAMERICANAS**

ALAIN BASAIL RODRÍGUEZ

Un mundo de contrahechos
se esparce en la cartulina,
bordado con punta fina
como los pelos del pecho.
País en que los deshechos
son amados todavía,
es la comarca sombría
donde la luz se perdona,
porque allí van las personas
del sueño a la poesía.

Del sueño a la poesía
Silvio Rodríguez

En el colofón de este libro sólo se pretende compartir con los lectores una ojeada a sus riquísimas contribuciones. Ojeada que no pretende un cierre de sentidos con una lectura concluyente, sino revelar cuánto se abre el espectro de temas y experiencias estéticas, éticas y antropológicas, suscitadas por la cuestión de los imaginarios en el contexto latinoamericano. Por tanto, este epílogo adquiere sentido a través de dos movimientos: uno, sobre los imaginarios mismos como problema teórico y, otro, sobre sus múltiples concreciones espaciales y temporales en Latinoamérica —ella misma en sí un imaginario— en relación con y en medio de los flujos culturales mundiales. El primero habla de concatenaciones, mientras que el segundo, de bifurcaciones.

Los textos reunidos en este volumen apuntan, en su diversidad, una serie de claves valiosas para pensar las fuentes del imago mundi, las lógicas simbólicas de la vida social y los elementos constitutivos de las estrategias discursivas que reaparecen en diferentes contextos y en distintos momentos históricos. Sin duda, los imaginarios ofrecen pautas para interpretar el pasado, significar el presente y proyectar el futuro. Su estudio permite constatar referentes y huellas que,

yendo más allá de las fronteras físicas o naturales, tienden puentes significativos en realidades espacio-temporales de muy larga duración. La historia como campo de lucha y escena cultural de complejas y asimétricas relaciones de poder es re-construida por los hombres mediante un corpus de narraciones, discursos, relatos, cosmovisiones, mitos e, incluso, documentos constitucionales a través de los cuales se da cuenta ejemplarmente de coyunturas históricas particulares y, también, de gravitaciones estructurales de profundo peso histórico.

Los casos concretos, los fenómenos y procesos interpretados en cada texto configuran un espacio imagético heterogéneo, complejo y dinámico entre el Aquí – Ahora, el Allá – Ayer y el Acullá – Mañana. Ellos permiten enunciar proposiciones teóricas en torno al papel de los imaginarios como dadores de sentido a la realidad social, así como a la propia formación y transformación de imágenes, poemas, mitos, símbolos, códigos y signos. El reino de las formas simbólicas, en tanto expresiones de la relación del hombre con el espacio habitado en su interrelación con otros hombres y con la naturaleza, adquiere una autonomía decisiva en la institucionalización de ciertas realidades socialmente plausibles y los procesos de vida real. En este sentido, Juan Luis Pintos (1995) define al imaginario como esquemas sociales construidos para percibir como real lo que se considera realidad en cada sistema social, explicarlo e intervenir. A su potencialidad para regir los sistemas de identificación e integración social, atribuye su capacidad para estructurar la experiencia social, configurar comportamientos e imágenes “reales” y actuar en el campo de la plausibilidad o de la comprensión generalizada de la fuerza de las legitimaciones.

El imaginario social como representación y modelo ordenador de la acción social se desenvuelve en tanto una especie de horizonte histórico delimitador de territorios y fronteras de la geografía humana y mítica, abierto a la recreación de formas y contenidos en el tiempo. Generalmente asociado a una tradición cultural, opera en su interrelación con otros imaginarios y marca sus diferencias, las fronteras del imaginario. Se trata de relaciones entre comunidades de sentidos (Baczko, 1987) constituidas por grupos que se apropian positiva o negativamente de una serie de códigos y símbolos compartidos en el imaginario para situarse en el mundo, la sociedad y la historia. Esa profunda ambigüedad de la imagen como elemento bivalente y fuente de monstruosidad o belleza, errores o ilusiones, plantea una continuidad de la estética con la ética, una invitación a la conquista, el rechazo o la asimilación de trayectorias simbólicas repletas de sentidos, sensorialidades e implicaciones recíprocas entre conocimiento y realidad.

Si todo entendimiento entre un colectivo humano define (y es definido por) la manera de imaginar su vida social, la inquietud por conocer la cristalización y concreción de su pensamiento en una realidad social específica, supone un programa de sociología del conocimiento interesado en la formación de una visión del mundo específica en relación con los elementos sociales presentes. Es decir, en analizar la relación entre pensamiento y existencia, representaciones y grupos en las situaciones típicas en las cuales afloran y están insertos. Comprender el completo significado de cualquier fenómeno cultural, es ir más allá y abarcar el estudio de las circunstancias sociales de los procesos sociales y las estructuras con las cuales está genéticamente conectado, así como los patrones de la vida intelectual, incluyendo los modos o estilos culturales de conocer, sus manifestaciones. Las ideas son engendradas y cultivadas en la interacción social y sus contenidos concretos expresan la imagen de la realidad social de quienes las viven. Entonces, se pueden indagar las variables favorecedoras y obstaculizadoras de la construcción y emergencia del conocimiento, sus orígenes y contenidos, considerando que este conocimiento es a la vez causa y efecto de lo social (Lamo de Espinosa *et al.*, 1994).

Lidia Girola argumentó la fundación del Imaginario Social Moderno sobre una fuerte distinción entre Occidente y los Otros. De hecho la articulación y la contradicción entre matrices culturales y procesos de modernización concretos trazan un haz de dimensiones dinámicas conducentes a formas diferenciadas de acceso a la modernidad, siempre: múltiples, alternativas y subalternas. La heterodoxia particular, más que un canon civilizatorio universal, ha llevado a una visión de la vida más maravillosa que real en América latina. La literatura ha dado fe de ello celebrándolo con grandes valores. Sin embargo, una visión crítica centrada en recuperar lo particular-universal en el continente debe, además, profundizar en las singularidades propias o internas al considerar los diferentes accesos a la modernidad que conllevan multiplicidad y alternatividad. La confluencia de ideales, proyectos y fines modernos con sus usos y consecuencias sociales no esperadas han conformado la organización social, las formas de sociabilidad, los estilos de ser, vivir, existir, convivir, esperar y sentir en común. En este entender Girola habla del Imaginario Social Moderno como un conocimiento implícito y común, una imaginación de la existencia, de la convivencia, de las expectativas normativas; es decir, de una economía moral, afectiva y, como diría R. Williams, de estructuras de sentimiento compartidas.

Las dinámicas de las sociedades locales y sus propios procesos de cambio hablan de procesos de diferenciación, de relaciones espacio-temporales múlti-

ples y variadas que rompen con cualquier pretensión de homogeneidad o univocidad en las percepciones tenidas sobre los mismos. Tal relación de exterioridad y diferenciación rompe con la normalidad o las aparentes raíces próximas, y abre la heteronimia de las palabras a múltiples mundos imaginados (Appadurai, 2001), es decir, a los múltiples mundos imaginarios constituidos por las imágenes recíprocas y complementarias de personas y grupos diversos históricamente situados en todo el planeta y, en particular, en Latinoamérica.

La relación entre espacios y poéticas no sólo nos remite a las impresiones, los límites de la capacidad imaginativa y la definición de espacios específicos, sino al incesante intercambio existente en el nivel del imaginario entre las pulsiones subjetivas y las asimilaciones e intimaciones objetivas emanadas del medio cósmico y social (Durand, 2004: 43). El movimiento de la identidad social virtual a la identidad social real se configura a partir de la transformación creativa de una materia prima imagética repleta de planos oníricos y poéticos según la lógica de desarrollo de las imágenes del mundo que restringe los patrones de normalidad, sin sujetarse necesariamente a los imperativos del poder. La autonomía y la reflexividad del modo de la creencia posibilitan la cohabitación de imaginarios como productos sincréticos, históricos y dinámicos.

Sin duda, la constante reconsideración de los espacios de clasificación simbólica dentro de los cuales se despliega el devenir histórico, tiene en la imagen de futuro una de sus ideas fuerza motoras. El futuro, como verdadera posibilidad, se visualiza por varios ensayos de este libro en su asociación con la idea de desarrollo y los procesos de modernización. En estos textos se exponen las consecuencias de la reificación de estas palabras al encarcelar sus significados, cegar su uso en el discurso, el pensamiento y la práctica humana. Por ejemplo, la idea de desarrollo, tan arraigada en el sentido común y la práctica cotidiana, es una idea fuerza “científicamente fundada”. Según Diniz Ribeiro, la idea de desarrollo dominante constituye una representación mitificada y mitificadora del proceso social. Esa idea de desarrollo es parte fundamental de una ideología que actualmente trasciende toda realidad social y ejerce eficazmente todos sus efectos de dominación como promesa de occidentalización. Diniz Ribeiro demostró que el desarrollo en tanto desplazamiento hacia el futuro y valor de una realidad tangible ha sido una llave para el conformismo y la justificación de políticas, en la medida en que lleva implícita la idea de continuidad y restauración del orden. Como Girola, interpretó la occidentalidad en tanto parte del imaginario latinoamericano en cuanto condición civilizatoria dudosa, negada, particular y vivida como una herencia familiar, colonial o educativa.

También con su mente puesta en perspectiva en el escenario político brasileño, Miriam Lomeiro reflexionó sobre los orígenes intelectuales e históricos de la teoría de la modernización y criticó sus impregnaciones ideológicas y míticas como construcción de los procesos de cambio. Subrayó la continuidad de la agenda de la modernización esbozada por T. Parsons en el contexto posterior a la II Guerra Mundial, con la globalización del modelo neoliberal que ha desatado las fuerzas del mercado como vía para continuar la expansión capitalista.

En este mismo sentido polémico sobre las ideas fuerza que prometen alcanzar el futuro, Sirlei Aparecida Silveira emprendió una sugerente discusión sobre la geografía mítica durante la conquista y colonización de Suramérica. Argumentó como los mitos se americanizan y renombran en tanto utopías descubridoras a través del ejemplo del Oro-El Dorado, la ciudad del sueño moderno y las sensaciones de conquista y ocupación. La geografía fantástica es dinámica en la medida en que las fronteras del reino soñado se convierten en “misterios hechizados” y el Oro-Horizonte es utilizado para agrandar y despistar al conquistador hasta obligarlo a moverse constantemente en la búsqueda del prodigio o botín codiciado.

Diniz Ribeiro, Miriam Lomeiro y Aparecida Silveira hablan de las parábolas riesgosas del “delirio desarrollista”, del “delirio neoliberal” de los modernizadores y del “delirio áureo” de los fundadores, respectivamente. Sin duda, se refieren a mezclas complejas de cargas semánticas, plusvalías y violencias simbólicas importantes para pensar la dinámica de los mitos foráneos, su americanización, a partir de la actualización de las agendas modernizadoras hasta ganar natural materialidad y fuerza asegurada para “la solución” de los problemas del desarrollo a través de la acción sociopolítica con toda sus polisemias.

En sociedades multiétnicas y multiculturales como las latinoamericanas, la complejidad de las construcciones espaciotemporales obliga a considerar dimensiones múltiples que muestren las fugas y anclajes de la memoria histórica, las representaciones comunes, las prácticas culturales como las fiestas y rituales, así como de la propia cultura política. De hecho, varios ensayos desnudan la cultura política latinoamericana para descubrir las formas simbólicas legitimantes de un sistema de dominación. Examinan sus referentes institucionales y normativos, algunas narrativas nacionalistas y prácticas discursivas como estrategias de dominación y legitimación política. Las narrativas fundacionales o fundantes tanto nacionalistas como globalistas son dibujadas en los contextos geopolíticos de la Nación-Estado y de la globalización. En medio de los totalitarismos mercantil o mediático, el trazado de los flujos culturales no es a partir de una disyunción

sino de bifurcaciones que explican los vínculos desterritorializados entre lo imaginario y la vida social. Por ello, Baeza no parte de fronteras entre los diferentes paisajes esbozados por Appadurai (2001), ni de fronteras entre las mentes occidentales y latinoamericanas, sino de la institucionalización diferenciada de realidades y estructuras que pasan a ser plausibles para y en la construcción de las identidades colectivas.

Así se esboza una comparación de los imaginarios sociales de la modernización clásica y de la globalización. Ello a partir de la exploración de referentes identitarios como los tipos ideales nacionales —mexicano, cubano y salvadoreño— que imponen una visión homogeneizadora de la sociedad nacional, y de los referentes consumistas que continúan haciendo lo propio con la sociedad global. También, de los momentos históricos en los cuales aparece un representante con capacidad de llevar a cabo una acción que compromete a toda la sociedad, de articular representaciones como configuraciones para la acción.

El análisis de los discursos de presidentes o militares golpistas muestra los límites y posibilidades del lenguaje como límites del pensamiento que puntualizan espacial y temporalmente unas relaciones de poder, a través de metáforas disciplinantes, en tanto retóricas de represión o esquemas cognitivos para la proyección selectiva del pasado histórico y la construcción de mitos de unidad nacional, así como de los arquetipos ideales del “ser nacional trabajador” (Alarcón) o del “militar patriota comprometido con los destinos nacionales” (Rozas). Estos procesos discursivos muestran cómo se da verosimilitud a informaciones y lecturas de la realidad a través de duelos espacio-temporales emprendidos para ocultar y evidenciar, con camuflajes lingüísticos, referentes identitarios, actualizar la conciencia histórica, socializar o recrear sentimientos y voluntades colectivas.

Edgardo Pablo Rozas analizó ejemplarmente cómo la participación de las fuerzas armadas en la política argentina se legitimó a través de una práctica discursiva que buscaba mostrar el interés universal de sus acciones y ocultar los verdaderos intereses particulares. La construcción de sentido del golpe militar emprendida por el General Uriburu, con todo su despliegue expresivo, su cronología de los hechos graves y la exaltación del rol temático de militar movido por el deber patriótico y la actitud sacrificial, está repleta de imperativos morales. La identidad del militar que busca arribar al gobierno, gestionar y mantenerse en el mismo se expresa en unas estrategias discursivas legitimadoras cuyos elementos reaparecen en diferentes contextos y en diferentes coyunturas históricas. Esto no debe olvidarse a pesar del fin de los metarrelatos y el vaciado, aparente, de las potencialidades de las ideologías políticas.

Otro ejemplo de inversión en la construcción de capital político se constata cuando los ámbitos políticos y religiosos se imbrican en sus prácticas, las representaciones de los sujetos y las instancias sociales y simbólicas de sus propias vivencias a partir de la “creencia” como sus matrices comunes. Daniel De Bem y Marcelo Tadvald dan cuenta de cómo esas imbricaciones entre la esfera política y la esfera religiosa dentro y fuera del “tiempo de la política”, actualizan las posibilidades de actualización de un campo dentro de otro. La tremenda potencia y eficacia de los símbolos de religarse fertiliza un campo como el político donde frente a la descreencia, la crisis de fe y la desafección, el carisma es pieza angular para la teatralización de la política.

También, Gerardo Romo subraya las características políticas que hacen que el nuevo sujeto político llamado ciudadano nazca del enfrentamiento entre dos modelos de nación y de sujetos políticos en el México decimonónico. Ello sin dejar de subrayar la brecha entre los valores a institucionalizar por la nación (legitimidad, lealtad y solidaridad) y los problemas reales de la construcción de la nación de los ciudadanos, a saber: la desigualdad, la profunda heterogeneidad y la aguda fragmentación social. Y, además, la no constatación de procesos de institucionalización de calidad democrática que perdura hasta el presente. Estas situaciones constituyen las fronteras de la participación social activa en la vida democrática y, en particular, la debilidad de la ciudadanía en medio de una cultura política dominada por el clientelismo, la desconfianza, la negación de las virtudes cívicas e, incluso, de la dignidad humana. Así mismo lo dice María Gloria Trocello al advertir estos problemas en los regímenes neopatrimonialistas desde el punto de vista de la percepción de los sujetos y la reducción del “buen gobierno” a las grandes obras y a la entrega de ayudas, es decir, al clientelismo y al populismo.

Conscientes del papel decisivo de las representaciones en la construcción de la realidad, sin agotarla, cobran actualidad preguntas sobre ¿cómo nos vemos en América latina a nosotros mismos en el contexto del siglo XXI? ¿Cómo se dibuja la geopolítica de una comunicación entre narrativas globalizadoras, identidades en medio de un proceso económico-cultural de expansión y constitución de una conciencia planetaria de ciudadanos del mundo?

Baeza subrayó con fuerza en su ensayo no perder de vista cómo los macroprocesos en marcha, más allá de los discursos universalistas, continúan generando fuertes discriminaciones, integraciones/exclusiones, segmentaciones que parecen confundir la tradicional distinción elite/masa cuando refuerzan un nuevo elitismo; propone, no manejar la imagen del mundo que se achica situándonos en un mis-

mo molde cultural. Tampoco podemos obviar la ubicuidad social de las prácticas culturales contemporáneas. En el mapamundi se acortan las distancias geográficas a través, por ejemplo, del “ciberespacio”, pero no cesan las “guerra por el espacio” y sus representaciones. En las tramas de significación de la sociedad de riesgos y del globalismo domina, como él dice, la ideología del mercado instituyente del dominio de una concepción mitologizada y seductora del mercado. Su correlato es la crisis de instituciones centrales de la sociedad moderna, es decir, el vaciamiento y el imperativo de actualización de los valores inspiradores de sus lógicas de acción.

Aunque nada parece negar la condición de subalternidad en medio de relaciones de poder e intereses geopolíticos, se abren muchas interrogantes sobre las condiciones de reproducción cultural de nuestras sociedades. Es en este punto donde el estudio de las ideologías y del poder mismo, así como de la hegemonía cultural procuradora de un cierre de sentidos de la experiencia social y del conocimiento común o público, puede producir evidencias para transparentar la opacidad de cambios simbólicos, materiales y sociales. La cuestión de fondo, planteada por Rodrigo Hobert, lleva al análisis de los procesos culturales que han contribuido a darle credibilidad o falsedad a relatos (extraños o imposibles, verosímiles o no) de la vida social propia, al análisis de la diversidad de matrices y conflictos articuladores de la cultura.

En la estructura cultural de la actual crisis civilizatoria, los imaginarios en conflicto se siguen debatiendo entre proyectos o posibilidades (la imagen) y ausencias u ordenamientos (la realidad/el concepto). Para analizar esa matriz cultural de la crisis sugerí, a partir de la situación particular de Cuba a fines del siglo XIX, considerar a la crisis como proceso cultural complejo a partir de seis claves dinámicas, a saber: el desfase entre cambios en las prácticas y las mentalidades, la tensión entre el poder y los medios de comunicación, el vacilante equilibrio entre acuerdos y consensos, los problemas de control e integración social, las conexiones entre la reflexividad social y los espacios de sociabilidad y, por último, la autonomía de lo simbólico y la constitución de nebulosas ideológicas. En la actualidad, esas claves no podrían dejar de dar cuenta de la crisis del sujeto liberal, de su *ethos*, del criticismo liberal frente al Estado, la precarización y escasez del trabajo, el control de los medios de comunicación, la militarización y las guerras en nombre de la gobernabilidad global. Tampoco, de los cuestionamientos sobre quién se es, es decir, de la reconcepción de la imagen propia, del otro y de los espacios sociales. Precisamente, la explosión de nuevas identidades, los problemas raciales y étnicos, la actualización o desterritorialización de las identidades

a través, por ejemplo, de procesos migratorios (Chaparro y Carreaga), abre el abanico de la discusión sobre las políticas de identidad y del reconocimiento, como bien señaló Gil Braga.

Las nebulosas ideológicas mencionadas antes se constituyen a partir de la amalgama ideológica y de asentamientos simbólicos que alimentan distintos planos de significación en la trama de redes de relaciones sociales. Sin embargo, ciertos traumas históricos como las guerras y las políticas del olvido pueden borrar núcleos de la memoria colectiva trayendo consigo una pérdida de la capacidad de orientación y de imaginación del futuro (Lienhard, 2000: 16). Al explorar la relación entre traumas, memoria y acción colectiva, Hobert problematiza relatos y modos específicos de acción mancomunada en función de un proyecto común, una épica colectiva, a partir de un caso excepcional dentro de la producción cultural argentina. Al analizar el absurdo de un fenómeno disruptor como la invasión extraterrestre de Buenos Aires presentada por una historieta, destaca la ausencia de relatos épicos en la literatura argentina donde se subraye la importancia de proyectos comunes, de valores colectivos, de gestas colectivas. Las representaciones, ficciones y símbolos como fruto de nuestras prácticas de construcción colectiva son centrarles para estructurar nuevos tipos de pertenencias y acciones colectivas.

Como indicamos antes de la mano de Lienhard, es de trascendental valor no perder de vista que, a raíz de episodios vividos como traumas históricos, una sociedad puede perder núcleos importantes de su memoria colectiva y, con ellos, la capacidad de orientarse en su presente e imaginar y construir su futuro. Los traumas como situaciones extraordinarias o fenómenos que impiden el proceso normal de la memoria tienden a reducir la capacidad de simbolización y, con ella, la de sentir y dar forma a la experiencia social. Precisamente, Hobert llama la atención sobre la importancia de los relatos épicos colectivos en la historia de las culturas para el autorreconocimiento de las formas y estilos de las culturas locales, la resistencia y los procesos creativos en la cultura.

Los imaginarios otorgan sentido a la realidad, potencian el paso de lo posible a lo probable, de la imagen a la realidad. Por ello su estudio es valioso para dar cuenta de los horizontes de cambio, de las condiciones de posibilidad donde se cuestionan la reproducción de las estructuras y las ideologías dominantes, los conocimientos y prácticas políticas, es decir, las transformaciones de los centros simbólicos hegemónicos del poder, las rupturas de las clausuras de sentido y la convergencia e intercambios de significación y legitimidades en la lucha ideopo-

lítica por el cambio, por el control del tiempo social y de la memoria colectiva. Al dar espesor de las lecturas del pasado, presente y futuro se evidencian las tensiones entre la tradición y la innovación, se comprende la densidad simbólica y el sentido de la existencia del hombre y el orden social, se vislumbran algunos resortes de la identidad de actores sociales concretos y, en particular, la labilidad ideológica de las elites políticas e intelectuales sin visión ni misión en posibles proyectos nacionales o regionales.

Al retomar la lógica de la idea dominante de desarrollo, podemos advertir que las grandes obras de infraestructura se convierten en piezas del juego de la estabilidad política, el crecimiento económico y la alianza entre elites políticas y económicas con capacidad de patrimonializar bienes estatales y concentrar recursos de dominación (Maria Gloria Trocello). En el sentido del imaginario brasileño y latinoamericano siempre volcado hacia la búsqueda de lo moderno y lo futuro, ello ha adquirido materialidad en varios proyectos urbanos. Esto lo mostró Marcio Sergio Bautista Siveira de Olivera al estudiar las justificaciones de la construcción de Brasilia y su conversión en capital administrativa de Brasil como señal de la posibilidad del desarrollo social y económico de toda una extensa región, del esfuerzo de sustentar el desarrollo industrial y energético, así como el inicio del reconocimiento y el rescate de las raíces de la nación. En particular, Brasilia es la concreción de la ideología nacional desarrollista y la consolidación de un capitalismo monopolista en Brasil; también, como ciudad autoritaria y utopía modernista, de afirmación del proyecto de seguridad y de soberanía nacional. Una obra geopolítica que sintetiza la correspondencia entre seguridad nacional, extensión territorial, potencialidades económicas e influencia continental. Desde el punto de vista simbólico, Brasilia es un hito en la historia del Brasil modulador de la historia brasileña en los planos simbólico y material porque, sobre la base del mito del recomienzo, utiliza símbolos perennes y fundadores de la sociedad brasileña para trascender la incompletitud y condicionalidad exterior de la nación. Curiosamente, en muchas ciudades continentales se constata esta relación entre proyectos urbanos y proyectos de desarrollo como modelo a seguir por sus efectos multiplicadores.

Pereira, Teixeira y Tavolucci desarrollan la contracara fluctuante de estos procesos de intervención urbana al investigar un imaginario colectivo construido a través de manifestaciones culturales apoyadas en el espacio del barrio pobre y, en su mayoría, negro que hace honor a su nombre, *Patrimonio*, con una red de socialización formada a lo largo del tiempo en otra ciudad brasileña. Entonces, el espacio urbano como soporte de relaciones sociales, y lugar cambiante de significación so-

cial, impone patrones de territorialización, de inclusión y exclusión de los diferentes grupos sociales, patrones de segregación socioespacial entre lugares con signos urbanos globalizadores y signos de la cultura local, así como entre clases y grupos sociales. Al constatar la dualización de las ciudades de la que habla Castell, resaltan la resistencia y las relaciones de horizontalidad de estos grupos sociales frente a las presiones inmobiliarias por la fuerte especulación urbana.

Otros ejemplos de las tensiones entre inercias y propuestas se encuentran, también, en todas las instituciones sociales cuyas reglas no explícitas determinan las prácticas de los actores. Muchas veces sus dispositivos refuerzan lo instituido limitando a sus miembros en el desarrollo de una actitud creadora y un imaginario motor. Las instituciones encarnan modelos culturales para organizar la imagen de la creatividad, la experiencia, clasificar, jerarquizar y excluir a grupos e individuos. Así lo argumentaron, en el caso de las universidades, Luisa María Arias y Mónica Alejandra Gómez al realizar un análisis sistemático de una organización institucional universitaria en Argentina, como marco del ejercicio de la actividad intelectual, y mostraron su importancia para conocer cómo y por quiénes estas instituciones están apoyadas, los tipos de actividades que llevan a cabo, su organización interna y sus interrelaciones con la sociedad como un todo. También, esta fuerza instituyente de los imaginarios institucionales se valoró en el caso de la prensa periódica y, en general, de los medios de comunicación en tanto espacios de comunicación política y de conflictos entre narrativas de identidad, metáforas culturales de su tiempo como testigos y protagonistas activas de las disputas, las sociabilidades y las políticas de la memoria. Los medios constituyen un modelo recursivo y discursivo de la cultura en medio de relaciones de poder y de sentido (Basail).

Perkins, siguiendo a Touraine, continuó las discusiones sobre el papel del modelo cultural como organizador de la imagen de la creatividad para la transformación y la reproducción sociocultural, así como para la potenciación de las fuerzas liberadoras del hombre. En el seno de esta discusión, Maribel Paniagua Villarruel y Sofía Arjonilla Alday abordaron las respuestas sociales a las diferencias de diversa índole y las percepciones del riesgo que implican para la imagen de la sociedad homogénea. Con mucha sensibilidad humana, Paniagua reveló la violencia de los discursos infantiles sobre la discapacidad, los prejuicios y estereotipos en las representaciones del otro discapacitado. Al nombrar esta presencia que se niega, se exponen simbolismos, sentimientos de piedad, prácticas segregacionistas y excluyentes porque se resta valor humano y social a los que

tienen capacidades diferentes. El imaginario de la discapacidad connota y denota las diferencias, operar una totalidad marginadora de la vida social real creando una vida especial paralela. Estas prácticas no promueven una integración social efectiva, ni una comprensión de las diferencias en un mundo compartido para vivir dignamente en sociedad. Por su parte, Arjonilla recrea cómo se vive la vejez desde el punto de vista material, emocional y simbólico. Las redes semánticas describen el significado cultural de la ancianidad en una cultura donde lo joven se impone como imagen dominante, revelan la crueldad de una sociedad olvidadiza de quienes se suponen han dejado de ser útiles en el mercado del trabajo, la realidad de la enfermedad y la soledad, así como la desprotección social. Ello ayuda a pensar por qué se presenta como natural que “llegar a viejo sea lo último que le pueda pasar a uno”.

En síntesis, los imaginarios sociales configuran un repertorio cultural, crean un tiempo histórico o resignifican el tiempo narrativo, reagrupan imágenes en campos o cuencas semánticas, reelaboran el reservorio de contenidos latentes y el amplio conjunto de recursos semióticos y retóricos que constituyen los conjuntos plurales de imágenes. El interés por sus manifestaciones multicolores conduce a narrativas colectivas con una función heurística activa en las luchas de individuos y grupos sociales por la identidad, es decir, por existir y ser reconocidos socialmente. Sin duda, dicho interés por sus constantes (in)formativas contribuye al conocimiento del capital pensante del hombre, de su patrimonio imaginario, de los problemas relativos a la significación, de las conexiones o convergencias imaginativas, de su gran semantismo, de los mestizajes de los que estamos hechos, de la no contemporaneidad o “heterogeneidad multitemporal” de las experiencias culturales latinoamericanas (Canclini, 1990).

Las fronteras entre imágenes y vidas, sueños y realidades, saberes y sensibilidades poéticas, rigen el espacio-tiempo perpetua y/o provisionalmente, así como los mundos hechos, vividos y soñados hacia cualquier dirección. Por los imaginarios sociales, como complejas agencias sociales (Pinto, 2005), pasan el acceso a la memoria y la proyección al futuro, la de-construcción de herramientas de apropiación de la realidad social construida como realmente existente y la capacidad de imaginar los horizontes posibles de la vida social. Esa fecundidad del fenómeno imaginario ha atravesado los “trayectos antropológicos” de estas páginas.

En *Calor de infierno*, la propuesta visual de la portada de este libro, Julio Neira Milián da soporte artístico a una revelación poética centrada en el hombre y sus mitos. La imagen corporal, que emerge dominante y de espaldas a un paisaje natural, permanece escindida entre dos gestos que cohabitan sin vestigios adicionales de herramientas o utensilios: mandar y obedecer. El primer gesto con el puño izquierdo cerrado, duro y violentamente autoritario sobre la mesa; y, el otro, el de su mano derecha sobre el pecho parece evocar con nobleza los más excelsos ideales y valores de lealtad, fidelidad o patriotismo de todo corazón en nombre de los que supuestamente actúa. El torso descubierto de esta figura arquetípica de guardián es prolongado, subrayando su verticalidad postural, en una chimenea que ventila gases y humo a la atmósfera producto de una implosión interna o la transformación en calor de materiales fluidos o, dicho de otra forma, por una “cabeza hecha humo” que bien podría ser la condensación simbólica de los sueños de los proyectos de nación cristalizados en la fe ciega en el desarrollo industrial. Todo, entre concatenaciones y bifurcaciones de una exótica vegetación donde “el guardián” se niega a reconocerse.

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, Arjun, 2001, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, editorial Fondo de Cultura Económica-Ediciones Trilce, Buenos Aires.

Baczko, Bronislaw, 1987, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, editorial Siglo XXI, España.

Castoriadis, Cornelius, 1983, 1989, *La institución imaginaria de la sociedad, volumen 1: Marxismo y teoría revolucionaria, volumen 2: El imaginario social y la institución*, editorial Tusquets, Barcelona.

Colombo, Eduardo, 1989, *El imaginario social*, editorial Nordam, Montevideo.

Durand, Gilbert, 2004, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, editorial Fondo de Cultura Económica, México.

García Canclini, Néstor, 1990, *Culturas híbridas*, editorial Grijalbo, México.

— 1995, *Consumidores y ciudadanos*, editorial Grijalbo, México.

— 1979, *La producción simbólica*, editorial Siglo XXI, México.

Lamo de Espinosa, Emilio, José María González y Cristóbal Torres Alberto, 1994, *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, editorial Alianza, Madrid.

Liennhard, Martín (coordinador), 2000, *La memoria popular y sus transformaciones / A memória popular e as suas Transformações. América Latina y/ e países luso-africanos*, editorial Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt.

Pintos, Juan Luis, 1995, *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*, editorial Sal Terrae, Madrid.

— 1995, “Orden social e Imaginarios sociales (Una propuesta de investigación”, en: *Papers*, N°45, pp.101-127.

SOBRE LOS AUTORES

FRANCISCO ARTURO ALARCÓN LEMUS. Licenciado en Sociología por la Universidad de El Salvador (1994). Egresado de la Maestría en Ciencias Sociales, (FLACSO-Guatemala, 2004) y Postítulo Internacional en Población y Desarrollo Sustentable (Universidad de Chile-CEPAL, 1997). Ha publicado numerosos trabajos en revistas y libros especializados. Actualmente es directivo de la Asociación Salvadoreña de Sociología. Profesor de Sociología de la Universidad de El Salvador.

LUISA MARTA ARIAS. Licenciada en Psicología egresada de la Universidad Nacional de San Luis (Argentina) y se encuentra en elaboración de su Tesis de Maestría en Sociedad e Instituciones, de la misma universidad. Desde el año 1992 ha formado parte de Proyectos de Investigación, desempeñándose entre los años 2002 y 2004 como directora de la línea “La constitución histórica de los sujetos” en el proyecto “Régimen político y Cultura política”. Actualmente es directora del proyecto “La institución Universidad y sus actores. Relaciones de poder” de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de San Luis. Cuenta con numerosas publicaciones y presentaciones en congresos nacionales e internacionales. Profesora adjunta, responsable de la asignatura Técnicas y Metodología de la Comunicación Social de la Licenciatura en Trabajo Social de la Universidad Nacional de San Luis (Argentina).

SOFÍA ARJONILLA ALDAY. Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Especialidad y Maestría en Sociología del Desarrollo en el Instituto de Sociología y Desarrollo para el Área Ibérica en Madrid, España. Licenciada en Filosofía por la UNAM, con especialidad en Filosofía Política. Cuenta con numerosas publicaciones y presentaciones en congresos. Profesora en licenciatura y posgrados en la UNAM, UAM-Iztapalapa, Instituto Nacional de Salud Pública, Tecnológico de Monterrey (campus Morelos), Universidad La Salle (campus Morelos) y actualmente docente (niveles licenciatura, maestría y doctorado) e investigadora en la Universidad La Salle, campus Cuernavaca, en el Centro Internacional de Prospectiva y Altos Estudios (Puebla, Puebla) y en el Centro de Estudios Superiores de México-CESUM (Cuernavaca, Morelos) y colaboradora del Instituto Nacional de Salud Pública.

MANUEL ANTONIO BAEZA. Sociólogo chileno. Doctor de la Universidad de París III. Profesor de la Universidad de Concepción (Chile). Miembro de la Junta Directiva de ALAS. Departamento de Sociología, Universidad de Concepción (Chile)

ALAIN BASAIL RODRÍGUEZ. Doctor en Sociología por la Universidad del País Vasco y por la Universidad de La Habana (2002). Maestro en Sociología por la Universidad Autónoma de Barcelona y la Universidad de La Habana (2000). Sociólogo por la Universidad de La Habana (1995). Ha publicado artículos en distintas revistas científicas nacionales e internacionales. Coordinador de varios libros especializados de Sociología, Antropología y Políticas Sociales. Autor del *El Lápiꝛ Rojo. Prensa, censura e identidad cubana (1878-1895)*. Miembro del *Sistema Nacional de Investigadores*. Profesor investigador del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH).

MÁRCIO SERGIO BATISTA SILVEIRA DE OLIVEIRA. Formado en Ciencias Sociales por la Universidad de Brasilia (1983). Maestro en Antropología Social y Sociología comparada por la Universidad de París V (1987) y Doctor en Sociología por la Universidad de París V (1993). Es profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Paraná (UFPR) y Coordinador del Programa de Postgrado en Sociología de la misma universidad. Ha publicado diversos artículos sobre las ciudades de Brasilia, de Curitiba y sobre pensamiento social brasileño. Publicó en 2005, por la editorial Paralelo 15, el libro “Brasilia: el mito en la trayectoria de la nación”. Coordinó, en el 2005, la obra “Las Ciencias Sociales en Paraná” editado por la editorial Contexto.

JOAQUÍN CAREAGA MEDINA. Estudió la Licenciatura en Sociología, la Maestría en Economía y el Doctorado en Sociología, en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor- Investigador de la Facultad de Estudios Superiores FES- ACATLAN, Universidad Nacional Autónoma de México (México). Ha publicado los ensayos: “El Nacimiento del Capitalismo en México y en Europa. Sus diferencias”, en la Serie Cuadernos de Investigación, ENEP, UNAM; “El Bloque Norteamericano. Una Red de Integración Regional y Cultura Racista,” en el libro: *Norteamérica: Relaciones Políticas, Espacio y Sociedad*, Posgrado de la ENEP, Acatlán, UNAM; *Las Relaciones Bilaterales México-Estados Unidos. Una Crónica del Abuso*, en la serie Itinerario de Las Miradas, ENEP Aca-

tlán, UNAM; “*Periodismo, Ideología y Globalización*,” en *Memorias del Foro: El Papel del Periodismo ante la Realidad*, Gobierno del Estado de México.

ELIZABETH CHAPARRO Y PEREDO. Licenciada en Sociología por la Universidad de Guadalajara. Trabaja en una Asociación Civil dedicada a la elaboración y puesta en marcha de diferentes programas sociales. Actualmente realiza un estudio sobre la importancia de la lucha libre dentro de la sociedad mexicana.

DANIEL F. DE BEM. Bachiller y licenciado en Ciencias Sociales y alumno de Postgrado en Antropología Social en la Universidad Federal de Rio Grande del Sur (UFRGS). Investigador asociado al Grupo de Estudios sobre la Religión (NER) del Departamento de Antropología de la UFRGS. Especializado en Antropología de las religiones afro-brasileñas. Actualmente desarrolla una investigación sobre etnicidad y transnacionalización religiosa.

FLÁVIO DINIZ RIBEIRO. SOCIÓLOGO. Maestro en Historia Social por la Universidad de São Paulo, con la disertación *Para una crítica de la idea de desarrollo*, 2002. Es autor, entre otros, de “Desarrollo como evolución”, *Revista de História*, São Paulo: USP. Actualmente es doctorante en Historia Social en la Universidad de São Paulo, USP (Brasil).

MARÍA ANGÉLICA GALICIA GORDILLO. Doctora en Antropología e Historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (2002). Miembro del *Sistema Nacional de Investigadores*. Ha publicado números artículos en revistas nacionales e internacionales, y coautora de *Geometrías de la imaginación. Iconografías de Hidalgo* (2004). Profesora Investigadora del Departamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (México).

SÉRGIO IVAN GIL BRAGA. Licenciado en Historia por la Universidad Federal de Rio Grande del Sur (UFRGS, 1982); Bachiller en Ciencias Jurídicas y Sociales (UFRGS, 1986). Maestro en Antropología Social (UFRGS, 1986). Doctor en Antropología Social por la Universidad de São Paulo (USP, 2001). Profesor Adjunto de la Universidad Federal del Amazonas, Instituto de Ciencias Humanas y Letras, Departamento de Ciencias Sociales y del Programa de Postgrado Sociedad y Cultura en la Amazonia. Trabaja sobre los siguientes temas: Cultura popular, identidades y medio ambiente en la Amazonia.

LIDIA GIROLA. Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Maestra y Doctora en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son las teorías sociológicas de la modernidad y la historia de la sociología. Ha publicado más de 50 artículos y varios libros en coautoría, sobre estos temas. Su último libro es *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo* editado por la Editorial Anthropos, Barcelona, 2005. Actualmente desarrolla una investigación sobre las peculiaridades de la cultura moderna en México y América Latina. Es profesora investigadora titular del Departamento de Sociología en la Universidad Autónoma Metropolitana - Azcapotzalco (México).

MÓNICA ALEJANDRA GÓMEZ. Licenciada en Trabajo Social egresada de la Universidad Nacional de San Luis y *Magister Scientiae* en Trabajo Social por la Universidad de Costa Rica. Desde el año 1994 ha formado parte de Proyectos de Investigación acerca del conflicto en las organizaciones. Actualmente integra el Proyecto “La institución Universidad y sus actores. Relaciones de poder” de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de San Luis. Cuenta con numerosas Publicaciones y presentaciones a Congresos. Se desempeña como Profesora Adjunta, responsable de la Asignatura Taller de Práctica V de la carrera Licenciatura en Trabajo Social en la Universidad Nacional de San Luis (Argentina).

RODRIGO HOBERT. Sociólogo por la Universidad de Buenos Aires, UBA (Argentina). Desde el año 2000 es secretario editorial de la *Revista Apuntes de Investigación*. Investigador y docente en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Miembro del Centro de Estudios en Cultura y Política de la Fundación del Sur. Sus áreas de interés están relacionadas a la acción colectiva y al impacto social de las catástrofes.

GISELA LANDÁZURI BENÍTEZ. Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco, Departamento Política y Cultura. Doctora en Ciencias Antropológicas (UAM-I). Líneas de investigación: Cultura, identidad, organización y participación en procesos de desarrollo rural. *Publicaciones: Azúcar y Estado* (FCE- SEMIP-UAM), *Encuentros y Desencuentros en Cuentepec Morelos* (UAEM-UAM), *Diversidad Religiosa en Xochimilco* (Gobierno del DF-UAM) otros como coordinadora. Diversos artículos en libros y revistas nacionales e internacionales.

MIRIAM LIMOEIRO CARDOSO. SOCIOLOGA. Doctora en Sociología, Profesora de la Universidad Federal de Río de Janeiro, UFRJ (Brasil). Es autora, entre otros trabajos, de *Ideología del desarrollo – Brasil: JK – JQ*, 1978; *La ideología dominante – Brasil/ América Latina*. México, 1975; *La construcción de conocimientos. Cuestiones de teoría y método*, 1977.

MARIBEL PANIAGUA VILLARRUEL. Educadora, Licenciada en Psicología, entrenamiento y especialización en Psicoterapia Sistémica, Maestra en Investigación Educativa y Doctora en Educación. Se ha desarrollado como directora de Centros de Educación Especial, como psicóloga en atención a niños con discapacidad y sus padres, como coordinadora en el Doctorado en Educación de la Universidad la Salle y la Universidad Marista, respectivamente, y actualmente trabaja como Directora en una Unidad de Apoyo a los Servicios de Integración Educativa. Catedrática de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 141 de Guadalajara, Jalisco (México).

LOURDES PERKINS. Estudió la Licenciatura y la Maestría en Economía en la Facultad de Economía y el Doctorado en Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesora-Investigadora de la Facultad de Estudios Superiores (FES- ACATLAN), Universidad Nacional Autónoma de México (México). Ha publicado numerosos ensayos entre los que destacan “*Perspectivas de la recomposición de los bloques capitalistas de poder económico y político en la década de los 90s*”, “*Globalización y TLCAN entre México y Estados Unidos. Posición de los Grupos Empresariales Mexicanos*” y “*Riqueza y Pobreza en México: violencia simbólica*”.

MARIA DE LOURDES PEREIRA FONSECA. Profesora de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Federal de Uberlandia, Maestra por la UNB y doctorada en la Universidad Politécnica de Cataluña.

GERARDO ROMO MORALES. Licenciado en Sociología por la Universidad de Guadalajara, Maestro en administración pública por el CIDE y candidato a Doctor por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor investigador de la Universidad de Guadalajara en México, dedicado a temas organizacionales e institucionales. Actualmente dirige el Centro de Investigaciones del Departamento de Ciencias Sociales y Jurídicas del Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas (CUCEA) de la Universidad de Guadalajara.

EDGARDO PABLO ROZAS. Licenciado en Sociología en la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Actualmente se encuentra realizando su tesis de Maestría en Sociosemiótica en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Es docente en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de dicha universidad y en la Universidad Blas Pascal. Su última publicación: “La diferencia: una crítica a la metafísica de la presencia”, en Sociosemiótica: análisis de los discursos sociales (2006). Desarrolla sus actividades de investigación en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC como integrante del proyecto “El discurso como práctica.” (Argentina).

SIRLEI APARECIDA SILVEIRA. Profesora Adjunta del Departamento de Sociología y Ciencia Política/ICHS y de la Maestría en Estudios del Lenguaje, Área de Estudios Culturales, de la Universidad Federal de Mato Grosso, UFMT (Brasil). Doctora en Ciencias Sociales por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo–PUC-SP/Brasil, con una tesis sobre el lugar del oro en el imaginario de la conquista sur-americana. Se dedica actualmente a los estudios sobre Cultura y Sociedad, siendo autora del libro *El Brasil de Mario de Andrade*, publicado por la Editora de la UFMT.

MARCELO TADVALD. Bachiller en Ciencias Sociales por la Universidad Federal de Rio Grande del Sur (UFRGS), Brasil, donde es becario del Consejo Nacional de la Pesquisa (CNPq) y alumno del Programa de Postgrado en Antropología Social de dicha universidad. Especializado en antropología urbana y en antropología de la religión, temas en los cuales ha publicado algunos artículos en revistas especializadas, e investigador del Grupo de Estudios sobre la Religión (NER) del Departamento de Antropología de la UFRGS y docente aprendiz de esta universidad.

LEONOR MARIA TAVOLUCCI. Alumna del Curso de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Federal de Uberlandia.

GIOVANNA TEIXEIRA DAMIS VITAL. Profesora de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Federal de Uberlandia, Maestra por la FAU-USP.

MARÍA GLORIA TROCELLO. Profesora e investigadora de la Universidad Nacional de San Luis (Argentina). Directora del proyecto de investigación con-

solidado “Régimen político y Cultura política” PROICO 59902. La presente publicación es un avance de la tesis doctoral en el doctorado “Pensamiento Político, Democracia y Ciudadanía,” Departamento de Derecho Público, Área de Filosofía Política, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla (España).

**Colección
Selva Negra**



UNICACH

Se terminó de imprimir en los talleres del Instituto Politécnico Nacional, en el mes de abril de 2007 con un tiraje de 1,000 ejemplares. El diseño tipográfico estuvo a cargo de Wayne Sol González, la corrección de Sofía Santamaría García y el cuidado de la edición de la Oficina Editorial de la UNICACH, durante el rectorado del Dr. Jesús T. Morales Bermúdez.

Este libro muestra la riquísima diversidad cultural del continente americano, su multiplicidad, alternatividad y heterodoxia particular. Las contribuciones que lo conforman buscan expresiones del imaginario, sus fuentes y las lógicas simbólicas de la vida social, a través del análisis de situaciones variadas, complejas y dinámicas. Sus autores abren el espectro de temas y el abanico de experiencias estéticas, éticas y antropológicas, a los múltiples mundos imaginarios concretados espacial y temporalmente en el contexto latinoamericano.

A través de debates teóricos sobre los imaginarios sociales como construcciones socioculturales dadoras de sentido a las cosas, al mundo y a la vida social, se discuten ideas hegemónicas como la de “desarrollo” en el marco de la modernidad. Se exploran los elementos constitutivos de las estrategias discursivas y las narrativas de identidad que, en medio de malabarismos político-ideológicos, reaparecen en diferentes contextos y en distintos momentos históricos. Se analiza el movimiento de la identidad virtual a la identidad real, el paso de la imagen a la realidad, la cohabitación de imaginarios como productos sincréticos, históricos y dinámicos, así como la potencia y eficacia de los símbolos para la construcción de la realidad social, histórica y cultural.

Sin duda, el lector que comparta estas reflexiones sobre los imaginarios sociales latinoamericanos podrá constatar algunas pautas sobre cómo se interpreta el pasado, significa el presente y proyecta el futuro en tanto puentes u horizontes entre realidades espacio-temporales profundas.



Universidad de Ciencias
y Artes de Chiapas

