

**REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL**  
**MAGAZINE of EXPERIMENTAL ANTHROPOLOGY**

ISSN 1578-4282

**Academia. Caos. Ciencia Ficción. Cuerpo. Dialógico. Dinámica. Dolor. Espacio. Esencia. Fenómeno. Física. Fractal. Ilusión. Imaginación. Impostura. Individuo. Institución. Interpretación. Juego. Local. Lugar. Mapa. Matriz. Mirada. Movimiento. Muerte. Negación. Olor. Plagio. Poder. Poética. Puente. Redes. Retórica. Rito. Sentido. Sentimiento. Sonido. Sujeto. Surrealismo. Tacto. Teatro. Tránsito. Viaje. Virtual.**

[Rae 2002](#)

[Números Anteriores](#)

[Enlaces](#)

[Próximas Convocatorias](#)

[Colabora](#)

[Índice alfabético de autores](#)

Director: José Luis Anta Félez  
Editor: José Palacios Ramírez

Redacción:  
José Luis Solana  
Matilde Peinado  
David Lagunas  
Agustín Santana  
Manuel Delgado

webmaster: Francisco Jiménez Melero

[rae@ujaen.es](mailto:rae@ujaen.es)



Universidad de Jaén  
Facultad de Humanidades y CC de la  
Educación.  
Dept. Territorio y Patrimonio Histórico.  
Área de Antropología Social.  
Campus Las lagunillas.  
23071 Jaén. España

© de los autores  
ISSN 1578-4282

texto 01

**Mithra Akhbari.** [Los frutos de la revolución iraní. El discurso de la República Islámica de Irán sobre las mujeres y sus consecuencias.](#)

texto 02

**David Lagunas Arias.** [Don Julio: fragmentos de una vida en Huehuetla \(México\).](#)

texto 03

**José Luis Anta Félez.** [La búsqueda de la identidad en Jaén.](#)

texto 04

**Emilio Luis Lara López.** [Fotografía histórica y memoria vivencial: una experiencia didáctica.](#)

texto 05

**Carlos Eduardo Massé Narváez.** [Epistemología, teoría y práctica en Michel Foucault.](#)

texto 06

**Pablo Méndez Gallo.** [Etnia, etnicidad y cultura. Revisión crítica de los conceptos desde una perspectiva antropológica.](#)

texto 07

**Ricardo Jorge Llanque Ferrufino.** [Redes sociales y cultura organizacional en entidades públicas.](#)

texto 08

**Julio Ángel Olivares Merino.** [Del advenimiento al confín. Palabras de Arcángel, sílabas de Apocalipsis: Máscaras de Analogía, Divergencia y Espejos de Devoción entre la Literatura y el Santoral de Horror.](#)

texto 09

**Manuel Delgado Ruiz.** [Etnografía del espacio público.](#)

texto 10

**Hugo Valenzuela.** [¿Antropología de los laboratorios científicos? Del laboratorio al texto, como pretexto.](#)

texto 11

**Helder Alexandre Medeiros de Macedo.** [Considerações sobre a História Indígena do Seridó, Sertão do Rio Grande do Norte, Brasil: percalços, indagações e questionamento.](#)

texto 12

**Adrián Salas.** [El fenómeno migratorio de comunidades Totonacas de Cazonas, Veracruz, hacia los Estados Unidos.](#)

texto 13

**Rita Amaral.** [Sobre o método estrutural e a análise de objetos rituais em “A via das máscaras”, de Lévi-Strauss.](#)

texto 14

**José Palacios Ramírez.** [Contar historia\(s\)/recoger historia\(s\)/\(re\)contar historia\(s\): Caminando en espiral. La historia de vida de Mercedes.](#)

texto 15

**Antonio Perez.** [Ovarios, gemelos y mezquindades: Sobre ediciones de mitos y literatura.](#)

texto 16

**Marta Diago Marco.** [La máscara en el chat. Nick y Avatar en el mundo virtual.](#)

texto 17

**Sandra Nogueira.** [Los oficios tradicionales y el turismo cultural.](#)

texto 18

**Mauro Gilherme Pinheiro Koury.** [Medo e sociabilidade.](#)

texto 19

**Alvaro Marin.** [Cambios en el financiamiento de las labores del campo mexicano desde las reformas estructurales de 1983 hasta la fecha. El caso de los municipios serranos de Sinaloa.](#)

texto 20

**Angel Rodriguez.** [Exodo o exilio?: Europa, la panacea de los argentinos.](#)

texto 21

**Enrique Anrubias.** [Introducción a la "naturaleza interpretativa". La persona \(y un comienzo\).](#)

texto 22

**Everardo Garduño.** [De migrantes, indígenas e indigenistas: San Quintín, 15 años despues.](#)

texto 23

**Juan Edilberto Luna Ruiz.** [Unidades de consenso en la narrativa experiencial.](#)

texto 24

**Matilde Peinado Rodriguez.** [En torno al origen y evolución a la violencia de Estado.](#)

texto 25

**Acuña Delgado Angel.** [La construcción simbólica de la cultura a través de las danzas rituales en la sociedad yu'pa](#)

texto 26

**Alejandro Valderrama.** [La ciudad y lo urbano: Dimensiones líquidas, juego de identificaciones, desidentificaciones, diferencias y nuevas experimentaciones.](#)

texto 27

**Manuel Linares Abad, Inés Moral Gutierrez, Pedro A. García Ramiro.** [Religión y Magia para proteger la salud del recién nacido: un microestudio en Jaén.](#)

texto 28

**Margarita Lorena Chávez y Peniche.** [\*La Tierra entregada por derecho común de naturales y los santos católicos. \(El Valle de Toluca en el siglo XVIII\).\*](#)

texto 29

**Antonio Aledo Tur, Angel Basterra.** [\*Urbanismo, Naturaleza y Cultura, sobre la inmortalidad.\*](#)

texto 30

**Giobellina Brumana, Fernando.** [\*Palabras Antropológicas\*](#)

## **LIBROS.RESEÑAS**

[\*volver a pagina inicial\*](#)

# LOS FRUTOS DE LA REVOLUCIÓN IRANÍ. EL DISCURSO DE LA REPÚBLICA ISLÁMICA DE IRÁN SOBRE LAS MUJERES Y SUS CONSECUENCIAS.

[Mithra Akhbari](#)

(Universidad de Friburgo)

En los últimos dos siglos la prensa internacional centraba su atención en Irán. La obligación del uso del velo por las mujeres y la revitalización de prácticas olvidadas del derecho penal islámico -como la lapidación de adúlteros- unos meses después de la Revolución (1978-79), supuso un gran impacto para el mundo. Sobre todo las mujeres fueron presentadas como las grandes perdedoras de la Revolución Iraní. Desde entonces han pasado más de veinte años. Hace cuatro años fue elegido Mohamed Jatami presidente de la República Iraní, al que la prensa occidental, llena de esperanza da en llamar el Gorbatschow iraní. Incluso ahora encontramos en Occidente ciertos artículos periodísticos acerca de las "power mujeres" iraníes.

Tampoco en la prensa iraní tienen las mujeres una posición irrelevante. Desde el principio jugaron las mujeres un papel muy importante en la ideología estatal de la República Iraní y mediante una gran campaña propagandística se creó una nueva identidad para la mujer iraní. Es como si las iraníes se hubieran convertido casi en una pelota de juego de los medios de comunicación, tanto en Occidente como en Irán.

Los informes son tan contradictorios como unilaterales. Por eso es difícil juzgar la situación real de las mujeres iraníes, que se compone de un complejo conjunto de factores sociales, políticos y económicos.

El objetivo de este artículo es dar una visión general sobre los sucesos más importantes de los últimos 30 años en Irán en lo que respecta a las mujeres. En definitiva, no se trata de un análisis profundo de los hechos políticos. Antes bien nuestro análisis se centra en las reacciones de las mujeres frente a tales sucesos, esto es, ¿cómo y dónde se ven a sí mismas?, ¿Cuáles son las consecuencias negativas y positivas de una República Islámica de las que han de hacerse cargo?

Este trabajo se divide en tres partes: los últimos años antes de la Revolución, la Revolución misma y el tiempo desde la Revolución hasta hoy. En el año 1999 entrevisté a veinte mujeres entre 21 y 67 años a cerca de cada una de estas etapas. Un tercio de las mujeres procedía de una región rural sobre de Teherán, las otras de Teherán mismo. Casi todas eran de una clase social entre medio baja y medio alta. Un poco más que la mitad de ellas trabajaban fuera de casa.

Las entrevistas pretenden completar los hechos e intentar interpretarlos desde el punto de vista de las mujeres. No obstante nos vemos obligados a atenernos a la clase media, puesto que las clases bajas aún no han sido lo suficientemente investigadas. En general es problemático hablar de las mujeres iraníes como si fueran un todo, los valores e intereses de las iraníes no se distinguen menos entre sí que los de las mujeres europeas. Además el pueblo iraní se compone de muchos grupos étnicos; unos cien mil personas son nómadas. Por eso es difícil controlarlas, ya que vivieron tanto antes como después de la Revolución más según sus propias tradiciones que según las leyes oficiales. Por ello en este trabajo dejaré de lado tanto a las mujeres nómadas como a las

minorías religiosas, que se rigen en parte por leyes específicas.

## 1. LOS ÚLTIMOS AÑOS DEL RÉGIMEN PAHLAVI

Al igual que su padre, el Sha Mohamed Reza intentó impulsar la modernización de su país. Intento de modernización que fue de naturaleza bastante superficial y que creó una dualidad entre modernismo y tradición. Esta dualidad se muestra muy claramente en la política de sexos de los dos Sha Pahlavi.

Las reformas referentes a las mujeres se basaban en un modelo patriarcal de la familia, en la que el padre ejercía un control total sobre los derechos y la responsabilidad de la mujer y de la familia. Al igual que en el ámbito privado, también a las mujeres de la nación se les negaba en el público actuar de forma independiente y tomar iniciativas propias.

En 1966 fueron unidas todas las organizaciones de mujeres, la mayoría de ellas fundadas en los años 50, en la organización de las mujeres iraníes (OMF). La dirección la llevó la princesa Ashraf, la hermana gemela del Sha. En el año 1977 la OMF contaba con unos 70000 miembros. A pesar de la intensa propaganda la OMF no consiguió atraer a las pensadoras. La dependencia y la fuerte identificación con el régimen espantaron a muchas mujeres de su ingreso en la organización. Sobre todo las mujeres de los funcionarios y mujeres de la burguesía occidentalizada participaban activamente en esta organización. Las actividades de la OMF se limitaban fundamentalmente al sector social. Así, por ejemplo, se crearon guarderías infantiles, se ofrecieron cursos de costura y de alfabetización para adultos o se publicaron artículos sobre las mujeres y sus derechos. La organización fue financiada casi en su totalidad por el estado, un gran parte del presupuesto se invirtió en proyectos de lujo, tales como viajes al extranjero. Tan solo en los centros sociales de la familia, que existían en muy pocas regiones urbanas, conseguía la OMF tener contacto con mujeres de familias menos acomodadas. Tras la Revolución Islámica se extendió la opinión general, de que la OMF estaba demasiado occidentalizada, de modo que la gran mayoría dejó de confiar en ella.

En febrero de 1963 durante la Revolución Blanca, se concedió a las mujeres entre otros el derecho a voto y el ser elegida miembro del parlamento. En las elecciones parlamentarias de septiembre de 1963 fueron elegidas por primera vez seis mujeres para el parlamento. Mohamed Reza Sha nombró dos mujeres más como diputadas del senado [1]. El derecho electoral para las mujeres (incluido él de los no-musulmanes) desató, fuertes reacciones por parte de los clérigos. El clérigo Ayatolá Jomeini, por aquel entonces bastante desconocido, jugó un papel importante en la movilización del pueblo contra la modernización y occidentalización. Jomeini reprochaba al Sha no solo la represión de la fe islámica, sino que además, en lugar de ocuparse de los problemas de la sociedad, se divertía con la admisión del derecho electoral de las mujeres, lo que inevitablemente llevaría a la corrupción y prostitución (Chafiq 1991, pp.121-129). En junio de 1963 miles de clérigos, negociantes, profesores y estudiantes salieron a las calles para protestar contra la Revolución Blanca. El Sha consiguió acallar las protestas. Jomeini fue entonces expatriado, lo que le hizo ganar una gran popularidad. Hasta finales de los años 60 los derechos familiares de la mujer, fundamentadas en su mayor parte por la Sharía permanecieron intocables por el estado. La OMF así como las juristas se abogaron por un cambio en este sector. En 1967 entró en vigor la llamada "Ley de Protección de la Familia", que constaba de 24 artículos. A los hombres y a las mujeres se les asignaban los mismos derechos de divorcio. La poligamia se complicó y la edad mínima de casamiento de las muchachas se elevó de 13 a 15 años y el derecho de custodia de los hijos después de la separación dejó de concedérsele automáticamente al hombre, pudiendo enjuiciarse, tras el correspondiente juicio, tanto al hombre como a la mujer. La Ley de Protección de la Familia fue ampliada en 1975, de forma que se elevaba la edad mínima de casamiento a los 18 años, y tras la muerte de marido se adjudicaban automáticamente los niños a la mujer y no a los parientes masculinos más cercanos al difunto marido.

La nueva ley de la familia no supuso una ruptura radical con la Sharía. Una mujer divorciada seguía sin tener derecho a manutención, el derecho de herencia de la mujer seguía siendo la mitad que el hombre. Tampoco cambió la ley de pasaportes, de forma que una mujer necesitaba el consentimiento de su marido para abandonar el país. Un hombre no era castigado por matar a su mujer, si la había descubierto en contacto con otro hombre. No obstante la ley de protección de la familia provocó fuertes críticas por parte de los clérigos. Ayatolá Jomeini por ejemplo, condenó al gobierno por obedecer ordenes extranjeras en lugar de atenerse a la palabra de Dios y a las Sagradas Escrituras Islámicas. Otras leyes, como el derecho de la mujer a ejercer la judicatura o a abortar, chocaron con la oposición del clero. Esta política llevó a las mujeres a convertirse en muñecas consumistas a las que la sociedad ya no guardaba respeto alguno, sino que las trataba como objetos sexuales, del mismo modo que ocurría en Occidente (ibis.).

¿Pero que efectos tuvieron estas reformas para las propias mujeres? Mientras que una parte de las mujeres en las ciudades se beneficiaron de las reformas referentes a la familia y a la alfabetización, estas reformas eran prácticamente insignificantes para las mujeres de las zonas rurales. A éstas últimas les afectaron sobre todo las reformas agrícolas de los años 60, que tuvieron un efecto más bien negativo sobre su papel económico y su estatus social. Las reformas agrícolas hicieron casi imposible la supervivencia de los pequeños campesinos. Si bien por una parte, estas abrían a una minoría de mujeres el acceso al trabajo como profesoras o secretarias, la

demanda era mayor que los puestos de trabajo existentes. Por otra parte quedó arruinada la productividad de las mujeres, que ahora se convirtieron en consumidoras y asalariadas, mientras que antes eran capaces de autoabastecerse hasta un 90 %. La mano de obra femenina en el sector industrial ascendió del 55 % en 1966 al 64 % en 1972. Las mujeres sufrían pésimas condiciones de trabajo y salarios muy bajos. La decadencia de las pequeñas empresas agrícolas provocó la migración del campo a las ciudades. Aunque ahí las mujeres se beneficiaban de una mayor posibilidad formativa y de un mejor suministro de medicinas, eso no cambió nada su estatus social. Las mujeres del campo provenían en su mayoría de familias tradicionales. La modernización las apartó más de la vida pública, ya que sus familias se oponían al trato libre entre hombres y mujeres. De forma rudimentaria podríamos distinguir en las ciudades tres grupos de mujeres: mujeres que trabajaban para el estado; mujeres que estudiaban y que tenían posibilidades de trabajo relativamente buena, y la gran mayoría de las mujeres se componía de amas de casa y madres, muchas precedentes de familias tradicionales. Los dos primeros grupos, que pertenecían fundamentalmente a la nueva clase media y alta, se aprovecharon de los cambios legales. Sin embargo el derecho a divorcio, por ejemplo, no tuvo ninguna relevancia para la mayoría de las mujeres sin formación y que no disponían de salario propio. En una sociedad donde la posición social y el respeto a la mujer dependen directamente del esposo, una mujer divorciada sobrevive a duras penas fuera de la familia.

Tan diferentes como eran las condiciones vitales de las mujeres en los últimos años Pahlavi, son también sus recuerdos de este tiempo y sus declaraciones acerca de las reformas realizadas. La gran mayoría de las iraníes, entre ellas también mujeres seculares, parece coincidir en que estas reformas no supusieron un progreso real para las mujeres.

Antes de considerar las declaraciones de estas mujeres deberíamos tener en cuenta, que en los últimos veinte años al pueblo iraní se le ha instruido hasta la saciedad en el rechazo del régimen Pahlavi hacia las mujeres, lo cual podría ejercer influencia en sus declaraciones:

*"I was always very independent, so I never looked at myself as a woman. In the 1960s and 1970s, I followed the work of the Woman's movement in Iran, but I did not trust the leadership or its approach to feminism. For me the real change came under Reza Shah-through access to education and emphasis on the need for women to have professions As for the Family Protection Law, I believe it helped the less privileged class. At least they got access to courts and women lawyers. The women lawyers were more effective than the law. It was they who knew how to represent the illiterate and poor in court and win the cases. As for the middle- and upper-classes, the men still managed to do what they wanted. My own brother-in-law forged some papers and divorced his wife. I know the Woman's Organization pushed for the passage of a new version of the Family Protection Law, but it reaped the fruits of the efforts of earlier women activists. Basically, I did not have much faith in the organization, nor did I like the leadership. I believe the leaders did not speak the language of ordinary Iranian women" (Esfandiari 1997. p.79. Entrevista con Amineh).*

*"Being a physician and seeing patients from different classes, I became familiar with the problems women faced in this country. I knew vaguely about the Family Protection Law, but I was not familiar with its contents and the details of the law. For people like me, divorce was never a problem. If I wanted a divorce, I and women like me who came from a privileged class could get it at any time they wished. But the real shock was when I found out I needed my husbands permission to leave the country. I did not know there is something as the Passport Law. And they did not change it; it exists to this day. On the whole I believe that women were treated unfairly before and after the revolution. Women must have economic independence. For me that is the key to equality, freedom, and emancipation" (Ibid. p.81. Entrevista con Shokouh).*

*"El régimen del Sha era muy totalitario, por eso sus reformas no fueron un verdadero progreso para las mujeres. ¿ Para qué sirve un derecho electoral, cuando las elecciones son corruptas de todos modos?"*

*"Para mí personalmente la época anterior a la Revolución era más agradable que la actual, no me sentía tan restringida en mi propia libertad. Pero el Sha Mohamed Reza fue un dictador y la gran mayoría del pueblo sufría bajo su régimen".*

*"Pienso que las reformas del Sha fueron un progreso real para las mujeres iraníes. Sin embargo la cultura iraní era más fuerte que la ley y los hombres no dejaron a las mujeres aprovecharse de las innovaciones. La ideología occidental separó a las mujeres de la vida pública. Yo quise estudiar en aquella época, pero mi padre no me dejó, porque podría haber tenido contactos indeseables con hombres".*

*"La Ley de Protección de la Familia era muy buena; por supuesto no era perfecta, pero fue un verdadero progreso en comparación con el pasado o la actualidad. Se hizo mucha propaganda contra estas reformas; incluso se dice que sin la Revolución las mujeres iraníes se encontrarían en una situación mucho más desamparada. ¿ Pienso que la situación no podría ser peor que la de hoy!"*

*"Antes de la Revolución las mujeres eran mucho más libres en la elección de sus ropas. Desgraciadamente esto era casi lo único por lo que se interesaban. Su apariencia era todo su valor. Los derechos de las mujeres solo existían sobre el papel".*

*"Nosotras no aceptamos las reformas bajo el régimen del Sha. Quería hacernos mujeres occidentales por*

*imposición y ley. Pero no queríamos salir a la calle como perros, por eso muchas mujeres fueron separadas de la vida pública. Y precisamente gracias a la presión que pesaba sobre las mujeres y la desvalorización de las mismas, éstas se hicieron estas consientes de quienes eran y lo querían. No querían ser mujeres occidentales".*

*"En los pueblos la presión de la familia sobre las mujeres muy era fuerte, en realidad no se beneficiaron en absoluto de la modernización, sólo mujeres privilegiadas de las ciudades pudieron disfrutar de ella. Además la mayoría de las mujeres no se interesaba por la política, tan sólo, se ocupaban de los vestidos, las fiestas, de sus hijos y maridos. Sin embargo no sabría decir, si las reformas del Sha sólo fueron de naturaleza cosmética o no. Por ejemplo, el proyecto "ejército de alfabetización" acababa de iniciarse y no sabemos si a la larga hubiera tenido efectos más positivos".*

*"Antes de la revolución la vida en Irán no era muy diferente de la actual. Por aquel entonces el gobierno ejerció una gran presión sobre el pueblo y hoy lo sigue haciendo".*

*"Por una parte antes teníamos más libertad, podíamos hablar normalmente con hombres, ir a fiestas etc. Podíamos ser lo que queríamos. Pero esa libertad no era una libertad real, pues no podíamos pensar libremente. La juventud sólo intentaba imitar a Europa; Un típico problema de los países tercermundistas. Es muy grave no tener identidad propia, y nosotros entonces no la teníamos".*

## **2. LAS MUJERES EN LA REVOLUCIÓN IRANÍ**

La Revolución Iraní debería entenderse quizás menos como una respuesta a las reformas efectuadas, que como reacción a su superficialidad y a la ausencia de mejoras en las circunstancias vitales de la gran mayoría del pueblo. La participación de las mujeres en las manifestaciones anti-Sha, así como su inclusión en la ideología de la Shia y del marxismo fue muy relevante. Durante la Revolución las mujeres cooperaron en casi todas las actividades de la oposición. No obstante los puestos directivos en los movimientos de masas estaban exclusivamente ocupados por hombres.

Moghissi (1994. pp.57 siguientes) divide a las mujeres que cooperaron en la Revolución en tres categorías: en primer lugar, una minoría de trabajadoras en las ciudades que esperaban de la revolución una mejora de la calidad de la vida y de sus condiciones materiales. Estas mujeres no se consideraban un grupo ni se identificaban con una ideología islámica, seguían fundamentalmente a sus maridos. El segundo grupo se compone de mujeres de familias tradicionales de la clase media urbana. Valores tradicionales como los roles de sexos, claramente definidos en sus familias, hicieron a estas mujeres resistentes frente al tremendo cambio de las circunstancias sociales. La mayor parte de estas mujeres, de familias terratenientes y de negocios tenían solo una formación básica, muy pocas trabajaban fuera de casa. El tercer grupo se disponía en su mayor parte de mujeres jóvenes bien educadas de la nueva y tradicional clase media. Estas estaban motivadas por tendencias nacionalistas seculares o socialistas o por convicciones religiosas. La mayor parte de estas mujeres no apoyaron la Revolución por motivos económicos, sino por cuestiones ideológicas. Las mujeres de este grupo no se podrían identificar ni con la imagen tradicional de la ama de la casa políticamente pasiva, ni con la de la mujer moderna occidentalizada. Intelectuales iraníes como Al-e Ahmed y Ali Shariati ofrecieron una alternativa a la nueva generación de familias tradicionales. Ellos declararon a la sociedad iraní intoxicada del Occidente, siendo la imagen de la mujer moderna tan solo un producto importado por el Sha. En la búsqueda de una nueva identidad las mujeres tienen que remitirse a las leyendas islámicas. Fatima [2] y Zeinab [3] fueron presentadas como modelo de la mujer iraní. La nueva mujer iraní había de ser religiosa, fuerte, paciente, activa social y políticamente, culta y una buena madre y esposa.

A finales de los años 60 y principios de los 70 muchas mujeres jóvenes se afiliaron a organizaciones clandestinas de izquierdas. Los dos movimientos guerrilleros más importantes eran la Fadayan y los Mujahidin del Pueblo. En la Fadayan se inscribieron fundamentalmente mujeres de familias laicas, mientras que los miembros de los Mujahidin del pueblo eran en su mayor parte de familias religiosas. En lo que respecta a la cuestión de los sexos, ambos movimientos actuaban de un modo bastante similar. No negaban la opresión de la mujer, aunque sólo encontraban su causa en la misma sociedad de clases y en el imperialismo. Sólo en un estado socialista sin clases podrían estar las mujeres al mismo nivel que los hombres. Ninguno de estos movimientos disponía de una sección autónoma de mujeres. El feminismo se consideraba como un movimiento imperialista de la burguesía.

Las pocas mujeres que cooperaban a la cabeza de los movimientos socialistas eran en su mayoría parientes de los miembros directivos. Sin embargo, las mujeres recibían la misma instrucción militar que sus compañeros masculinos y participaban igualmente en los ataques guerrilleros. Los 341 miembros conocidos de la Fadayan que fueron asesinados, 39 eran mujeres. Otras muchas estaban encarceladas. Una mujer recuerda la época del movimiento Fadayan:

*"My connection to the organization was first through study groups. I typed or hand copied the pamphlets and that sort of a auxiliary work. But gradually the political situation changed in a direction that necessitated woman's active involvement in the struggle. The comrades decided that we had reached the level to become active independently. Moreover, the security of our male comrades appeared suspect and unusual and attracted attention. We entered the scene as a cover" (Moghissi 1995.p.115).*

Según esta declaración, las mujeres participaban en las actividades más por la seguridad de los hombres, que porque fueran consideradas iguales a ellos. Como soporte de la ideología religiosa y tradicional, los socialistas consideraban a las mujeres sobre todo como amas de casa y madres. Mihan Ghoreshi, la viuda de Bizhan Jazani [4] hizo la siguiente declaración en una entrevista sobre su participación en las actividades revolucionarias y su relación con Bizhan:

*"We graduated from university at the same time. I got a B.A in Philosophy and Bizhan an LL.B. But I willingly accepted all the responsibilities for the house and the children so that he could freely follow his revolutionary activities. I accepted that Bizhan's potential and capabilities were superior to those of mine and I couldn't expect him to share the household chores and care of the children" (Moghissi1994.p.115 siguiente).*

En las demostraciones de masas entre 1978 y 1979 participio una gran cantidad de mujeres de todas las ideologías: religiosas, seculares, políticamente activas, apolíticas, pobres, ricas, amas de casa, empleadas, mujeres del campo y de la ciudad. Las mujeres marcharon codo a codo con los hombres, cuidaban de los heridos y distribuían materiales propagandísticos. La participación en los acontecimientos políticos dio una conciencia completamente nueva, sobre todo a las mujeres de familias tradicionales. La Revolución no solo dio a estas mujeres un valor más alto, sino, lo que es más importante, les abrió las puertas a la vida pública, ya que su participación activa en la revolución demostró el importante papel que las mujeres pueden jugar en la sociedad. La concienciación de las mujeres se fortaleció aún más con los estímulos a su valía. Transcribimos un extracto de una entrevista de Ayatolá Jomeni del 11 de noviembre de 1978:

*"Les prisons du Shah sont pleines des femmes braves et courageuses. Les femmes, avec leurs enfants au bras, ont pris part aux manifestation dans la rue sans crainte des mitraillettes, des canins et des chars. Le nombre des réunion politiques organisées par les femmes dans différentes villes n'est pas négligeable. Elles ont joué un rôle précieux dans notre lutte" (Chafiq 1991. p.123).*

A las mujeres se les hicieron más promesas de igualdad con los hombres. Parece claro que esperaban una mejora de su situación social y luchaban por ella. ¿Cómo ven su participación en la Revolución 20 años después?

*"Las mujeres jugaron un gran papel en las manifestaciones; enviaron a hijos y maridos a la calle, las enfermeras se ocupaban del cuidado de los heridos durante las 24 horas del día y otras llevaban comida a los manifestantes.*

*No obstante las ideas políticas de las mujeres eran muy superficiales; el 80 % de ellas pensaba igual que sus maridos, pues su formación era muy precaria. Querían esta Revolución sólo porque la querían sus maridos. Claro que también esperaban una mejora de su situación, pues les hicieron muchas promesas referentes a la igualdad. Desgraciadamente estas mujeres sólo fueron utilizadas como herramientas para ganar esta Revolución".*

*"En la Revolución marcharon hombres y mujeres codo con codo, con velo o sin velo, todos éramos iguales. La participación de las mujeres era muy respetada por el pueblo. Mujeres a las que antes se las miraban por encima del hombro y a menudo se escondían en casa, comenzaron de repente a luchar en primera fila y a dar discursos públicos. Una imagen, que nunca olvidaré, es el brazo de una amiga, en el que había escrito su dirección, para que la llevaran a casa en caso de ser asesinada. Nos estábamos dispuestas a ganar o morir, ambas cosas nos parecían bien. El valor de las mujeres alentaba a los hombres a luchar con más bravura".*

*"Fue el poder el que decidió esta Revolución, no nosotros. La gente de Oriente Medio es muy emocional, muy religiosa. El Occidente sabe bien como jugar con nuestros sentimientos, la religión se presta muy bien a ello. En esta Revolución solo nos tomaron el pelo".*

*"Soy muy feliz, cuando recuerdo esta época. En realidad fuimos muy activas. Mis primas y unas amigas a menudo nos reuníamos en nuestra casa para copiar textos de Jomeini, que luego repartíamos en la calle. Para las mujeres era también más fácil repartir material propagandístico, podíamos esconderlo todo bajo el chador".*

*"Yo estaba a favor de esta Revolución porque pensaba que mi marido así cambiaría. Eramos muy*

*ingenuas en aquella época, claro que mi marido no cambió, al igual que no cambió lo que las mujeres esperábamos".*

*"La gran participación de las mujeres en la Revolución Iraní se debe a sus dirigentes clericales. Si Jomeini hubiera sido comunista, las mujeres tradicionales nunca hubieran salido a la calle".*

*"I was not impressed for a moment by the demonstrations in the month preceding the revolution. I am a physician. I deal with reality and with needy people. I was not at all political, but I was annoyed at upper-class woman who put on scarf and took part in demonstrations and marches in the morning and went to parties in their usual dresses in the evenings and discussed politics in a abstract way. They were so naive and ill informed. They were followers of bunch of intellectuals who had no convictions, and they thought they could change the future of the country and the world. I can still remember how adamant they were in their arguments that Islam was just a front, a facade. Everybody went to those marches: university professors, engineers, doctors..." (Esfandiari 1997. pp.56 siguiente. Entrevista con Shokouh).*

*"I am a lawyer. I was a judge, actually one of the first judges in prerevolutionary Iran. I even presided over a court. But after the revolution, when woman could no longer become judges, I was demoted to the rank of a legal assistant. It is like removing the president of a university and making her a janitor.*

*I was in tune with the revolution. I believed in it. I was young and full of idealism. Today, I look back at those days as sheer stupidity. I was very active in the revolutionary movement. I was a member of the strike committee in the Ministry of Justice. We used to have long discussions, and we wanted to become Sweden or Switzerland. Funny, isn't it?" (Ibid. p.60. Entrevista con Gowhar).*

### **3. MUJERES EN LA REPÚBLICA ISLÁMICA DE IRÁN UNA VISIÓN PANORÁMICA DE LOS ÚLTIMOS 20 AÑOS 3.1. EL DESENGAÑO**

Las consecuencias que tuvo para las mujeres iraníes el regreso de Ayatolá Jomeini del exilio, en febrero de 1979, no fueron demasiado evidentes. Desde el principio se creó una identidad islámica para las mujeres. Pero las entrevistas que seguía teniendo Jomeini en el exilio despertaban grandes esperanzas:

*"En ce qui concerne le mariage, l'Islam reconnaît à la femme le droit de choisir son mari, et ceci bien entendu dans le cadre des lois islamique. L'Islam est opposé à l'avortement et il prohibe cet acte. Les femme, comme j'ai déjà dit, peuvent être dans l'armée. Ce à qui L'Islam est opposé et qui prohibe c'est la perversion, que ce soit de la part de la femme ou de l'homme, cela ne fait aucune différence La mauvaise propagande du shah et de ses mercenaires fait beaucoup croire au gens que l'Islam veut enfermer les femmes à la maison. Pourquoi être contre la scolarisation des femmes? Pourquoi être contre son accès au travail? Pourquoi la femme pourrait-elle pas entrer dans l'administration? Pourquoi être contre le droit de femme de voyager? La femme est libre de faire tout cela comme un homme. Elle n'est pas différente de l'homme. Oui, en Islam la femme doit se voiler, mais le tchador n'est pas obligatoire. La femme peut choisir n'importe quel habit qui puisse la couvrir. L'Islam ne veut pas et nous ne pouvons pas considérer la femme comme un objet, une poupée. L'Islam veut sauvegarder le caractère de la femme et la modeler comme un être serein et utile. Nous permettrons jamais que la femme devienne l'objet du désir des homme.*

*Les femmes comme les homme contribueront à la construction de la société islamique de demain. Elles jouiront du droit de vote et elles pourront être élues. Dans les mouvement iraniens actuels, les femme ont une parte égale à celle des hommes. Nous accorderons toutes sortes de libertés aux femmes. Mais nous ne prendrons bien sûr, des mesures contre la corruption; et, à cet égard, il n'y a pas de différence entre femme et L'homme" (Chafiq 1991. pp.124-125).*

Los discursos de Jomeini permiten diferenciar tres imágenes de mujeres. La imagen de la mujer militante, que combate para la defensa de la sociedad islámica. La mujer musulmana, que sigue las leyes islámicas, lo que le hace ganar el respeto de los demás, y la mujer como madre. Al regreso de Jomeini era sobre todo, este papel de la mujer el que tenía primacía:

*"Vous les dames qui avez participé à ce mouvement, Dieu vous aide à pouvoir continuer de lutte pour faire avancer le mouvement. Ce qui est important pour vous, c'est que vous élevez bien vos enfants. Les ennemis voulaient séparer les mères de leurs enfants. Ils traînaient les femmes dans les administrations, non pas dans le but d'améliorer la condition des services publics, mais seulement pour corrompre les services publics et séparer les enfants de leurs mères. Les enfants qui ne sont pas élevés dans le giron maternel auront des complexes, et la plupart des vices viennent de ces complexes" (ibid. p.126).*

Tan sólo dos semanas después de la subida de Jomeini al poder, se tomaron medidas respecto a las mujeres, que escandalizaron a aquellas que habían luchado por la igualdad de derechos. La Ley de Protección de la Familia fue derogada. A partir del 3 de marzo de 1978 se impidió que las mujeres volvieran a desempeñar la judicatura o que fueran miembros de un tribunal de jurados. El 6 de marzo Jomeini decretó la obligación de llevar velo en los puestos de trabajo. La segregación de los sexos en la vida pública se hizo realidad, y más tarde, incluso se obligó a las mujeres a llevar el traje islámico en todos los ámbitos públicos. Las iraníes no dejaron pasar simplemente, sin resistencia, las medidas gubernamentales referentes a la ropa y al comportamiento en la vida pública y el empeoramiento de las leyes familiares. Los periódicos se llenaron de cartas de mujeres particulares y de juristas que pedían al gobierno que no se derogase la Ley de Protección de la Familia antes de que se promulgaran una nueva ley mejor. El 8 de marzo miles de mujeres de la oposición salieron a la calle. Este 8 de marzo se constituyó por primera vez en la historia iraní, un movimiento independiente de mujeres. Se fundaron varios grupos de mujeres. Al tercer día de protestas, las mujeres movilizadas por el discurso de Jomeini, que obligaban al usar el velo a las demás y la imposición de duras medidas gubernamentales consiguieron sofocar la oposición de las mujeres. En agosto de 1979 se votó un consejo de expertos para analizar el bosquejo de la constitución. Sólo una mujer, Monireh Gorji fue elegida como candidata del partido republicano islámico. Como única mujer en el consejo de expertos su postura respecto a las mujeres es muy relevante:

*"Islam provides equal rights for man and woman in the sense that it gives them the right which are necessary for each. This does not mean it gives them the same rights because they as beings differ from each other. When you consider a woman's physical and mental composition, you see that women are sensitive and emotional whereas men are harsh and calculating. That is why they have different needs and must be given rights in accordance with their potential" (Mahdavi 1983. p.24).*

Según la interpretación de la señora Gorji, el Islam soluciona todos los problemas de las mujeres. En otoño de 1980 entró en vigor la nueva constitución. De los 175 artículos, solo cuatro trataban de los derechos de la mujer. En el mismo año hubieron elecciones. Cuatro mujeres fueron elegidas para el parlamento: Azam Taleghani, Gowhar Sharie Dastghayb, Mariam Behruzi y Atefeh Rajai. Estas cuatro mujeres eran parientes de la nueva clase gobernante. Azam Taleghani, la hija de Ayatolá Taleghani, que murió poco después de la Revolución, fue uno de los miembros fundadores de la organización de mujeres de la Revolución Islámica, fundada una vez transcurrida la Revolución. Ella criticaba al gobierno, por encontrarse siempre en manos de los hombres, por no informar a las mujeres sobre los pasajes del Corán que apoyaban las actividades políticas de mujeres. Además, se declaró en contra de la poligamia, que sólo debería ser permitida según criterios específicos. Desgraciadamente Azam Taleghani no tuvo gran influencia sobre el ministerio de justicia. En las elecciones posteriores no volvía ser elegida. Fue remplazada por un miembro del partido republicano islámico.

Las mujeres iraníes estaban desilusionadas de la Revolución. Parecía que los únicos frutos que podían recoger las mujeres eran la reducción de la edad de casamiento, la supresión del derecho a divorcio, la eliminación de las guarderías infantiles y otras medidas negativas. Antes de que las mujeres iraníes se dieran cuenta de sus nuevos derechos o de la privación de los que antes poseían, comenzó la guerra con Irak. Este acontecimiento fue lo que impidió una mayor oposición de las mujeres.

*"Pendant la guerre, la situation des femmes était devenue alarmante. Non seulement elles perdaient leurs droit, mais elles devaient également faire face à graves problèmes, les autorités qui pourtant étaient renseignées de la gravité de la situation nous faisaient taire sous prétexte que le pays était en guerre" (Kian-Tiébaut 1997. p.24. Entrevista con una islamista militante).*

### **3.2. LA GUERRA CON IRAK (1980-1988)**

El estado incentivó la participación de las mujeres en la guerra Irán-Irak. Ayatolá Jomeini dió varios discursos

durante la guerra, que resaltaban el papel básico de respaldo que tuvieron las mujeres durante la guerra. La participación de las mujeres en la guerra se mostró de diversas formas:

*"Women have played an important role in the war through their activities, attitude and encouragement at home, work place and behind the front lines. Victory is only possible if morale is high and women are the main moral boosters. Women have encouraged their husbands and sons to go to the war. They have preserved unity and refrained from creating harmful rumors (against the war). They economize and reject unnecessary consumption. They sent money and clothes for the soldiers and war refugees. They raise the awareness of school children about the war. They nurse the wounded and play their role in relief operations behind the front line. Leaving aside some women who ignore the war and carry on with their decadent way of life as if nothing had happened, the majority of Muslim women are helping with the War in one way or another". (Zan-e ruz (Revista de mujeres semanal, editado en Teherán desde 1960) 19.09.81. En: Paidar 1995. p.305).*

A lo largo de la guerra cambiaron las formas de apoyo que se esperaba de las mujeres. Al principio se les exigía fundamentalmente que enviaran a sus maridos e hijos al frente.

Tan diferentes como eran las situaciones sociales e ideologías de las mujeres, así son sus recuerdos de aquella época:

*"Durante la guerra había dos categorías de mujeres: las pasivas y temerosas, cuyo amor a sus maridos e hijos era más fuerte que el amor al Islam, no estaban dispuestas a sacrificarlos por el éxito de la Revolución. Las actividades de las mujeres de la segunda categoría se pueden dividir en dos fases: durante y después de la guerra. Sobre todo las mujeres del sur eran muy activas. Sacrificaban a sus maridos o hijos y hacían todo para apoyarlos: cosían, cocinaban, donaban sangre etc. La disposición de las mujeres a dar a sus maridos e hijos fue un gran acto, porque la familia es muy importante en nuestra cultura. Después de la guerra muchas viudas de mártires aparecieron en televisión y fueron entrevistadas. Ellas no estaban ni están dispuestas a renunciar a la ideología de la Revolución, porque han dado todo que han podido para esta causa y quieren mantener aquella ideología por la que se sacrificaron".*

*"En la guerra se jugaba mucho con los sentimientos religiosos de las mujeres, para que éstas sacrificaran a sus hijos, y eran precisamente los hijos de las clases bajas de la sociedad, los que se alistaban como voluntarios en el frente".*

*"Había mujeres que sacrificaban a sus hijos solo para mostrar a la sociedad lo religiosas que son!".*

*"Pienso que las mujeres hubieran podido ser mucho más activas. Quiero decir, luchar activamente contra esta terrible guerra. Tampoco fue tan duro cocinar y coser un poco. Lo peor era la carga psicológica a la que estaba sometido todo el pueblo tanto hombres como mujeres. Todos habíamos perdido allegados, todos teníamos miedo a tener que perder más vidas humanas. En aquella época contaba sólo la guerra, teníamos que dejar a un lado todos los derechos personales. Una ventaja que obtuvieron las mujeres con la guerra fue, quizás, el aumento de las posibilidades de encontrar un puesto de trabajo".*

Como no se veía un rápido fin a la guerra, las mujeres fueron implicadas en el servicio de la "Guardia de la Revolución". Recibieron fundamentalmente tareas administrativas y educativas, así como la asistencia a enfermos o el control de la observancia del vestido islámico. Hacia el fin de la guerra algunas mujeres recibieron instrucción militar para apoyar a sus hermanos en el frente. En realidad no llegaron a este punto, puesto que la guerra con Irak llegó a su fin.

Se calcula que la guerra con Irak dejó unas 200000 viudas (Paidar 1995. p.279). Estas mujeres habían sacrificado todo que tenían por la guerra, así que el gobierno se vio obligado después a protegerlas. En el terreno legal se les adjudicaba a sus hijos, aún en el caso de un nuevo matrimonio. Además se creó la fundación de los mártires, que en parte ayudaba financieramente a las mujeres viudas, les abría posibilidades de trabajo y el acceso de sus hijos a la universidad. El interés del estado era sobre todo que las viudas volvieran a casarse, así como facilitar la posibilidad de casamiento de hombres jóvenes heridos, que llegaban del frente. Exclusivamente con esta finalidad se fundó una agencia matrimonial que arreglaba estos matrimonios.

*"Pendant la période de la guerre, j'ai eu l'occasion de voir démonstrations telles de la part mères, des surs et des épouses des martyrs de guerre que je ne crois pas pouvoir en rencontrer ailleurs. Le souvenirs qui m'a marqué le plus est le mariage d'une jeune fille avec un de nos chers pasdars qui avait perdu ses mains à la guerre et dont les yeux étaient abîmés. Cette brave jeune fille a déclaré avec grandeur et sérénité: "Comme je ne pourrais pas aller au front, je remplis ainsi mon devoir envers ma révolution et ma religion". Aucun écrivain, poète, peintre, acteur du théâtre, philosophe, faqih ou autre personne ne peut exprimer ou dessiner la grandeur spirituelle de cette scène".*  
*"... Et je conseille comme un père aux jeunes veuves dont les maris ont rejoint le ciel se ne pas renoncer au mariage, cette tradition divine, et je conseille également aux chers pasdars, soldats et jeunes de prendre l'initiative de choisir comme épouses ces femmes précieuses tous mes saluts aux femmes, ces êtres précieux" (Discurso de Jomeini. Chafiqu 1991. pp.128 siguiente).*

Muchas mujeres jóvenes fueron casi forzadas a aceptar tales matrimonios, en parte porque la presión de la familia era muy grande, y en parte porque la situación económica no les dejaba otra oportunidad.

*"La guerra fue muy dura para todos nosotros, pero pienso que las mujeres sufrían más, porque son de naturaleza más emocional, que los hombres. Cuando hay una situación de crisis, siempre les toca lo más duro a los más débiles de la sociedad, que aquí son las mujeres. Sobre todo las mujeres de los voluntarios, que en su mayoría procedía de clases bajas, sufrían mucho. Su situación sigue siendo precaria y muchas viudas jóvenes mártires tuvieron que volver a casarse de inmediato por presión de sus tradicionales familias. Eso fue muy duro para ellas, pues no se les dejaba tiempo para asimilar el dolor de la pérdida de su querido".*

Con el fin de la guerra y la muerte de Jomeini en junio de 1989 comenzó una nueva fase en Irán. Las desgastadas infraestructuras fueron reconstruidas, así como los servicios médicos y educativos. El gobierno tomó conciencia de la falta de científicos, muchos de los cuales vivían ahora en el extranjero. Ello favoreció una mayor tolerancia frente a las mujeres laicas, bien formadas, que pronto comenzaron a tener posibilidades de trabajo relativamente buenas. A su vez se favorecían las actividades políticas y sociales de las mujeres islamistas. En 1988 se fundó el consejo social y cultural femenino y en 1992 la obra de asuntos de mujeres. El objetivo de esta organización era la concienciación de los problemas de las mujeres, así como la mejora de su estatus y su papel económico, social, cultural y político. Además hicieron reformas a la política educativa.

### **3.3. FORMACIÓN Y MUNDO LABORAL**

La segregación de los sexos y la obligación de llevar velo le parecen una gran restricción al frívolo observador occidental una gran restricción. Sin embargo estos preceptos supusieron para una gran mayoría de las mujeres iraníes la apertura de puertas a la vida pública. Un ejemplo de ello es que los padres ahora dejaban a sus hijas ir a la universidad sin mala consciencia. Desde el principio la formación fue considerada por el estado islámico como estrategia importante para incluir a las mujeres en el proceso nacional. En casa, era la madre la transmisora de los valores islámicos a los hijos, y en la sociedad, este papel lo asumía la escuela. El primer cambio en el sector de la educación que realizó la República Islámica fueron las escuelas diferenciadas por los sexos y la introducción del precepto del uso del vestido islámico. En 1980 se cerraron las universidades durante tres años, por su supuesta influencia occidental. En aquella época también se revisaron los libros escolares. En los niveles inferiores de la enseñanza escolar no había prácticamente diferencias entre los distintos sexos. Pero en los niveles superiores se fomentaba la formación de las mujeres ante todo en los ámbitos consideradas femeninas, como por ejemplo, la enseñanza, la educación de los niños y la enfermería. El acceso de las mujeres a los estudios técnicos, tales como las ciencias experimentales, se prohibió entre 1980-1984. En 1986 eliminaron estas barreras por presión de las mujeres.

En general, el acceso a la formación aumentaba sin cesar en la República Islámica. Si comparamos el acceso de las mujeres a la formación básica en las zonas rurales y urbanas, queda patente que la alfabetización aumentó sobre todo en las zonas rurales (Hoggins y Shoar-Ghaggeri, "Woman's Education in the Islamic Republic of Iran", p. 26. En *In the Eye of the Storm*. Afkhami y Friedl. 1994). Hoy en día, la difusión de la formación escolar entre hombres y mujeres es casi la misma. La población total iraní se calcula en la actualidad entre 68-70 millones. De cada 100 mujeres hay 106,7 hombres. El número de alumnos en la enseñanza primaria y secundaria diferenciados por sexos se eleva a un 52 % de hombres y a un 48 % de mujeres. El número de mujeres en las escuelas superiores y universidades asciende a un 44 %. Sobre todo en el ámbito de la medicina, el número de mujeres es muy alto.

Como consecuencia de la Revolución y la guerra la mano de obra femenina comenzó a disminuir. En 1976 un 13 % de las mujeres eran laboralmente activas, en 1986 lo eran tan sólo un 8,16 %. Entre 1956-76 la actividad laboral de las mujeres aumenten un 3,8 % anualmente, mientras que disminuyo un 2 % entre 1976-86. Según

la última estadística, un 7,7 % de las mujeres ejerce hoy en día una profesión. La participación de las mujeres en los ámbitos técnicos y de investigación se eleva a un 39,7 % y en el sector público a un 31 %. Sobre todo en los ministerios de educación y sanidad la participación de las mujeres es muy alta, con un 43,3 % y un 40 %. En los ministerios de actividades técnicas e industriales la participación de las mujeres es menor de un 5 %. En términos generales la mano de obra en Irán es de 20 millones de personas, de los cuales tres millones son mujeres, teniendo en cuenta, que no todas las actividades son recogidas en las estadísticas. Muchas mujeres de las clases menos acomodadas realizan actividades laborales fuera de casa, para poder salir de su precaria situación económica y elevar la renta familiar. Así realizan tareas de limpieza o artesanales, que más tarde venden.

La mayoría de las mujeres entrevistadas considera, en general, que la situación de las mujeres en el mercado laboral es positiva. Las condiciones laborales de las mujeres habrían mejorado en los últimos años y también habría disminuido la discriminación sexual en los lugares de trabajo. Sin embargo las mujeres en puestos más cualificados se quejaban de lo difícil que les resultaba a sus compañeros masculinos aceptarlas como compañeras de igual condición. Aunque Irán no sería en este sentido un caso especial.

*"Gracias a la división de los sexos las mujeres tuvieron más posibilidades de estudiar. Además ello les abrió nuevas oportunidades de trabajo. Necesitábamos urgentemente mujeres médicas, profesoras etc. Sobre todo en la carrera de medicina se apoya mucho las mujeres. Sin embargo, en los centros de trabajo no es siempre fácil. La competencia es grande y a los hombres les cuesta mucho ver a las mujeres en puestos más cualificados. Piensan que son superiores a las mujeres por naturaleza. Día a día luchamos duramente por demostrar a los hombres que somos tan capaces como ellos".*

Como también muestran las estadísticas, la formación tiene un valor muy importante para las mujeres iraníes. La promoción de la alfabetización y la gran participación femenina en las universidades, es considerada por la mayoría de las mujeres como el aspecto más positivo del gobierno islámico. La difícil situación económica hace que las familias tengan gran interés en posibilitar a sus hijas un diploma superior de estudios, para que así tengan mejores oportunidades de casamiento. Para las mujeres mismas, una formación mayor significa más independencia. La carrera universitaria posibilita a las muchachas de las zonas rurales, por ejemplo ir solas a la ciudad y vivir ahí en residencias de estudiantes. Muchas iraníes jóvenes quieren terminar sus estudios antes de casarse. También algunas amas de casa, a las que antes de la Revolución sus padres les negaron los estudios, lo recuperaron más tarde:

*"Me di cuenta de que la única posibilidad de cambiar mi vida era la formación superior. Por supuesto que mi marido estaba estrictamente en contra, toda su familia quería verme tan sólo en casa y al final soy madre de cinco hijos. Fue muy duro para mí convencer a mi marido y a su familia. Pero luché con ahínco y llegué a presionarlo tanto, que no pudo replicar nada más. Lo conseguí, recuperé la secundaria y saqué mi licenciatura en psicología. Estoy muy orgullosa de ello, sé ahora quien soy y no dejo a nadie que me diga lo que tengo que hacer, ni siquiera a mi marido".*

Voces críticas entre las mujeres no ven a la gran cantidad de estudiantes femeninas como consecuencia de una acción promovido por el gobierno islámico, sino como subproducto de la presión que pesa sobre ellas:

*"Quien afirma que la enseñanza es mejor ahora que antes, miente. Aunque la gente está mejor formada, es por mérito propio, no de los mulas [5]. Ellos sólo querían a las mujeres en casa. Pero la presión del pueblo es demasiado grande, no nos pueden quitar los pocos derechos que tenemos y así poco a poco iremos obteniendo nuestros plenos derechos. Cuando un pueblo está oprimido, se politiza automáticamente e intenta absorber todo el saber, de forma que la gente está hoy mejor formada. Tengo que confesar que la República Islámica lucha contra el gran índice del analfabetismo, pero eso supone siempre un lavado de cerebro y yo no lo llamo verdadera formación".*

### 3.4. LA SITUACIÓN ACTUAL

La Revolución Islámica ha tenido muchas consecuencias tanto positivas como negativas, en la vida de las mujeres iraníes. El efecto positivo consintió en que las mujeres se politizaron, de forma que llegaron a tomar más consciencia que nunca de sus derechos y también lucharon más que nunca por la mejora de su estatus social. En los últimos 20 años las mujeres iraníes tuvieron que soportar muchos retrocesos, pues el gobierno ejerció gran presión sobre ellas. A causa de la precaria situación económica del país, se vieron obligadas a buscar continuamente nuevas posibilidades para asegurar su existencia. Como reacción a todas estas humillaciones, las mujeres y la juventud constituyen hoy una fuerza política decisiva por su participación activa en las elecciones. La aplastante mayoría de votos a favor del popular presidente Mohamed Jatami en las

elecciones presidenciales del año 1997 se obtuvo gracias a la participación activa de las mujeres y la juventud [6]. Si bien la elección de Jatami no llevó a cambios excesivamente radicales, ya que el poder estaba todavía en manos de los conservadores, las mujeres pusieron grandes esperanzas en él:

*"Desde la Revolución la situación laboral ha mejorado mucho para las mujeres. Sin embargo los derechos familiares de las mujeres son pésimos. Además estamos obligadas a llevar velo y yo estoy absolutamente en contra cualquier tipo de obligación. Desde que Jatami es nuestro presidente al menos ya no me insulta la gente por no observar bien el precepto del uso del vestido islámico".*

*"En el pasado se habló con demasiada frecuencia de mujeres y hombres por separado. Pero cuando mujeres de una sociedad tienen problemas, entonces también los tienen los hombres. Solo juntos podemos seguir adelante. Cada vez se da cuenta más gente de este problema y poco a poco se va observando un cambio. Jatami nos ayudará, tenemos mucha confianza en él".*

*"Los primeros años tras la Revolución fueron muy buenos, se les hicieron muchas promesas a las mujeres. Pero con el tiempo se fue ejerciendo paulatinamente una presión cada vez mayor sobre ellas. Pasados tres años empezaron a jugar con las mujeres en nombre del Islam, eso no era justo. La gente empezó a exagerar porque sólo pensaba en sus propios intereses. Pero desde que Jatami es nuestro presidente han mejorado muchas cosas. Lo queremos mucho y esperamos que con él también mejore nuestra situación. Naturalmente todavía quedan bastantes de estos "hardliners", que persisten implacables en sus ideas. Pero eso es su problema, ellos tendrán que justificarse a sí mismos antes de Dios".*

Las actividades políticas de las iraníes no se limitan sólo al camino hacia las urnas. En la votación presidencial de 1997 presentaron nueve mujeres su candidatura. Quizás una de ellas hubiera podido ser elegida para el cargo estatal más alto, en caso de que los representantes del Wali-Fauih no hubieran eliminado, desde el principio, mujeres de la lista de los candidatos a todas las mujeres. En cualquier caso, lo sorprendente es que en las elecciones comunales se eligiese un número tan grande de mujeres para el ayuntamiento de los grandes centros urbanos, y casi siempre con una proporción de votos más alta que sus compañeros masculinos (véase "Kampf zweier Islame im Iran". En: le monde diplomatique, junio 1999). Sobre todo eran las mujeres de familias chiitas ortodoxas de la oligarquía gobernante las que más posibilidades tenían de ser políticamente activas. El creciente feminismo islámico abrió un discurso propio, fundamentándose, por un parte en citas del Corán, y por otra parte en las tradiciones que se atribuyen a la vida y las enseñanzas del profeta y de los imanes chiitas, pero que se apoya también en la integración de las ideologías universales de los movimientos feministas. Sin embargo, no todas las mujeres iraníes se pueden identificar con el feminismo islámico. No existen organizaciones independientes, lo que muchas mujeres critican:

*"Por el momento la presión sobre la "mujer media" es muy grande. Sólo las mujeres de la Hezbolá tienen la posibilidad de ser políticamente activas, las otras mujeres tienen muchas dificultades y se ven obligadas a hacer sus actividades a escondidas".*

*"Las organizaciones de mujeres que existen en estos días no se pueden tomar en serio. Un hobby, organizado por el gobierno, como terapia de ocupación para mujeres, que no tienen verdaderos problemas".*

*"No existe un feminismo real en Irán, sólo luchadoras aisladas. Pero este feminismo aislado es demasiado débil y no sirve para nada".*

*"No hay organizaciones formales de mujeres que puedan ser tomadas en serio, las ideas de las mujeres son demasiado dispares, un trabajo conjunto es imposible. El feminismo iraní se limita a reuniones informales de mujeres, que discuten sobre su situación y los posibilidades de mejorarla".*

Otro problema, que se agrega aquí es la división del pueblo iraní. Por ello tampoco hay una unidad entre las mujeres, que, en parte se ponen piedras en el camino.

*"La Revolución Islámica separó a familias enteras a causa de sus diferentes ideas. ¿Cómo podía existir ahí una unidad entre las mujeres? Los hombres ya desconfían de los demás, sólo porque alguien lee un periódico distinto".*

*"Después de la guerra con Irak surgió una especie de guerra fría entre el pueblo iraní, pues la sociedad se dividió y se sigue dividiendo más día tras día. La gente no confía en los demás, tienen incluso miedo de ellos, lo que se refleja en una atmósfera tensa en el país. Pero yo pienso que entre tanto la Hezbolá ha llegado a la minoría, y como está dividida en sí misma, ya no es tan fuerte".*

*"Los hombres impiden que las mujeres se unifiquen, porque no les interesa que exista una organización independiente de mujeres. Tienen miedo de perder así su poder. Pero hay en marcha ciertos cambios. Mujeres con una formación superior son conscientes de que solo unidas pueden ir adelante. Aunque los intereses entre las feministas islámicas y laicas sean diferentes, tienen la misma finalidad: la mejora de la situación económica, social, legal y política de las mujeres".*

En todo caso, en los últimos años, las mujeres consiguieron cambiar algunas leyes de familia. De esta forma a los hombres les resulta más difícil divorciarse. La implantación del divorcio arbitrario [7], el matrimonio temporal y la poligenia en 1979, pero sobre todo el divorcio arbitrario, tuvo consecuencias dramáticas para las mujeres divorciadas, que de pronto se quedaban en la calle desprovistas de toda seguridad material. El gobierno se hizo cargo de esta crisis y a finales de los años 80 se modificó el contrato matrimonial. A las mujeres se les concedió derechos de divorcio limitados, como por ejemplo, en caso de un segundo casamiento del hombre, impotencia o drogodependencia del marido. El aspecto más importante del nuevo contrato matrimonial era la distribución igualitaria de la propiedad adquirida durante el matrimonio, excluido el "mehr" [8] y la herencia de la mujer, que quedan sólo a su propia disposición. En 1991 se aprobó el "ujrat-e-mesel" o la ley de pago de tareas domésticas. Si el hombre quiere divorciarse, el tribunal no lo puede impedir, pero si el tribunal decide que la mujer había cumplido sus deberes matrimoniales, el marido está obligado a pagar a su mujer por las tareas domésticas ejecutadas (véase Homa 1996). Todo tipo de divorcio ha de presentarse ante un tribunal civil. En enero de 1996 el ministro de justicia nombró a 200 consejeras jurídicas para que los derechos de las mujeres fueran más respetados (véase Kian 1997).

Una jurista expresa su opinión acerca de los derechos de divorcio en Irán:

*"A finales de los años 80 los derechos de divorcio de las mujeres mejoraron, no obstante, yo no considero esto un verdadero progreso, puesto que con la ley de protección de la familia teníamos más derechos. Es como ir dos pasos hacia atrás y sólo uno hacia adelante. Muchas mujeres iraníes no saben sin embargo, nada sobre sus derechos, o no son consientes del hecho de que no tienen derechos. Vienen a mí a recibir consejos para el divorcio y después se van frustradas a casa cuando les explico las pocas posibilidades que tienen. Hay doce motivos por los que una mujer puede divorciarse, pero a menudo les resulta muy difícil encontrar pruebas. Conozco casos en los que las mujeres tenían huesos rotos, porque habían sido agredidas por su marido, pero no era suficiente para un divorcio. Si al final se llega el divorcio, las mujeres renuncian a menudo al "mehr", para que el marido firme el contrato de divorcio o que la deje le custodia de los hijos".*

### 3.4.1. CULTURA Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Una mirada al estado de la literatura y del arte del Irán actual me parece fueran más respetados en este punto. Desde que Jatami en 1992, a consecuencia de la relativa libertad de prensa tomó el cargo del ministerio de cultura, crecían nuevos periódicos y revistas como hongos. Este periodismo de cariz femenino, entre mujeres religiosas y no-religiosas, difunde las dos formas del feminismo con importantes artículos de fondo en revistas, diarios y libros.

*"Como los partidos no están permitidos, la prensa toma el papel de los partidos. No obstante hay muchas cosas que no podemos llamar por su nombre directamente, por ejemplo la cuestión del velo o las relaciones entre muchachas y muchachos. Pero, poco a poco vamos adelante. El proceso que ahora está en marcha no puede volver atrás. En nuestra revista intentamos informar a las mujeres sobre sus derechos, y la situación de las mujeres en otros países, y poner en cuestión algunos puntos de nuestra ley, por ejemplo la prohibición a las mujeres de desempeñar el cargo de juezes. Por otra parte presentamos a algunas mujeres que intentan a su modo de mover algo, por ejemplo las propietarias de galerías, actrices, escritoras y directoras del cine".*

En un congreso en Nicosia, el 26 de junio de 1999, la redactora jefe de la revista "zanan" (mujeres), Shahla Sherkat, defendió con contundencia que el gobierno de Jatami tenía que introducir los plenos derechos de las mujeres si quería ganar prestigio político. En un país, dice, en que por el momento, tanto la alfabetización como los estudios superiores están más extendidas entre las mujeres que entre los hombres, la discriminación del sexo femenino en el matrimonio y en el divorcio, en la custodia de los hijos y en el derecho de la herencia, así como en el empleo de trabajadores no es ya aceptable (véase "Irans unumkehrbarer Demokratisierungsprozess", NZZ 28.06.99). De momento las mujeres deben conformarse todavía con ciertos contratiempos en su lucha, como, por ejemplo, el cierre del periódico "zan" (mujer), a causa una felicitación del año nuevo de Farah Diba, la viuda del último Sha, y un cómic de un caricaturista de 17 años: un ladrón ataca a un matrimonio. El marido reacciona con una sonrisa pérfida y dice: "¡mata a mi mujer, te cuesta sólo la mitad del precio de sangre!"

La editora de este periódico era Faezeh Hashemi, una de las organizadoras del movimiento por los derechos de mujeres en Irán, hija del ex-presidente Ali Akbar Rafsanjani. También era miembro del parlamento y dirigía el comité del deporte femenino de los países islámicos (véase "Sie nehmen kein Blatt vor den Mund" (No tienen pelos en la lengua), Tages Anzeiger 13.04.99). Mujeres como Faezeh Hashemi no se dejan impresionar por semejantes reveses y siguen luchando implacablemente, pues el cierre del periódico sólo demuestra la seriedad con la que han de tomarse tales medios.

Sin embargo las actividades de las mujeres no se limitan a los medios escritos, también crece el papel de las

mujeres en el teatro y en la música, incluso se han vuelto a permitir, de momento, conciertos de cantantes femeninas para un público exclusivamente femenino [9]. En el verano del año 1999 dos películas: "do zan" (dos mujeres) de Tahmineh Dilani y "quermez" (rojo) de Fereidoon Teirani fueron tema de muchas conversaciones, las entradas de los cines estaban agotadas y la gente hacía cola para poder ver las películas. Ambas películas cuentan el destino trágico de una mujer y muestran la impotencia de las mujeres frente a sus esposos.

*"Cuando yo vi la película "quermez" pensé mucho en la dificultad de encontrar un buen hombre. Si me caso con un hombre, que no conozco, ¿ cómo puedo saber, que no me va a pegar después del matrimonio, como lo hace el hombre de la película? Por ejemplo, el otro día vino un muchacho a nuestra casa para pedir mi mano. Me aseguró que podría seguir estudiando después de la boda. Pero yo sabía muy bien que en cuanto estuviéramos casados y supera que estudiaba en una universidad mixta, nunca me permitiría que continuara mi carrera. En todo caso, quiero casarme con un hombre religioso, pero los hombres de familias religiosas piensan a menudo que su mujer tiene que quedarse siempre en casa y estar siempre ahí para ellos. Deseo un marido que también sea mi amigo, con el que pueda intercambiar mis ideas y charlar sobre libros que estoy leyendo, no alguien al que siempre tenga que elevar mi mirada con una preciosa sonrisa y colmarle con palabras de admiración".*

Cualificaría la situación actual de Irán como una especie de revolución cultural. Los medios de comunicación intentan llamar la atención del pueblo sobre los problemas de la sociedad y cambiar algo en la manera de pensar de las personas, y con ello también la actitud de los hombres respecto a las mujeres. El proceso de la lucha política y cultural va a seguir, aunque en condiciones no tan fáciles, pues todo lo conseguido sería inmediatamente blanco de los dardos de los fanáticos y del clero chiita.

#### 4. CONCLUSIONES

En los últimos 20 a 30 años han cambiado muchas cosas en Irán. El pueblo y, creo que sobre todo las mujeres sufrieron mucho por la situación económica y política, las restricciones y su violenta puesta en marcha. Por otra parte, la Revolución y los últimos veinte años de reflexión les hicieron tomar una gran conciencia de la situación. Aunque el clero consiguió al principio captar a muchas mujeres para la ideología de un estado islámico y movilizarlas para tales fines, el desacuerdo entre los clérigos sobre la imagen de un estado islámico creó una situación muy ambivalente y dejó abiertas algunas puertas para el cambio. Según mi opinión la Revolución Iraní, con todas sus particularidades y a pesar de sus efectos económicos, sociales, políticos y culturales bastante dolorosos y en muchos casos catastróficos, tuvo como consecuencia algunos aspectos no deseados, aunque sumamente esenciales y positivos para las mujeres iraníes. Las iraníes supieron sacar el mejor provecho personal de todos los aspectos positivos y, a pesar de las múltiples limitaciones, explotaron todas las oportunidades de cambio. Tan pronto como se les dieron más libertad, la aprovecharon de inmediato. Nunca antes había sido tan grande el número de escritoras iraníes, periodistas, activistas políticas, miembros femeninos del parlamento, empresarias y estudiantes femeninas. Sin lugar a dudas la actividad de las iraníes tiene algo que ver con la Revolución, en la que muchas de ellas fueron politizadas. Aunque sería demasiado simple considerar la revolución como causa única del movimiento de mujeres en Irán. E el centro de la estructura social iraní está la familia en el sentido amplio, no el individuo aislado. Aunque la estructura social iraní es patriarcal, las mujeres disfrutaban hasta cierto punto del poder que les da su posición central en el seno de la familia. Por ello a las mujeres de familias de mayor rango social les resulta más fácil ascender en el escalafón social. Si bien antes de la Revolución eran las mujeres de la clase alta occidentalizada, las que dirigían las organizaciones de mujeres, hoy son sobre todo las hijas de los "mulas", las políticamente activas. Este fenómeno lo podíamos observar también en los movimientos guerrilleros de la izquierda. No obstante el movimiento de mujeres iraníes se extiende a más que 30 años. Por ejemplo, entre 1910 y 1930 se publicaron 20 revistas de mujeres. Todas ellas criticaron el papel inferior de la mujer en la familia y la sociedad, y exigían cambios específicos. Así, las feministas iraníes actuales tienen algunas generaciones de mujeres activas tras de sí y están apoyadas por la generación anterior. Gracias al aumento de la formación, hoy en día hay una gran cantidad de mujeres imbuidas en las ideas feministas.

En parte el gobierno islámico se hirió en su propia carne, lo que llevó a subproductos indeseables, que calificaría de bastante positivos. La larga renuncia al control de natalidad, así como la gran campaña de alfabetización giró la estructura social a favor de la juventud. Ellos conocen la Revolución solo de oídas y no juegan un papel irrelevante en el proceso de reforma actual, como mostraron las últimas elecciones. Aunque todos estos fenómenos llevaron a una mejora de la situación de las mujeres iraníes - en las ciudades se efectuaron estos procesos en el ámbito político, en las zonas rurales en el ámbito social - un número de mujeres relativamente grande queda excluido de este proceso. Las mujeres, preocupadas por lo que comerán mañana, ellas y su familia, no se pueden permitir el lujo de pensar en cosas como los derechos de las mujeres. Es difícil juzgar porcentualmente, qué cantidad de población vive bajo mínimos existenciales, pero calculo que al

menos un tercio de la población iraní se encuentra en tales circunstancias.

No obstante, creo poder afirmar, que hemos de mirar con cierto optimismo hacia el futuro de Irán, aunque todavía haya que allanar muchos obstáculos y realizar muchos sacrificios. Si Irán es capaz de superar este periodo de fuertes temores y consigue la anhelada estabilidad a través del proceso de la evolución política actual, el árbol del desarrollo político y de las obras culturales dará frutos y sus ramas tendrán la oportunidad de desarrollarse mejor y de fortalecer sus raíces.

## NOTAS

1. El senado se componía de 60 miembros, la mitad fue elegida. La otra mitad fue nombrada por el Sha.
2. Hija de Mohamed.
3. Hija de Fatima y Ali, el primer Imam chiita.
4. Miembro directivo de la Fadayan.
5. Clérigo islámico
6. Se ha de mencionar que la edad de derecho a voto en Irán es muy baja, de forma que con 15 años ya se tiene completo derecho a voto.
7. El hombre tiene el derecho de separarse de su mujer de un día al otro, sin explicaciones o apoyo financiero.
8. Suma de dinero que se destina antes del matrimonio para asegurar financieramente a la mujer. La suma se estipula contractualmente. El marido tiene que pagarla a la mujer siempre que ella lo desee, a más tardar cuando se produce el divorcio.
9. Después de la Revolución se prohibió a las mujeres cantar en público, con la argumentación que la voz femenina podría inducir a pensamientos frívolos a los hombres.

## BIBLIOGRAFÍA

### Libros:

- Adelkhah, Fariba. *La révolution sous le voile*. Paris: Karthala 1991
- Afkhami, Mahnaz and Friedl, Erika. *In the Eye of the Storm. Woman in Post-revolutionary Iran*. London. 1994.
- Bassiri, Nasrin. *Nicht ohne die Schleier des Vorurteils*. Frankfurt/M. Horizonte Verlag GmbH, 2. Auflage. 1991.
- Chafiq, Chala. *La femme et le retour de L'Islam. L'experience iranienne*. Paris: édition du félin. 1991.
- Deonna, Laurence. *Persianeries. Reportage dans l'Iran des Mollahs 1985-1989*. Zoé. 1998.
- Esfandiari, Haleh. *Reconstructed Lives. Woman and Iran's Islamic Revolution*. Baltimore. 1997.
- Friedl, Erika. *The woman of Deh Koh. Lives in an Iranian Village*. New York. 1989.
- Moghissi, Haideh. *Populism and feminism in Iran*. New York: St. Martin's Press. 1994.
- Paidar, Parvin. *Woman and the political process in the twentieth-century Iran*. Cambridge University Press. 1995.

### Artículos:

- Rashedi, Khorram. "Les femmes en Iran avant et après la révolution". *Edition rupture* 1983.
- Azari, Farah. "Woman of Iran: the Conflict with fundamentalist Islam". En: *Woman in the Middle East*. New York. St. Martin's Press 1993.
- Bassiri, Nasrin. "Frauen in der Islamischen Republik Iran". En: *Fatimas Töchter. Frauen im Islam*. Köln 1992.
- Chafiq, Chala. "La voile des femmes, miroir magique de la société iranienne contemporaine". *Trimestre du Monde* 33 (1996): pp. 87-102.
- De Groot, Johanna. "Gender, Discourse and Ideology in Iranian Studies: Towards a New Scholarship". *Gendering in the Middle East: emerging perspectives* Ed. Deniz Kandiyoti. London: Tauris 1996: pp. 29-49.
- Ferdows, Adele K. "Woman and the Islamic Revolution". *International Journal of Middle East Studies* 15 (May 1983): pp. 283-98.
- Hoodfar, Homa. "Women and personal status law in Iran: an interview with Mehrangiz Kar". *Middle East Report* 16i (1996): pp. 36-38.
- Kamalkhani, Zahra. "Women's Everyday Religious Discourse in Iran". En: *Woman in the Middle East*. New York. St. Martin's Press 1993.
- Kian, Azadeh. "Women and Politics in Post Islamist Iran: Gender Conscious Drive to Change". *British Journal of Middle Eastern Studies* (1997), 24 (1): pp. 75-96.
- Kian-Thiebaut, Azadeh. "La mère active iranienne entre famille, état et société". En: *Le Postislamisme. Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. No. 85/86: 1998.
- Kian-Thiebaut, Azadeh. "L'Iran post-islamiste: l'émergence d'un discours féminin: un enjeu politique". *Cahiers*

de *i'Orient* 47 (1997): pp. 55-72.

Mir-Hosseini, Ziba. "Women, Marriage and the Law in Post-Revolutionary Iran". En: *Woman in the Middle East*. New York. St. Martin's Press 1993.

Moghadam, Valentine. "Women, Work and Ideology in the Islamic Republic". *International Journal of Middle East Studies* 20 (1988): pp. 221-43.

Moghissi, Haideh. "Women in the Resistance Movement in Iran". En: *Woman in the Middle East*. New York. St. Martin's Press 1993.

Mohdavi, Shireen. "Women and the Shi'i Ulema in Iran". *Middle Eastern Studies* (January 1983): pp. 17-27.

Pinn, Irmgard. "Iranerinnen und der Iran in der Schleierliteratur". *Spektrum Iran*, 9iii-iv (1996): pp.33-64.

Ramazani, Nesta. "Women in Iran: The Revolutionary Ebb and Flow". *Middle East Journal* 47 (1993): pp. 409-28.

Razavi, Shahrashoub. "Women, Work and Power in the Rafsanjan Basin of Iran". En: *Woman in the Middle East*. New York. St. Martin's Press 1993.

Sanasarian, Elix. "The Politics of Gender and Development in the Islamic Republic of Iran". En: *Woman and Development in the Middle East and North Africa*. Leiden 1992.

Shahidian, Hammed. "Islamic Feminism and the Woman's Movement in Iran". *Iran Nameh. A Persian Journal of Iranian Studies*, Vol. XVI, No. 4: pp: 22-23.

Shahidian, Hammed. "The Iranian left and the woman question in the revolution of 1978-79". *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994): pp. 223-147.

Shoaei, Rokhsareh. "The Mujahid Woman of Iran: Reconciling Culture and Gender". *Middle East Journal* 41 (August 1987): pp. 519-37.

Tohidi, Nayereh. "Modernity, Islamization and women in Iran". En: *Gender and national identity*. United States University, 1994.

Yavari-D'Hellencourt, Nouchine. "Le féminisme postislamiste en Iran". En: *Le Postislamisme. Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. No. 85/86. 1998.

# DON JULIO: FRAGMENTOS DE UNA VIDA EN HUEHUETLA (MÉXICO).

David Lagunas Arias

(Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México)

## Introducción

La *Balada de Narayama* (1983) es un excelente film que explica con bello lirismo cómo en las regiones perdidas del Japón de antaño, una costumbre quiere que todo persona alcanzada la edad de 70 años deba morir en la ladera de una montaña; ella debe ser llevada sobre la espalda de su primogenito. Orin, la protagonista, espera la edad fatídica. Cuando la hora de la partida se aproxima, Orin desvela todos sus secretos a su nuera mediante la indicación de dónde encontrar y como coger las mejores truchas en el menor tiempo posible. Ella puede partir tranquila, la herencia tradicional está transmitida. Esta misma idea puede verse en la novela de Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*: cuando el protagonista encuentra al grupo de fugitivos *hombres-libro*, su anfitrión le cuenta una historia sobre su abuelo escultor, y la necesidad que el ser humano tiene de dejar algo detrás de sí. Creo que el mismo espíritu que anima esta novela se encuentra recogido en la versión de Shohei Imamura.

Vistas así las cosas, pareciera que el antropólogo debe limitarse a ejercer su papel de recolector de autenticidades en peligro, frutos puros que siempre enloquecen, a lo Clifford (1995). Bien al contrario, lo que anima este ensayo, este fragmento historia de vida de un lugareño cualquiera, es un doble objetivo: primero dar a conocer una realidad y, segundo, cuestionar el prejuicio académico, y extendido también en la opinión pública, de que lo indígena es una sola realidad. La historia de vida permite llenar algunas oquedades que de otro modo seguirían vacías. Sin duda, ¿cómo encontrar lo que no podía buscar por qué no tenía idea de que existía? Así, el uso de datos desconocidos que don Julio me proporcionaba, me posibilitaba no sólo presentar descripciones detalladas de la realidad social tepehua, sino, un impulso para la posterior construcción de nuevas teorías acerca de lo indígena.

Antes de dirigirme a la sierra otomí-tepehua del Estado de Hidalgo (México) tenía indicios de que los tepehuas siempre habían mantenido una actitud hostil y de desconfianza hacía los visitantes. También resulta cierto que, en general, ésta ha sido la primera impresión de los occidentales de las nuevas sociedades. El antropólogo francés Robert Gessain y su mujer se habían marchado precipitadamente de Huehuetla a mediados de los años 30; mientras realizaban un trabajo de investigación ambos sufrieron un grave problema gastrointestinal y las gentes de allí empezaron a hacer correr el rumor de que habían sido objeto de brujería. ¿Por ser visitantes extranjeros? Existen evidencias de que no siempre los tepehuas se han mostrado desconfiados y hostiles. Los tepehuas no serían *naturalmente* hostiles contra cualquier extranjero; a lo sumo su agresividad habría sido inducida. Tradicionalmente, cuando los etnólogos estudiaban las costumbres de otros pueblos, éstos tenían una relación de *extrañeza*. La causa es que, en el momento del contacto, los etnólogos seguían unos criterios estrictamente racionales y abstractos, cuando era necesaria una teoría planteada a un nivel más inmediato, cuasi sensorial. No era cuestión sólo de empatía sino de *inmersión*.

Los tepehuas, al igual que otras sociedades que han sufrido los embates de la prepotencia civilizatoria occidental, poseían una gran susceptibilidad y sensibilidad. Esta susceptibilidad implicaba que tuvieran una mayor moralidad en sentido social. Don Julio, mi interlocutor para esta ocasión, enfatizaba la moralidad del contacto social, su dolor por el contagio externo y la consiguiente vulnerabilidad de su pueblo. Sin duda, la influencia del contacto con los otros se materializaba de forma distinta a como la experimentaría un sujeto que viviera, no en la periferia, sino en el centro de México.

Al llegar al municipio colindante de San Bartolo Tutotepec, en la primera ocasión que me acerqué a la sierra, las primeras referencias que tuve de los tepehuas fueron por parte de mestizos de la población. Recuerdo que en el hotel Maricela, la hija del dueño, me dijo: *lo que distingue a las civilizaciones es el progreso. Aquí no ha*

*llegado nada de eso. Por eso es muy difícil que se extingan esas razas [los tepehuas] Ello me recordaba a la imagen Hobbesiana del salvaje "salvaje", el ser brutal, que tanto se ha aplicado al hablar, por ejemplo, de los africanos. Sobre los tepehuas, solamente intuía la multitud de discursos y narrativas que pesaban sobre ellos: exotismo, barbarismo, paternalismo, esencialismo, pérdida, reinvención.*

Frente a don Julio, un viejo luchador político, capaz de enfrentarse a tiros por defender a su familia, la susceptibilidad que había percibido en los tepehuas respecto a mi presencia entre ellos, reflejaba una mayor espontaneidad, una significativa timidez y la tendencia crónica a avergonzarse frente a mí. Yo me preguntaba por qué mi condición de joven antropólogo, inexperto y bien torpe en aquel contexto social desconocido, era razón suficiente para la condescendencia de don Julio. Pero, a la inversa, mi presencia era una ocasión privilegiada para que él exteriorizara su dolor y su ira. Su sensibilidad hacía que resultara difícil que su comportamiento disimulara sus reacciones. Me preguntaba si ese añadido de sensibilidad explicaría el hecho que los tepehuas, aunque en menor medida que los otomíes de las comunidades de alrededor, tuvieran algunos tabús, como ocurre con gran parte de las sociedades primitivas o exóticas. ¿Quizá porque les dan miedo muchas más cosas que a nosotros? No lo sé. Los tepehuas tenían bien poco de exóticos y, sin duda, podían representar adecuadamente su papel como paradigma de la modernidad.

### **Entrevista con Don Julio 24/9/2001**

Es lunes por la mañana y he subido a la granja de pollos de don Julio para hacer la primera entrevista. Me atiende en una cabaña hecha de block donde almacena leña. La luz de la mañana es todavía tenue y mis ojos están dormidos. Nos sentamos sobre unos troncos de madera toscamente tallados. Sin pensarlo le ofrezco a don Julio una manzana, quizás porque yo también estoy nervioso como él. Ambos nos respetamos mucho. Don Julio es un viejo activista político y siento admiración por ello. El también me admira porque soy un licenciado; aunque Don Julio el antropólogo es una figura secundaria en su mundo: ha conocido religiosos, políticos, maestros, sociólogos, veterinarios... pero un antropólogo es algo novedoso. Me sitúa más cerca del sociólogo que de otros profesionales.

"Bueno yo nací el 13 de julio de 1933 en esta cabecera municipal de Huehuetla entre la calle Hidalgo y Zaragoza. Ahí nací, ahí abrí los ojos, ahí empezaron mis primeros pasos, al lado de mis padres Andrés Gutiérrez Santiago y mi madre... mi madre Ignacia Apolonio Alejandro. Y... ví en mi infancia muchas cosas negras contra mi raza, tuve conocimientos porque fui a la escuela a la edad de... de nueve años y cuando llegué a la escuela y entré con conocimiento de tanta injusticia pero, en fin, crucé mis primeros pasos, terminé mi primaria y al terminar mi primaria lo hice... lo hice...en... en cinco... en cinco... en cinco años mi primaria, por lo tanto, por lo tanto, por lo tanto, este... como no había maestros fui invitado para participar a... a enseñar a la gente como... como queriendo decir que fui maestro. Durante unos siete años fui maestro y este... y... posteriormente cursé la secundaria por cursos de capacitación en Tenango de Doria y fui madurando, fui madurando... fui teniendo mis conocimientos y pero nunca, nunca recibí un... un... un título este... una certificación de mis estudios porque pues entorpecían los este... los... los cursos pero seguí, seguí mis estudios porque seguí siendo invitado por los maestros a cursar la carrera para ser maestro. Eso todo por capacitación en Tenango. También no... se interrumpieron las clases y terminé mis estudios pero nunca recibí ningún este... ningún diploma, mucho menos el certificado que constaba mis estudios.

*¿Por qué no le dieron el diploma este?*

Porque se... porque este... había mucho problema. Bueno. Entonces, terminé todo eso pero eso ya andábamos por los años... por los años cincuenta, cincuenta y uno, mil novecientos cincuenta mil novecientos cincuenta y uno, y empezaba yo a... a... o sea... a conocer tanto problema, principalmente la criminación a mi raza y este... empecé a... a organizarme con algunas gentes de los pocos que éramos y este... y empecé a... a conocer a fondo de qué cómo era una administración, cómo era la presidencia... pero se llevó, se llevaron más... más años para empezar a descollar como... como la vida política que llevé.

*¿Cuando habla de criminalización o criminación?*

La criminación a mi raza.

*¿En qué consistía eso?*

Consistía en que, bueno, esto es... esto es una cosa que yo conocí en mi infancia pero ya posteriormente esto es lo que voy a explicar. Eh, desde mil novecientos cuarenta empecé a tener conocimientos acerca de estas historias por medio de lo que ya me estaba preparando, por medio de mis conocimientos ya empecé a reconocer y a hacer historia de que desde mil novecientos cuarenta empecé a ver todo lo que se llama, lo que pudiéramos decir "la criminación a mi raza tepehua". Era... era muy listo porque yo soy de raza tepehua, en mi infancia yo no, yo no hablaba español ni tenía calzado... andábamos mal, descalzos. Eh, bueno. Entonces así porque nos veían descalzos, porque nos veían que no podíamos hablar, éramos vistos de lo peor, lo... mi raza tepehua la gente de arriba, y ahí me nació, ahí me nació todo, todo lo que es... todo lo que es contra de... en contra de un sistema que, que fue el PRI. Y todo, desde ese entonces hasta lo que hicieron con... con las razas

entonces ya no nada más la raza tepehua sino con toda la raza indígena. Entonces este... empecé, empezamos a conocer... en la situación política, la situación de las autoridades, quiénes eran las autoridades, cómo eran y todo eso. Pues entre todo eso pues este... lo que más... lo que más me dolió fue de que... pues de que gentes ajenas a este pueblo fueron quienes, quienes vinieron a hacer estragos de acriminar a la gente, apropiarse de terrenos, a... apropiarse los terrenos, empezaron a practicar a (sic), empezaron alegatos... a practicar pues infinidad de... de... de... de cosas que fueron el atropello hacia esta raza indígena. Bueno. Entonces...

*¿Estas personas quiénes fueron? ¿Fueron españoles, fueron mestizos?*

No, no.

*¿Cuándo fue esto?*

Fueron desde mil novecientos cuarenta que relato que empieza, que empieza la historia que empezamos a conocer. Entonces estas gentes eh... fueron... este... fueron presidentes municipal como don Procopio Grajela que mataron sus policías y automáticamente se lo llevaron preso hasta Pachuca y, posteriormente, siguieron don Fidel Flores, don... el profesor Ateneodoro... Ateneodoro Hernández y... don Andrés Carranza, de don Andrés Carranza el profesor Isaías Parra, del profesor Isaías Parra Abundio Flores, de Abundio Flores continuó, continuó este... continuó... Abundio Flores... continuó ya el profesor Gustavo... y así sucesivamente José Escobar, su hijo don José Escobar, a estas alturas como vienen ya este... mandando las autoridades. Todos ellos dejaron una historia negra porque, porque, por ejemplo, mataban, robaban, hacían todo lo que querían. En ese tiempo...

*¿No eran de la raza?*

No, todas son gentes que llegaron, gentes que vinieron a... apoderarse, apoderarse de... del municipio, de cabecera municipal, quienes hicieron estragos, por eso dije anterior quienes empezaron a posicionar de los terrenos, de los poderes administrativo, de los poderes administrativo y este... y siguieron asentando su poderío lo que ellos... los seguimos llamando los caciques porque no hemos podido pues... tomar las riendas del pueblo para que el pueblo cambie.

*¿Los caciques se refería a los políticos? ¿La gente que acaparaba tierras? ¿El cacique?*

Ese es el cacique, es el cacique que, que se apoderó de todo: aparato administrativo, terrenos este... todo, todo lo que es el aparato.

*¿Cómo se apoderaba de los terrenos? ¿Lo invadía con sus gentes? ¿Con armas?*

No, no, sencillamente porque era, era comunal, eran tierras comunal y como pues nadie denunciaba, nadie conocía de nada, pues ellos poco a poco a su interés o su ambición lo llevó a empezarse a documentar qué, cómo le podían hacer para apropiarse de un terreno. Empezaron a legalizar, empezaron a tomarles medidas, a hacer planos y... y, posteriormente, a hacer documentación y a vender lo que pudieron vender. Así es como está compuesto la cabecera municipal y todo lo que es el municipio. Vendieron todo lo que pudieron y por eso, hasta la fecha, retienen su poder porque saben perfectamente bien que ahí tienen su vida. Bueno. Esos en cuanto a... en cuanto a... cómo vivir... cómo hasta la fecha cómo viven, cómo hacen estragos con la raza porque no ha podido la raza prepararse para que pueda, para que pueda ya tomar las riendas al municipio y poder cambiar un poco Huehuetla. Bueno. En todo ese tiempo, tal parece que el tiempo también nos marcaron la historia. En los años... en los años treinta y... treinta y tres... cuando yo nacía que empecé a tener uso de razón empecé a conocer, empecé a conocer por pláticas de que había un alameda, de que había una... una... una banda de aire, es decir, la conocí la banda de aire, había una orquesta completa que concursaron hasta... hasta la ciudad de Pachuca y obtuvieron el segundo lugar. Entonces había unas fiestas muy bonitas, una... una fiesta pues de... unas fiestas patrias... eh... jamás yo creo que se van a volver a ver... porque tenía colorido, había una especialidad... me refiero porque acaba de pasar ahorita este dieciséis de septiembre, que lo vemos con tristeza, cómo es ahorita que de plano totalmente ha cambiado la imagen de lo que era en aquel entonces. Había... había una antigua escuela que fue demolida por gentes que no tienen conciencia... lástima que se dicen profesores. En este caso me refiero al profesor José Sevilla Rolando Carranza y un gobernador Jesús Murillo Karam que... que les importó a pesar de que sus palabras son respetar, rescatar las propiedades de... del pueblo, o sea, rescatar los antiguos este... lo que son las propiedades de... de... un pueblo. Entonces todo eso les... les... les valió, destruyeron aquella... aquella cosa grande donde estudiaron nuestros bisabuelos, tatarabuelos, no sé cuántos porque esa escuela data de unos... de unos años, aproximadamente a donde he tenido pláticas con los mayores de... de unos cuatrocientos cincuenta años.

*¿Cuatrocientos cincuenta años?*

Cuatrocientos cincuenta años, que fue la misma construcción la presidencia municipal y la... la Iglesia que existe todavía. Entonces este... entonces han destruido el patrimonio histórico de Huehuetla. Bueno. Entonces... entonces en este tiempo nos damos cuenta cómo han ido, cómo han ido destruyendo y con tristeza comentábamos en este dieciséis de septiembre que se hacían las famosas veladas en aquel entonces en aquella antigua escuela que tenía un... que tenía unas bambalinas como si hubiera sido un teatro de lujo de México, donde salían y entraban por las puertas los personajes que, que representaban un este... un drama, una comedia o la historia patria de Hidalgo, Morelos y los personajes. Entonces había una... una... una cosa muy hermosa de

ese podíamos decirse que era un teatro donde los niños de escuela, éramos niños de escuela que no teníamos más que primaria, algunos del segundo año, del tercer año, cuarto año, el sexto año... presentábamos unos...unos cuadros, ¡que hermosura de cuadros!, toda la noche del quince era... era un... era un teatro que le llamábamos velada y... y la gente terminando ese programa salía sus antojitos, se daba el grito y una... una fiesta pero meramente una fiesta y al otro día era el baile para agradecerle o para... pues para estar bien con los pueblos, un baile que nunca costaba un centavo lo pagaba la presidencia municipal. Hoy en día vemos con tristeza que todo se paga y todo mal hecho como animales en un corralón en la plaza y este... bueno, esa historia tan bonita, cómo se respetaban el... el (sic) patrio, cómo se respetaban con mucha delicadeza nuestros héroes. Hoy en día no hay respeto, no hay nada, ya no más se hace el simulacro. Pero bueno. Como ese así se ha perdido el valor del municipio. Así como esto se ha perdido los valores de nuestras gentes grandes que participaron y defendieron firmemente Huehuetla, porque Huehuetla su presidencia municipal iba a ser destruido por una persona que se llama Joaquín Garriozábal, un señor que vino de... de... no sé de dónde me parece que dicen que de Zacatecas, era el pagador de un grupo de las gentes de la Revolución y se vino a esconder aquí con el dinero y de la noche a la mañana pues haciendo sus trabajos del campo se hizo rico pero no es que tanto le haya dado el campo porque él traía dinero e hizo todo lo que quiso, dicen que amasó dinero, no es cierto, traía pero era... era inteligente fue el primero que puso una... una planta de luz movida por el agua del arroyo. En ese entonces...

*¿Cuándo fue eso? ¿En qué año debió ser eso?*

Entre... entre... entre el cuarenta y... desde 1940 al 50, de 1940 a 1950 ya había una planta de luz aquí que se le daba luz al pueblo.

*Ajá ¿Y él era pagador de la Revolución?*

Que fue pagador de la Revolución, llegó aquí pareciendo que... que pues era un trabajador, un campesino, no es cierto, poco a poco fue sacando su dinero que tenía, luego al año empezó a comprar terrenos.

*El pagador de la Revolución, ¿qué era? ¿la persona que pagaba a los campesinos para que se revolucionaran?*

No. Fue creo pagador de un grupo de los revolucionarios de 1910 o algo así, que fue parte del norte, no sé este... de qué grupo fue... zapatistas o este... o... o villistas, o carrancistas, no lo sé, pero sí, así se suena. Es un señor que llegó aquí y empezó a hacer de las suyas, apropiarse de muchos terrenos y... bueno... como se le ve también que fue uno de los personajes muy inteligentes eh... que puso la planta de luz, fue el primero que puso el... el... la morteadora de café, puso el primer molino de nixtamal, puso la palettería, bueno, empezó a generar pues más riquezas para su... para su bien, para... pues un poco vió la gente que trabajando se podía hacer algo bueno. Entonces pero sí fue más para su beneficio que para... que para la gente. Entonces, posteriormente, al ver que se podía quiso destruir la presidencia municipal, empezaron a construir su casa que está ahorita entre Berriozábal e Hidalgo, donde quería pasar la presidencia cuando él era ya un hombre muy, muy este... a según muy querido por sus compañeros. Entonces el pueblo de Huehuetla pues como pudo se empezó a preparar, no le permitió que tumbara la presidencia y... pero sí se construyó su casa esa que se encuentra allí en Berriozábal e Hidalgo. Lo que no se le permitió que pasara, la presidencia a ese lugar de Berriozábal e Hidalgo y ya con su poder, puso un negocio a media plaza y la gente de aquel entonces, la raza este... exclusivamente la raza tepehua eh... pues no lo dejó y le destruyó la plaza, la casa que... la casa para una tienda que lo puso en la plaza que hasta se ensuciaron adentro de su tienda. Hasta ese grado llegó la raza tepehua el coraje que tenía por esa... por esa persona por todo lo que hacía. Y así sucesivamente como le contestaron a este señor, así le han contestado a varias, es como se ha podido conservar un poco la historia, la imagen de un Huehuetla. Pero hoy en día, cada día, se van destruyendo y prueba de ello uno de sus hijos de ese señor que también se llama Joaquín Garriozábal, pero ese ya es ya es (sic) destruyó... destruyó... la primera parte de la antigua escuela Benito Juárez introduciendo un centro de salud, fue el primero. Y ese señor sigue destruyendo las calles como ahorita se ve hizo cuello de botella la calle de dos de Abril y Zaragoza, y ese señor ha estado cometiendo arbitrariedad y media contra la raza... contra la raza tepehua, y hoy en día se denuncian pero no hay autoridad que lo pare y pues por eso ahorita al ver tantas cosas que conocemos, nos hemos dado a la tarea de dar a conocer las cosas que hay. ¿Cuál es la inconformidad de ahora? pues ya ahorita en estos tiempos pero el primer tiempo que tenemos que nuestros propios, nuestros propios maestros que tuvimos en la primaria en 1958 al 60 fue presidente municipal y fue el primer presidente que derrocamos, lo pusimos en vergüenza porque era parte del alegato, parte de la corrupción cuando él nos había hablado mucho de democracia, ya nos hablaba...

*¿Era de la raza?*

No, no, también a según había nacido aquí pero era ya raza de... de... raza mestiza. Entonces este... algo le inquietaba al pueblo cuando él fue maestro nos platicaba de muchas cosas pero al llegar a la presidencia empezó a cometer los mismos errores o sea que se repitieron como se dice más... más... más de lo mismo, lo corrompió el poder. Entonces fue el primer presidente que derrocamos o que derroqué, que fui yo quien organizó a... Antonio Gutiérrez Apolonio que fue el primer que organizó a los muchachos, entre ellos ya ahorita maestro, ya ex-maestro porque ya murió el profesor Agripino Refugio Santillán, el profesor Primitivo

Islas Barragán. Fuimos los primeros que pusimos el grito en contra de toda esta gente y entre esa gente se nos, se nos unieron varias, varios, casi toda la gente pero la gente de arriba que quien les estábamos tirando se unieron para conocer nuestro problemas y nos atacaron otra vuelta esas gentes. Entonces de todo eso que hicimos con los maestros como eran chicos, eran estudiantes de secundaria, pues regresando de estudios y me dejan sólo y tuve respuesta, fue cómo... una... una traición que me hacen las gentes de aquel entonces yo siendo todavía pues un poco sin experiencia pues este tuve, tuve respuesta: fui a dar al bote. Pero entonces a los tantos años, a los treinta años regresé aquí a Huehuetla y fue como me integré ya como de izquierdas.

*¿A los treinta años estuvo...?*

Estuve treinta años fuera de aquí.

*¿Fuera de aquí?*

Fuera de Huehuetla.

*¿Mucho tiempo no?*

Sí porque eh... no se podía, teníamos enemigos muy duros, enemigos muy duros. Prueba de ello cuando terminando la primaria en 1949 eh... hubo un presidente municipal terriblemente se portó contra mi padre, que lo quiso voltear, lo puso a trabajar a trabajos forzados y entonces mi hermano Agustín eh... no le pareció lo que hacía uno de sus comandantes, eh... le puso un peñazo en la frente y de eso mi papá fue puesto en prisión, automáticamente trasladado a Tenango amarrado se lo llevaron pero como tenía amigos mi papá rápido regresó, llegando otra vez aquí al pueblo lo vuelve a encerrar el presidente, peor ya eran vísperas de su salida, ya a los tres o cuatro días saldría de la presidencia y fue cuando... eh... mi hermano y yo y otros más... eh... coleamos a su comandante y ese comandante fue a dar... lo echamos en el... en el... en el río Panuco, por ahí se fue y entonces le dimos, le dimos este... respuesta y de eso estuvimos fuera mucho tiempo hasta la fecha mi hermano Agustín no ha llegado. Pero ahora ya podemos, ya podemos estar, ya estamos aquí y estamos ahorita, estamos defendiendo los intereses del pueblo con toda la razón, con todo lo que se merece Huehuetla porque manifestamos que se debe respetar mi raza como se respeta a todo el mundo porque las leyes no son nada más para... para la gente mestiza sino que para todos. Hoy en día hay una lucha tremenda del respeto a la... a la... raza indígena.

(...)

Pero bueno, ahora vemos con tristeza todos los que tenemos setenta, ochenta, hasta noventa años lo que vimos, lo que... la hermosura de Huehuetla tanto... tanto... tanto en su aspecto geográfico como demográfico y todo lo que pudiera llamarse eh... el... el aspecto visible de Huehuetla, se ha perdido pero gracias a que nadie quiere poner un grano de are... de apoyo para rescatar lo que era antes. Es cierto, es cierto que hay mucho interés de los gobiernos pero los apoyos se van perdiendo de escalón por escalón hasta llegar a cabecera municipal. Vimos también cómo eran las gentes preparadas sin conocer ninguna letra, me refiero a la ex-banda de aire que existió a cargo del maestro Juan Domínguez, que señores descalzos de calzón de manta, que vestían su vestuario de manta no conocían ninguna letra pero bien que sabían... bien que sabían tocar con nota porque ponían sus este... sus aparatos donde... donde ponían su... sus notas y ellos mismos hacían la nota cuando escuchaban alguna melodía porque no les gustaba les hacían correcciones, ellos hacían sus notas. El maestro Juan Domínguez fue una persona que... que... que lo reconozco como una persona altamente preparada, altamente preparado sin conocer ninguna letra, pero las notas... las notas de la música en la forma como vinieran él las... las traducía, el sabía hacer la nota con quien el músico que escuchaba y era un... un.. un verdadero maestro de la música.

*¿Esa banda estuvo mucho tiempo funcionando aquí en Huehuetla?*

Sí, esto... esto... esto se termina... empezó a dar decadencia a grandes pasos de 1950 para acá. De 1950 a 1960 se vieron rastros todavía pero su caída total fue desde 1950.

*¿Y la banda esta para que se ocupaba? ¿Para las fiestas o...?*

La banda de aire era un... un... era una banda que estaba totalmente preparada pues para las fiestas patrias, para las fiestas sociales que se presentaba un candidato a la Diputación local, a la Diputación Federal, algunos personajes que llegaban se les agasajaba. La banda de aire acompañaba a los desfiles, ¡cuánto... cuánto gusto! ¡cuánto alegría!

(...)

*Había baile...*

Eh... bailes constantemente los sábados con... con esa buena orquesta que existía, una orquesta, la orquesta era totalmente para los bailes y también participaban en las fiestas patrias o con la llegada de algún funcionario. Eh... muy poco nos han visitado los gobernadores pero sí nos visitaban los diputados en aquel entonces, eran recibidos como dioses y que... tantos... tantos collares que les pone el pueblo, bueno los collares se les siguen poniendo.

*Collares de pan...*

Collares de pan. Así todas esas cosas que se les ponen y se sigue todavía ya no con tanto... con tanto... con tanta devoción como era antes porque ahora ya sabe quiénes son esos personajes, son personajes que son

verdaderos criminales hacia la razas indígenas.

*¿Por qué?*

Son verdaderos criminales porque nunca han hecho caso hacia las necesidades de... de un municipio. Son los... me refiero los diputados locales, los diputados no sirven nada más que para estar recibiendo, explotando a los pueblos porque ese dinero bien podría servir para tantas... para tantos apoyos que podrían decirse pero no apoyos de regalo, apoyos para empezar a capacitar a los pueblos, para que... para recuperar un poco de lo perdido, recuperar lo perdido porque en aquel entonces, desde 1940 que doy... que doy razón hasta 1960 el pueblo era autónomo en todas sus necesidades de... de... de... de verduras, de frutas, eran... también... eran también...

*¿Se proveía no?*

Tenían una... sí eran autosuficientes, tenían una abundancia en maíz, caña... caña de azúcar para piloncillo, mucho maíz, mucho tomatito, mucho frijol mucha... mucho plátano, mucha piña, mucha papaya y todo en abundancia.

*¿Café había?*

Café de por sí siempre ha habido.

*¿Siempre ha habido?*

Sí, siempre ha habido café. Y me tocó ver todavía cómo se preparaban la manta haciendo su propia ropa, el... se sembraba el algodón... se sembraba el algodón y hacían su... su propio... su propio vestimenta la gente, sus adornos que todos se ven que ya se está perdiendo pero todos se ven, entonces este... sus tejidos. La gente era muy autosuficiente en todo eh... no padecía de nada, que sus alimentos la verdura, sus alimentos tanto animal silvestre que había, mucho tejón, mucho tlacuache, mucho... mucha tuza real, eh... venado... todos los animales, pájaros de todos los animales había que no padecía la gente, comía mucho blanquillo de animales silvestres como chichalacas... como chichalaca... como paloma principalmente. Y en el río había un tremendo y abundante existencia de peces, acamayás, todo tipo de acamaya. La gente no sufría, yo creo que por eso toda mi raza, mi raza tepehua, no padece de ninguna enfermedad porque nosotros estamos alimentados con tanta... tanta carne natural de animales silvestres, de peces del río como la trucha, la acamaya pinta, el burro, que tanta historia tienen y pero en cantidad. Hoy vemos con tristeza que no existe nada ahora, ahora lo que vemos puros costales llenos de basura, de plástico, por los grandes adelantos, los grandes... las grandes químicas han... han envenenado el río, ya no existe... ya no existen ninguna trucha, ninguna acamaya por tanta contaminación. Eso apenas estoy hablando desde lo que yo empecé a ver, desde 1950 a 1960 que había todavía una abundancia, pero del 60 a este 2000 poco a poco se está acabando y ya no existe. ¿Qué irá a pasar más después? Que todavía nosotros lo comentamos pero otros ya ni siquiera lo van a comentar porque ya no van a ver, pero por eso nos interesa un poco comunicar a... por todos los medios de que esta historia la conozcan, cómo ha sido... cómo ha sido acriminado, cómo lo van acabando, cómo se va acabando todo, así como el río es el campo, con tanta presencia de... de... de... de algunos productos matayerbas, fungicidas, plaguicidas y todo ese tipo de... de matayerbas que están matando los micro... lo poco... lo poco que queda de microorganismos la tierra.

*Eso alimenta la tierra...*

La propia planta. Prueba de ello aquí hay un animal que le llamamos tordo, un pájaro, tordo que también ya emigró, gracias a que el pajarito no puede irse para Estados Unidos si no también se iría, lo matarían en el río que lo divide, el Río Bravo, pero ese pobre pajarito solamente se va a la ciudad donde hay mucho desperdicio de... de basura. Y aquí ya está bien envenenado el río, ya no... ya no tienen comida, ya emigraron ¿por qué? porque su alimento era... era el río hasta por mal nombre aquí le decíamos los pájaros... los pájaros acachicheros o los pájaros chacaleros. Entonces ya... ya ni eso existe. Entonces así como el río está el campo, lo estamos acabando con todo... con todo esas... esos este... esos grandes adelantos que se presentan para hacer inútil a la gente. Ya la gente perdió el valor de arar la tierra, de voltear la tierra y sembrar sus plantas, ahora ya nada más con un... con un este... este... con una bomba que... que fumigan las plantas, fumigan la yerba, a sembrar ya no hay ese producto. Y dice la gente: "ya las tristes tierras no dan nada", pero cómo va a dar la tierra si ya no le ponemos la mano a la tierra como le hicieron nuestros antepasados. La tierra sigue dando, la tierra sigue... sigue produciendo con calidad, con la misma calidad que creo que nada se ha acabado. Las yerbas, la basura... nada le regresamos a la tierra porque las tierras donde cosechamos algo todavía como el café, todo traemos de allá para acá para el pueblo para echarlo al río, pero nunca regresamos el estiércol para bestia, los desperdicios de cáscara de plátano, piña o lo que en otros términos se dice que... el este... bueno, la basura orgánica y la inorgánica. Entonces no sabemos aprovechar. El gobierno a cada paso nos está tratando o nos está haciendo más inútiles, con los famosos Progresá, Procampo, apoyo al café, apoyo de tantas cosas. Tanto buitres que tiene el gobierno o parásitos que tiene el gobierno que están regalando, a según ellos están regalando pequeñas dádivas para seguir entorpeciendo la vida de... de la gente, eh... regalando dulces, lámparas, planchas, perfiladores de mano, lavadoras y... lavadoras no... este... licuadoras quiero decir, pequeñas cosas, ¿de dónde sale? del gobierno mismo, eh... despilfarrando el dinero que no es de él, eh... dándole otros usos a ese dinero que es exclusivamente del pueblo, es exclusivamente para buenos hospitales,

para buenas escuelas, para buenos caminos, para una buena justicia, pero ¿qué es lo que existe en todas esas cosas? la justicia es para criminal, seguir acriminando a la raza indígena.

*¿La justicia?*

La justicia.

*¿No es una justicia...?*

No es una justicia es una injusticia, una injusticia.

*¿Por?*

Porque así descaradamente le despojan a la gente propiedades. De esto puedo mencionar uno por uno con todos sus números de casa, con todos sus números de expediente cuando quisieron legalizar sus terreno y fueron acriminados y les han quitado sus tierras. Esa es la justicia que tenemos en los distritos que se dicen Tenango de Doria, Juzgado de Primera Instancia. Lo mismo es la primera y la segunda instancia. El Gobernador solapa toda esa bola de... toda esa bola de parásitos, de asesinos que acriminan a la raza indígena, porque no sabe hablar y porque no tiene dinero. Porque para que no tenga dinero ¿qué es lo que ha hecho el gobierno? dejar en la crisis al pueblo porque lo ha hecho inútil. ¿Por qué está en la crisis el pueblo? porque ha acabado con su producto, ya el café no tiene precio. Todas las cosas no tienen precio estamos sujetos a que... a que nos traigan, a que nos den como los pajaritos que nada más abren el pico, sí nos quieren hacer inútiles, pero qué desgracia que ellos sí viven mejor pero lo que nos dan es una... pues un puñito de basura. Y así, a este ese grado hemos llegado con todas estas autoridades. Así como hablamos de justicia hablamos de educación. ¡Qué desgracia! En aquel entonces de los años 40 hasta los 60 vi hasta dónde era capaz el pueblo de ser autosuficiente en su producción. Ahorita gozamos de una escuela bachillerato, ¿para qué sirve esa escuela?, no sirve más que para... para... para verse lujo que el deporte es... es salud y la música es cultura. ¡Qué desgracia que no conocen de cultura ni lo que es salud! Porque cultura, yo diría en aquel entonces cuando había verdadera música, verdadera banda de aire que deleitaban con su música, una verdadera calidad, no que a los muchachos les medio enseñen a rasgar la guitarra para andar de parranda toda la noche, quebrando botellas, haciendo un sin fin de desórdenes públicos. Eso es en cuanto a decir cultura. En cuanto a decir salud, los jóvenes, con los maestros de bachillerato pues no hacen más que andar jugando fútbol en... a... presumiendo de que son buenos jugando, vienen lodados y ¿cómo terminan? en las cantinas haciendo más desórdenes que de lo que puedan hacer. No creo yo que sea salud cuando están... están acarreadose una enfermedad de andar jugando, en el lodo, en el agua, cuando el deporte, meramente, debe ser un deporte y no meramente un complemento de vicio. Y entonces todo eso pues decimos que pues ¡qué desgracia de esa escuela bachillerato! porque no son maestros con esa verdadera ética profesional. Son maestros porque es carpintero, maestro de carpintería, que porque es este... que porque es este... que porque es pariente de algún funcionario, de algún maestro, pues aunque con que con secundaria o bachillerato ya es maestro de bachillerato o maestro de secundaria. Por eso es de que se ve con tristeza y con desgracia que hoy presumimos con una escuela bachillerato, ¡qué lástima! porque es nuestro dinero, no ha habido ningún avance ni siquiera se ha rescatado lo que se perdió de los años 40 a los años 60, que era autosuficiente el pueblo. Terminando la primaria éramos técnicos, éramos capaces de construir de construir cualquier base de concreto, cualquier puerta de madera, cualquier puerta de... de... de estructura metálica, éramos suficientes pero con esa calidad. Pero desgraciadamente todo se acaba, hoy contamos con un lujo de escuela media de nivel superior pero los muchachitos solamente sirven para andar de soldados o de granaderos, pero que salgan preparados, muy difícil, raro es aquél que le interesa o porque sus padres o no sé por qué influencias pudieron salir uno que otro hay un médico, hay licenciado en derecho, pero no sirven más que para lucrar, no sirven más que para explotar a la raza... a las razas indígenas.

*¿Los propios...?*

Los propios que han salido. Los maestros...

*¿Pero son de la raza también...?*

Muy pocos de la raza. Y han salido de la raza también.

*¿Pero muy pocos han salido de la raza?*

Sí, muy pocos, sí.

*¿A qué se debe eso?*

Se debe pues... muy poco puede la raza porque ellos nunca se les ha dado una oportunidad la presidencia municipal donde se hacen los grandes volúmenes de capital.

*O sea, ¿nunca han tenido poder allí realmente? ¿en la presidencia nunca han tenido poder? ¿cargos?*

*¿presidentes? ¿ha estado ocupado?*

Por parte de los caciques que son este... los que decimos este... la raza... la raza mestiza, la raza que ha llegado aquí y esto como he dicho que la raza tepehua la han acriminado en todo por el todo.

*¿La mayoría de la gente es de raza tepehua?*

Sí. La mayoría, pero no ha... no se ha podido llegar a la... a... a ser autoridad porque pues la gente pues la compran, la... la inutilizan con dádivas y los más vivillos los van comprando, y así sucesivamente ha habido

esa transformación pues este... transformación de destrucción hacia... hacia nuestro... hacia... hacia nuestro pueblo de Huehuetla. Y así... así como esto de la educación, así como esto de la educación es lo que es salud: no hay médico, solamente sirven los médicos para dar una receta falsa y enriquecer a las farmacias particulares. Yo diría que hoy en día debería haber farmacias de descuento donde medianamente no sé que instituciones pudieron dar esa... esos apoyos porque aquí, las únicas dos farmacias están... están hechas por gente sin escrúpulos que todo lo que tienen lo han amasado dentro de la... dentro de las filas del PRI y han sido presidentes pero que han defraudado. Uno de ellos fue derrocado en 1900... ya en estas alturas... 1992... 92, 93, que se llama Hipólito Zabala Meneses pero tiene... tuvo... tuvo en su gabinete sus parientes, sus amigos, que hoy son personas que amasan fuertes cantidades de fortuna que hicieron en ese tiempo. Entonces, no ha habido autoridad que los venga a investigar, quien les venga... o sea a recoger lo que se robaron porque ese dinero debe ser sagrado u ocupado para... para... para algunas cosas del pueblo, del municipio. Y de eso gozan de una tranquilidad, porque todavía hoy en día su gobierno estatal, todavía es del sistema. Y así como hablamos de... de educación hablamos de campo, estamos olvidados, ¿a dónde están nuestros ingenieros agrónomos? que deberían ser ellos los agrónomos que nos vendrían a enseñar para poder retomar lo perdido o para poder rescatar lo perdido, de lo que tuvieron nuestros antepasados que doy razón desde 1940 hasta 1960 que eran, todavía, autosuficientes. ¿A dónde están los famosos doctores veterinarios? que serían los personajes que vendrían a enseñarle al pueblo cómo atacar algunas enfermedades de los animales, cuando hay mortandad de pollos. ¿De qué sirve que el gobierno nos avienta un puñado de pollitos para que se ayude? pero esa no es la razón, la razón sería si hay profesionistas, si hay escuelas como universidades, ¿por qué no se interesan en que se desplace el gobierno en abrir campos de trabajo, para eso profesionistas que cuando terminan sus carreras andan pues si no de choferes, andan de... de comerciantes o no sé, pero, en realidad, al... al profesionista no está protegido. Se protegen los políticos, los asesinos como Teodoro Vergara, como José Guadarrama hoy en día, y los Sosa, son tres ramas. Eh... esos tres políticos hoy en día en el Estado son los que se protegen pero también creo son tan... tan atrasados que no han echado a hoy que cambien las cosas, no han echado mano de las desgracias que tienen para que se empezaran a preparar, que ya trajeran los doctores veterinarios, que ya trajeran los ingenieros, que ya trajeran los sociólogos, que ya trajeran los... los químicos o no sé qué todo para empezar a luchar con el café, porque el café es una desgracia, porque... porque nos lo arrebató como quién dice ha robado la Unión Americana para que nos vengan a vender nuestro propio café convertido en polvo como lo que es Nescafé. Ahora, se requiere... ellos andan preparados, que aprovechen la derrota porque han sido derrotados, ¿por qué ha sido derrotado el PRI? que retome eso, que venga y convierta... se convierta en realidad para un nuevo... un nuevo camino, una nueva vida hacia... hacia las gentes porque material, material, sí hay bastante, como material humana, como material... como material de campo... todo existe, la tierra no ha cambiado. Afortunadamente no somos un... nos somos un Hiroshima o Nagasaki, donde han sido bombardeados que no nace como lo dijo Dios: "no habrá polvo... no quedará polvo sobre polvo", aquí tenemos una gran maravilla de tierra, una gran... un gran privilegio de Dios que nos quiere pero solamente que nosotros no hemos querido entender. Porque el gobierno con su astucia nos engaña con despensas, con promesas de... programas de Progresá, Procampo, una serie de cosas y sus aliados nos engañan con una serie de cosas como juguetes, como despensa, como lámina, como cemento, nos engañan con nuestro propio dinero. Pero ¿por qué la gente no despierta? porque están esperanzados a esas dádivas, porque la gente no ha tenido esa capacidad de aprovechar de las escuelas, bachillerato que decimos, porque no... no son maestros competentes.

*¿Por qué? Porque el maestro, de alguna manera, debería ser el encargado de darle educación a la gente para que la gente fuera consciente ¿no? de su realidad, pero parece ser que los maestros aquí han jugado un papel como... como a la sombra del poder.*

Exactamente así es.

*Antiguamente no sé cómo era. ¿Cómo era antes?*

Antiguamente... antiguamente...

*Antes no habían tantos maestros o los maestros no surgían de la propia raza o venían de fuera...*

Venían de fuera.

*Pero ahora que hay maestros propiamente de la raza y no van a favor de su raza... ¿Cómo se explica eso?*

Hay dos cosas. Por ejemplo ahorita el maestro estando las competencias para este... llegar a un poder de una diputación, para llegar en la... pues en el Palacio de Gobierno porque ¿quiénes son los que están alrededor del gobernador? Son puros profesores, puros profesores los que están, nada menos Guadarrama, como salió de por allí pues ahorita quiere retomar pero quiere la cabeza estatal, pues es un profesor. ¿Quién está en obras?, es un profesor. ¿Quién está en la subsecretaría de gobierno?, es un profesor. ¿Y quién están todos?, son un profesor. ¿Y quién es la directora de una escuela de aquí?, es una maestra que tiene que estar concretamente ligado al gobierno, entonces no hay manera de... de que a lo mejor sí sabe esa maestra pero no puede dar sus conocimientos porque le jalan las riendas ¿no?, o sea, que son como los títeres que los manejan con dos dedos. Ahí tenemos la secretaría de educación, ¿quiénes son?, son unos aliados del gobierno, gente que no tiene ningún escrúpulo de... de... de... de tener algo que pudiera decir ¡qué desgracia! le tengo miedo a esto porque

no estoy cumpliendo con mi deber, no hacen gala de la injusticia, hacen gala de esconder la realidad, a lo mejor sí conocen pero no les es permitido porque desde arriba hay una Secretaría de Educación que es muy peleado el puesto, tiene que ser un aliado muy de cerca del gobierno nacional pero hoy como tenemos un gobierno que es del PAN pues sigue haciendo más de los mismo porque siempre han sido aliados, es la ultraderecha.

*Antiguamente ¿cómo lo veía la educación a diferencia de ahora? ¿cómo era antes?*

Hasta donde nosotros nos preparamos era una educación muy buena, los maestros preparaban al alumno técnicamente, nos enseñaban carpintería, nos enseñaban herrería, nos enseñaban el campo, nos enseñaban la horticultura, la fruticultura, la avicultura, la... todo lo que... lo que es campo.

*¿Venían de fuera?*

Sí, venían de... Los maestros entonces no les interesaba el campo político, ahora los maestros para ser maestro hay que ser político primero. Si quieres ser maestro tienes que ser hijo de un antorchista o amigo de un antorchista o amigo de un orcatista o muy allegado a la presidencia municipal. Son maestros aunque no tengan ese perfil académico y por eso es de que, cada día, vamos en desgracia.

*¿Y la lengua?*

La lengua poco a poco se va perdiendo.

*Los maestros también hicieron algún intento...*

No lo contrario. Para acabar con la raza dijeron: "qué cosas atrasadas", no era justo seguirla conservando, que ya había que hablar el español. Y hoy en día por eso nos está dando trabajo rescatar nuestra propia lengua, rescatar nuestras propias costumbres, rescatar...

*Contra más lenguas conozca uno mucho mejor...*

Pues sí porque, vamos, se enriquece. Porque, por ejemplo, en mi llegada de regreso de la capital, he estado rescatando nuestro... nuestra cultura indígena. Entre ellos, rescatamos los tambulanes, los pastores... rescatamos el Carnaval...

*¿Cómo estaba?*

Ya no... ya no tenía el colorido, ya no lo hacían, pues era una cosa que había que olvidar.

*¿Como cuándo fue esto?*

En 1984, de 80 a 84 era un negocio de la presidencia que si querían... tenían que sacar un permiso y ese permiso costaba un dinero, y ese permiso lógico que los mandaba a que... a que... este... explotaran, que ya no sería ese colorido de divertir a la gente, de que el pueblo gozara de sus costumbres, y así como... así como el Carnaval, así... así los tambulanes eran vistos mal, eh... lo único que pedían ellos su... su vestuario, su papel, un vestuario que les sirve un vestuario porque nada más lo que ellos ocupaban era el papel, puro papel, y un traguito de alcohol, era lo que les daba, como... pues una... una... algo que se les veía de lo peor, lo más último. De esta manera criminaban a la raza porque eso es netamente de la raza tepehua. Las costumbres del Carnaval del este... del tambulán, de los pastores, costumbres del elote, costumbres de Todos Santos, costumbres de... de...

*¿Esto era muy autóctono de aquí?*

Era... era muy propio de la raza tepehua, era lo que decimos lo autóctono, sus costumbres, su forma de hablar, su forma de vestir, su forma de hacer su fiesta, todo totalmente muy normal, muy natural, que anteriormente la gente... la gente tepehua salía a pasear con su... con su jorongo al hombro tal como le hacen los jaliscienses y era... era una cosa de aquí. Su costumbre del pueblo era salir a la plaza y con la junta de su jorongo traía su... hay una medida de... de... de cacahuete que es el... es un... es un algo, un algo ya como ya como historia de que la gente comía su... comía esas cosas, ya fueran cualquier otro tipo de fruta, lo traía amarrado en la punta de su... de su... de su jorongo.

*¿El jorongo que era?*

Un... un... un jorongo que se ponían pero que eso ya se perdió, ya no hay, ya no existe.

*¿Un poncho?*

Como un poncho pero chiquito, que ese mismo jorongo era de lana, eh... de lana y... que lo extraían de sus animales, y ese mismo... ese mismo jorongo lo ocupaban para ponerse en la espalda porque acarrea su leña, acarrea su maíz, acarrea su café o su producto, y de esta manera para eso le servía, le servía para varios usos. Entonces salía la gente a pasear, la mujer a hacer sus compras, todo con un gran respeto, todo con una gran alegría, con un gran colorido porque iban a escuchar su banda de aire, iban a escuchar las tardes su banda... su orquesta... su orquesta filarmónica, y todo eso muy natural, muy normal, piezas bien ejecutadas, con calidad, mucha calidad, y este... y sí... había... pues... fue cuando empezaron a cambiar las gentes que ya empezaron a conocer el baile, el baile moderno quiere decir que ya las piezas ¿no?, pero lo moderno de instrumento es que nos hacen bailar ahorita con teclas, nada más con un cilindro, empezaron a tener el cambio pues ya se... se ha degenerado la raza, se ha degenerado la raza porque hay un cruzamiento de... de muchas cosas. En vista de que... en vista de que el gobierno nos ha atropellado en todo eso, pues ahorita aprovechamos nada más de inculcarles a la... a la sociedad, a la señoritas, a los señoritos, de que si hay maestras pues que ya

los maestros no se vayan, que se queden con ellas... las maestras... los maestros igual, a la inversa, para que el propio pueblo empiece a tomar otro matiz, otro enriquecimiento al pueblo.

*¿Maestros y maestras que son de la raza?*

De diferentes porque ya vienen ahorita de diferentes lugares que porque que va creciendo todo esto, eh... a grande escala... a gran escala va creciendo y a todo el tiempo se necesitan maestros, y entonces con las maestras, muchas maestras se quedaron y mucho maestro se quedaron, y lo que más... lo que más le inculcamos a la gente pues que despierte pues para su propio bien, que despierte... no es para criminalar a nadie porque sería malo pero la gente debe escoger, ahora sí, como era su tradición del pueblo de aquel entonces que no era permitido de que se casaran con otra raza más que entre ellos.

(...)

Y así era, haciendo una cosa muy hermosa, yo sí nunca quise aceptar cuando me dijeron "pues ya, debes casarte, vamos a pedir a fulana", "le digo no, yo ya no, yo voy a buscar mi pareja", me opuse con mis padres y "yo no, yo voy a buscar lo que a mí me gusta, porque ustedes me mandaron a la escuela y yo sé hablar", ya sabía yo hablar el español. Hasta 1944 empecé a hablar el español, yo no hablaba español, hablaba tepehua, y en... 1944, 45, 46 ya... ya empecé a deletrear, ya empezamos a ver los primeros embates de la segunda guerra mundial y bueno... todo eso y ya nos dimos cuenta cómo fue hundido, bueno pues ya fue más reciente... hundido el barco Potrero del Llano y el... el este... el Guanajuato, las intervenciones de la Unión Americana cómo... cómo participó el gobierno... el gobierno mexicano y cómo fueron a... el escuadrón 201 a bombardear Hiroshima, Nagasaki y otros lugares de Japón, y bueno... todas esas cosas ya nos dimos cuenta pero ya eso ya fue en los años 45 al 48, 47 se terminó creo. Y así... todo eso... vimos grandes cosas, grandes hazañas y... y de por sí nos dimos la tarea de que si otros países, otras naciones luchaban también por su país, bueno, ¿nosotros por qué no vamos a luchar? En esos años de los 50' a los 60' vimos que también este... estábamos igual o peor, y fue como empezamos a organizarnos y derrocamos al primer presidente que fue el profesor Gustavo Nieto Mallorga. El siguiente presidente fue don Víctor M. Sánchez, no sé cómo era el otro apellido, pero me acuerdo de Víctor Sánchez, y el tercer presidente fue Hipólito Zabala Meneses en 1942, y hasta ahorita estamos con que todavía no se pueden ver, claramente, lo que... lo que se necesita; todavía es engañado la gente como se engañaba en aquel entonces. Porque el día que despierte la gente pues no sé cómo vaya a ser, porque sencillamente creo que en la... en la oposición se maneja que el día que gane la oposición pero no la oposición que está en manos del PAN, que porque no ha sido más... más que... más que más de lo mismo, cuando sea la verdadera oposición habrá otro... otro plan de enseñanza, de impartir la educación, de impartir salud, de impartir justicia, de impartir los apoyos al campo porque, en realidad, el pueblo no quiere este apoyo, el pueblo quiere un verdadero mecanismo de que se transforme como, por ejemplo, el café en polvo, empezar a competir con un Nescafé, empezar a competir con grandes empresas, que se ponga en marcha lo que está haciendo... lo que están haciendo las grandes tiendas que son... que fueron de Salinas, son Salinas, por ejemplo, nuestro café que ya aparezca en todos los mercados embolsado, en todas las despensas que hace el... el gobierno, que le dé promoción el gobierno pero ya de una... de una firma o de un... o de un... de una sociedad, bueno es lo mismo firma que una sociedad, que esté ya compitiendo con un Nescafé. Aquí netamente el café el día en que se empiece a darle... darle... una salida comercialmente nuestro café, ese día se acaba la crisis, ese día el pueblo sería muy rico.

*Antes el café se quedaba más, ¿y de pequeño se acuerda que la gente digamos... se le pagaba su café no? se le pagaba a un precio que al menos le daba para... para poder subsistir y no depender de tantos programas y tanta ayudas...*

Bueno.

*¿El café todavía valía en aquel tiempo?*

Siempre ha valido el café. Simplemente voy: está hasta abajo el café, la gente ha bajado de ser este... de ser este... pues parte de... parte de la destrucción. El pueblo, por su necesidad, se carga el café por un peso, o sea que, el café si nos lo traen hasta aquí vale a peso, y cualquiera que quiera vender su café vale a peso, ahora, ¿qué quiere decir? que si compramos un kilo de café capulín estamos pagando a peso el pergamino, pero un kilo de café pergamino son cuatro kilos, y esos cuatro kilos de capulín se hace un kilo de pergamino, y el kilo de pergamino está a siete pesos, entonces nos están dejando tres pesos todavía. Pero ¿qué es lo que pasa? el gobierno sigue insistente en hacer... en atrofiarle la mente a la gente, por eso están las dádivas de despensa y que programas x.

*Antes no habían...*

Antes no había. Entonces el pueblo, anteriormente el pueblo se encargaba de beneficiar su café, se encargaba de beneficiar su planta de milpa, su frijolar, su chilar, su ajonjolinar, bueno, todo lo que es campo se encargaba porque le satisfacía el producto, el café valía. Llegamos... a todo tiempo ha estado caro el café, pero ¿qué ha pasado? No hay ningún gobierno que pongan en su lugar a los centros de vicio. También podemos decirle centros de vicio... todas las cantinas, todas las cantinas. En todo el pueblo se ve que está lleno de cantinas.

*Todos los domingos se ve mucha gente allí.*

Llegan grandes tráileres cargados de cerveza, dos, tres veces a la semana. Entonces ¿por qué no se ponen hasta aquí? ¿Por qué el gobierno permite de que la gente le da dinero y medio espantan a la gente? Si no me demuestras que estás ocupando el dinero para las plantas o para x ya no te vamos a dar, y no es cierto. Ya la gente ya sabe que no es netamente para espantarlos, sigue las mismas, ya no trabajan, "oye préstame tanto", "oye dame mercancía, ya me va a llegar mi beca, ya me va a llegar mi Progresá, ya me va a llegar mi Procampo, ya me va a llegar mi apoyo de café", o por suerte les dieron láminas, por suerte les dieron cemento, "oye si no... si no este... si no me llega y no te pago me recibes unas láminas, me recibes unos bultos de cemento", "si el cemento lo recibo pero a 20 pesos", cuando el cemento está a 80 pesos, ¿qué hace? lo malgasta, ¿por qué? porque lo están atrofiando, porque no hay... no hay este... o sea no hay eso que dicen los gobiernos cuando andan en campaña, cuando andan en campaña dicen: "es muy importante la visita de nosotros a los pueblos porque de esa manera creemos que le estamos devolviendo a los pueblos lo que los pueblos han gastado por nosotros", "¡bravo!", ¿qué entendieron? nada, ¿dónde están los ingenieros agrónomos?, ¿a dónde están los sociólogos?, ¿dónde están los veterinarios? Digo yo los más importantes, pero es tan importante un sociólogo, un... un este... un veterinario y un... un agrónomo como importante es un antropólogo, un... un licenciado en derecho, y todo... todo el aparato, todo grande de profesionistas, todo, el maestro capacitado, ¿por qué no? Los técnicos, todo un gran equipo aquí estamos. ¿Por qué en el campo?, porque en el campo está el corazón del progreso, si no hay eso, cero. El río es una fuente de riqueza terrible pero es una fuente de acarreo para llenar el río de basura que este... inorgánica, de plástico, de botes, de costales, de nylon... ¿A dónde irá?, al mar. ¿Qué estamos haciendo con el mar? Pero no hay... ninguna solución.

*Esto que me decía del alcohol, de que la gente pues eso... consume mucho alcohol, ¿cómo... cómo contrasta con este... los primeros años de... de su infancia, de su juventud aquí hasta los años que estuvo? También había... había alcohol pero había refino, se bebía de otra manera, no era esta... esta obsesión por la borrachera, por beber ¿no? ¿Estaba ligado a la fiesta, estaba ligado a otras costumbres ¿no?, no tanto era esto...*

Bueno, las fiestas siempre ha estado ligado con el vicio, las fiestas siempre se han ligado con el alcohol porque solamente así se divierte la gente, eh... un poco perdiendo la vergüenza para hacer algunas cosas, siempre ha existido pero había más respeto, la gente tomaba pero al otro día temprano tenía que ir a cumplir con su tarea de trabajo, que tenía que ir a la milpa, que tenía que ir a barbechar, que tenía... bueno... esto, estaba dedicado al campo. Eran, en otras palabras, eran muy responsables y había una autoridad muy prepotente, cuidarle que se extralimitara de algo porque eran puestos a disposición de la autoridad como si fueran unos verdaderos capataces. Y por un lado yo creo que... pues era bueno... porque de esa manera no había delincuente, ahora, en cada esquina tenemos delincuentes. Que no más estamos viendo a qué horas van a atentar contra nosotros. Gentes que el mismo gobierno prepara. Gentes para destruir a otra gente que no es de su agrado. ¿Por qué no es de su agrado?, porque no es de su gente, porque ya somos perredistas, somos panistas, ya somos peteístas y él se quiere seguir conservando como PRI. Prueba de ello, ahí tenemos todo el periódico oficial, puras pompas de todo lujo del señor gobernador. ¿Y qué pasó con el campo? ¿Qué pasó con la salud? ¿Qué pasó con la educación? ¿Qué pasó con la justicia? Todo se encierra en un sólo hoyo y le pone un tapón y ahí está su pié del gobernador.

*¿Antes habían tantas... estas redes políticas?, ¿división en el pueblo?, ¿se hacía esa división a otro nivel?, en aquellos tiempos ¿o ahora ha sido una cosa más exagerada?, esa división que hay, incluso las mismas familias, porque uno es de un partido, otro es de otro... ¿había esa división?*

Hasta donde yo me acuerdo no había división, lo que existía era una hermandad, sin ser religioso. Todos eran hermanos, de alguien... el más pobrecito, que no ha tenido nada, siempre ha habido pobres ¿no?, decía: "mira hermano, mañana voy a par mi casa" o "mañana voy a cortar madera para mi casa, quiero que me ayudes". Si aquél que iban a invitar era rico, no decía: "¡pobre diablo! ah, yo a ese no, nuca me va a ayudar", no, lo mismo era ayudar a un pobre que a un rico. Bueno, el rico se decía porque tenía toros, caballos, tenía huertas, tenía maíz, y un pobre siempre ha sido jornalero, jornalero. Pero no se distinguían: "sí hermano, con todo gusto, ¿a dónde nos vemos?", "en el primer bar". Ahí había una bramadera de toros, toros, burros, caballos... y ¡qué hermosura! El hombre, o todos, iban a cortar o acarrear madera, llegaban las mujeres con su... entonces habían unas jícaras así, de guaje, que llevaban su... su nixtamal de alabar, ya para llegar allí en la casa de... de donde iba a hacer la casa ¿no? Se ponían a moler, a moler, a hacer el atole, a hacer la comida, lo que fuera. Pero allí en los orcones ya, todo estaba listo, comían "vamos", tomaban tranquilos cada quien. A dejar sus animales a los lugares donde los (sic) ¿no? Terminaban, tranquilo. Se citaban otro día: "hay que traer carrizo, papel zacate o no sé", Ya que tenían todo completo se daban la tarea de invitar: "mañana voy para mi casa, hermano", siempre hermanos.

*¿Hermano?*

Sí. Y ya este... llegaban, empezaban a rascar, a poner los orcones. Porque siempre hemos hecho pues... seis orcones, tres orcones allá, tres orcones aquí, con los palos. En un día lo hacían mientras las mujeres reapuradas

trabajando, haciendo la comida. En mediodía estaba listo y a comer, ¡qué sabrosura! ¿no?, ¡qué día hermoso comían! Pero hermanos todos, no había... no había distinción, no había groserías. Ahora lo que hemos adelantado gracias a los grandes adelantos, ahora: "a ver tu pinche güey". Eso es lo que hay ahora. "A ver tu hijito de quien sabe qué", "¡no, ese pendejo limosnero no!" Así es hoy. ¿Dónde está ese respeto?, ¿dónde está esa cultura?, ¿dónde está ese gran orgullo de nuestras grandes escuelas? Estamos por los suelos. Y yo creo que atinadamente, y muy atinadamente, es cierta la frase de los políticos que decía: "es importante la visita de nosotros". De acuerdo que ahora sí pero que el pueblo debe empezar a retomar esas cosas de exigir para que, ahora sí, nos vengan a enseñar la realidad si queremos rescatar nuestras antiguas costumbres. No lo es... es una cultura pero no es nuestra cultura este... ¿cómo?... artístico sino que una cultura de campo, una cultura... educativo... no sé cómo se ... no sé como se llama otra forma de trabajar o la verdadera forma de trabajar. A eso me refiero yo que es importante que se cumpla lo que dicen los políticos, la visita... la visita de los profesionistas hacia los pueblos porque de esa manera creen que le están devolviendo a los pueblos lo que los pueblos han gastado por todo ese... estudiar. Es cierto, ¿a quién le cuesta?, le cuesta a todos porque esta manzana cuesta, porque estos guaraches cuestan, porque la ropa que nos ponemos todo cuesta, todo cuesta. Ese impuesto lo estamos generando y ese impuesto debe generar para todo para que los profesionistas sean bien pagados, para que los maestros sean bien pagados, para que... para que el policía o... o... o... o federales, soldados, sean bien pagados, que no los ocupe el gobierno para ir a matar gentes en Chiapas o gentes aquí para intimidar, que sea para un verdadero respeto, que cumplan, que estén en las fronteras para que no nos estén matando las gentes que se quieren ir al otro lado. Para eso debe estar la fuerza armada, para que nos cuiden, pero realmente que nos cuiden.

*¿Siempre ha estado al servicio de los...?*

De los poderosos.

*Del cacique. ¿El cacique ha existido desde tiempo? ¿La figura esta del cacique todavía existe o existió en aquel tiempo?*

En aquel tiempo no... aquí en Huehuetla no existieron porque era una sociedad como (sic) porque se hacían hermanos. Una sociedad que no había conflicto, no había división, no había nada. No había ambición, los poderes ya se les aventaba.

(...)

Empezaron a someter a una disciplina de que eran poderosos. Pues empezaron a racionar de todo. Ya les destruyen su... su forma organizativa tenían. Les empezaron a decir: "no yo te aprecio, yo te doy", y poco necesitaban la gente de decir: "no, bueno, pues entonces préstame o dame". Empezaron a implementar el comercio de compra de café, de compra de frijol, de compra de... bueno, todo ese producto al tiempo. ¿Qué quiere decir al tiempo? "Hoy voy a sembrar" o "hoy voy a cosechar mi café", "oye yo voy a cosechar tantas toneladas de café". En aquel entonces están los quintales, eran unos quintales de café, "voy a cosechar". Decían: "te vendo tantos quintales de café", a según la necesidad. Y así, empezaron a obtener fácil el dinero y aquellos decían: si hoy va a valer a peso el kilo de café se los pagaban a cincuenta centavos, pero por eso está acá, y seco, con víspas de ya cosecha como ahorita que ya vamos a recoger en octubre o noviembre. Lo prestaban como hoy, principalmente les empezaban a dar el dinero antes de Todos Santos para empezar a recibir su... su... su fiesta, tan tradicional que es su propia cultura, de esperar sus muertos, de hacer sus... sus Todos Santos como es, con lujo empezaron a salir todos. Que el que tenía café, café, que el que tenía maíz, maíz, el que tenía ajonjolí, ajonjolí, el que tenía diferentes cosas de producción... "pues simplemente yo tengo mis puercos... los voy a vender, los voy a matar... préstame dinero", "¡ah!, pero me vendes tanto a esto". Había un convenio y eran... eran tan exactos, tan temerosos, respetuosos para hablar, tal como se hacía el convenio se entregaba el café seco, y a cincuenta centavos como un ejemplo ahorita. ¿Qué hacía el rico?, empezaba a amontonar su café, a venderlo, y ya lo vendía a seis pesos. ¡Cuánto dinero no era!, y se elevaba su capital y ahí se fueron, a comprar los terrenos más grandes, los mejores y más grandes, se apoderaron del centro, se apoderaron todo. Y la gente siguió. Hasta las fechas sigue lo mismo.

*¿Los caciques eran también mestizos?*

No. Casi... bueno... hubo dos o tres también ya, pero siempre fueron gente de fuera como... ya te digo... como Joaquín Garriozábal, don Facundo Martínez, español, don Joaquín Garriozábal, americano cruzado ¿no? pero de la frontera pero criado... su... su radicación fue de Zacatecas, y este... como don Andrés Flor, no sé de dónde vino, don... Urbano Carraldi, Andrés Flor, Urbano Santos y... y así. Y los de aquí... pero los de aquí se dedicaron a un trabajo, como los zacateros se dedicaron a matar puercos y a vender, y veían que se vendía todo mataban más. Y se dedicaron a... hacer fortuna.

(...)

porque justicia se sigue cometiendo la injusticia; en salud ¡qué médico nos ve?, tengo setenta años, ¿qué médico tengo yo para mí? El hecho que no me ponga los dientes no es porque no pueda, para dos o tres mil pesos que cuestan los dientes. No me los pongo para seguir señalando: yo sí lo puedo hacer pero ¿cuántas gentes no pueden? Yo sí puedo, no puedo lucir los mejores dientes pero ¿mi gente? Eso es lo que con tristeza

señalo, por eso me... pues como que me he este... he sacrificado así porque no me gusta pero con orgullo lo digo porque mi pueblo no puede. Porque ¿quién se pone los dientes? No cuesta muy caro. El doctor de aquí cobra cuatro mil quinientos, el del Centro de Salud que es de Salud del Centro de Salud cobra tres mil pesos. Un trabajito que le hizo a mi mujer de un diente, una incrustación mil ochocientos pesos. ¿La gente tendrá? Si no tenemos pa comer... por eso no me he puesto los dientes, no porque no tenga, no porque no quiera, no porque sea codo. Y así, no hay profesionistas que el gobierno tiene que pagarle como Centro de Salud. ¡Debemos tener un hospital! A poco no más eh... Miguel Angel Núñez Soto tiene derechos de un... de un pediatra para sus hijos, de un neurólogo para su mujer que está en crisis, de un cardiólogo porque Núñez Soto tantos problemas tiene ya... se le para el corazón, o todos los internistas o todos las profesiones grandes, los mejores penalistas, los mejores pedagogos, los mejores técnicos de campo, para sus bienes. ¿Na más ellos?, ¿nosotros? Por eso, con esa tristeza, con ese dolor, cantan nuestras... nuestras Huastecas, sus canciones, donde nos emiten todas las desgracias cuando el artista, con su forma de ser, nos dice su dolor, nos dice cómo están en contra de aquel cacicazgo, contra aquel poderoso que es el gobierno, pero de una manera u otra todos están participando, todos estamos participando, pero es un aparato grande que no lo he podido vencer. ¿El huapango es una forma de transmitir ese dolor, esa inconformidad, las letras del huapango? Sí porque son este... ¿cómo se llaman?, ¿cómo se dice?

*Como una crítica soterrada...*

Como cuando decimos "le vamos a hacer un chiste al gobernador", ellos lo dicen. "Los priístas se conocen porque están panzones, no se ponga, no pero no"... ejemplos. Es lo que dicen los pobres huastecos, son críticas este... críticas sanas, criticas políticas ¿verdad?, pero no sé cómo se llaman. Y así, los caricaturistas cómo lanzan sus caricaturas. Todos de una forma u otra estamos en contra de esa injusticia. Y así nosotros decimos, vivimos, hemos crecido y ya estamos a punto... ya vamos por la recta final. Cada día hay más ignorancia. Los que dicen que son maestros no... no tienen esa calidad o esa ética que le llaman, se siguen todavía en el son, el son del gobierno, solamente a él le van a bailar. No sabemos hasta cuándo y hasta dónde. Ayer como se han perdido nuestras culturas, aquella música hermosa, aquella educación tanto escolar como educación pues netamente con los principios del pueblo, por lo que le enseñaron, sus costumbres, sus tradiciones, sus bailes, todo lo que es hacen sus fiestas. Se va perdiendo.

*Se van haciendo, luego se pierden, alguna vez se pueden recuperar si llega lana ¿no?, ¿verdad?*

Lo que está haciendo el INI. ¿Qué está haciendo el INI? Como creía que estábamos haciendo capital política... político, capital político por la reconstrucción, reestructuración o restauración de las danzas, nos los quitan, nos malinforman. Estábamos nosotros pidiendo el dinero que le corresponde esas danzas. Nos criticaron. Entonces yo sí, puse el grito: "tu eres licenciada, dime a dónde consta que yo pedí dinero, porque yo voy a demandar, si no me demuestras eso te voy a demandar... no, no, no, no es por pedirte un favor, ustedes son los responsables". De ahí, ¿qué era lo que quería?, desplazarme para que ella, tranquilamente, esté organizando pueblo por pueblo y hoy el PACMYC no sé... pero lo que sí sé que el PACMYC llegó a dar hasta treinta mil pesos el año antepasado pasado, digo no sé porque ahorita no sé cuánto estén dando. Porque la señora licenciada está haciendo pueblo por pueblo pues dándole su perfil jurídico para que puedan pedir ese dinero para esa danza, ese dinero para la danza de elotes. A don José [el curandero del pueblo] lo están negociando. Los del Carnaval lo están negociando. Los de los tambulanes lo están negociando. Pero fue mi creación de darle difusión a todo lo que es... lo que es costumbres... este... carnavales... bueno, todo lo que es cultura tepehua.

*¿Usted le dio la difusión?*

Yo sí. Yo le di la difusión porque yo toqué las instancias del PACMYC, yo toqué a los antropólogos de... del INI... ¿cómo se dice?, allí en Pachuca, ¿cómo se llama?

INAH...

Mmm...

INI...

INI y este... no del INAH no. Allá donde depende el INI... no me acuerdo cómo se dice...

*Gobierno...*

En Gobierno del Estado pero no me acuerdo cómo se llama.

*Cultura Hidalgo...*

Creo sí en Cultura Hidalgo, algo así. Y yo fui a tocar las puertas, y fue como le ordenaron a la licenciada que está en Tenango del INI, a organizar, a programar todo. ¿Pero qué pasa?, ¿cuánto le dieron a don José? Le dieron seis mil o nueve mil pesos, cuando lo negociaron por treinta mil pesos. Ahora, otras cosas de don José lo sé, pero pues eso ya no se dice, lo único que digo es que esa licenciada, pueblo por pueblo, se fue, pues no se... legalizando lo que es el Carnaval, sus fiestas de costumbre, su Carnaval... bueno... todo lo que es.

*¿Estaba legalizándolo todo porque ya no se hacía?, ¿se hacía de cualquier manera?, ¿no había lana para hacerlo?*

Tenía que darle un perfil jurídico para poder cobrar. Todas esas costumbres cobran. Para el Carnaval dan tanto,

para las fiestas de mayordomos dan tanto cada mayordomo.

*Antes no daban....*

Antes no daban. Eso fue mi creación. Eso es lo que dije yo, publiqué. Porque creían que yo estaba haciendo un capital político por ser del PRD me lo quita el gobierno y se lo dan a la licenciada esa, pero para negociar para... a los pobres como don José. A don José lo están utilizando, lo negociaron... no sé si lo sigan dando anual... no sé si lo sigan dando anual. Eso yo lo voy a investigar, no he tenido descanso para poderlo hacer, pero lo voy a sacar en claro porque esa señora pues sí, me está negociando los pueblos, las costumbres, carnavales, fiestas... fiestas de pueblo... bueno... un sinfín de cosas. Y las danzas... solamente aquí. En San Antonio, apareció por allí la danza de los santiagueros, no sé si ya se constituyó con su sociedad... no sé cómo se llame... pero son los santiagueros, pero ese es de aquí.

*¿Y eso es para que puedan recibir fondos?*

Ajá.

*¿Tienen que estar reconocidos, digamos, por el INI para que puedan recibir ayudas?*

Ajá.

*¿Por qué?, ¿porque ya no se pueden mantener esas tradiciones?, ¿por un apoyo económico?, ¿cuesta mucho?*

No. Según como se hacía aquí...

*¿Se hace mucho mejor con lana?, ¿se pueden comprar...?*

Yo no he visto nada mejor el Carnaval, ni los tambulanes... Así como los ví hace años pues sigo viendo. Se les compra el huarache... Antes no tenía, su ropa de manta era su vestuario, ahora se les compró su... su vestuario de la manta, su papel, es todo. Su violín y su guitarra siempre lo han tenido. Ahora, vamos a decir que le están ayudando... ¿a dónde está su equipo de sonido? Ahora vamos a decir que ya es un folklore, muy... muy de Huehuetla. Para esas cosas, a esas alturas, la cantidad de dinero que dan que pudiera... que deberían de dar era para modernizar, para mejorar. El tambulán, su equipo, guardarlo, presentarse en los días que se hacen ya como que... un folklore, ya como una cosa oficial. ¿Por qué?, porque le están dando anual. Que si el Gobierno no está dando es cierto, vamos a danzar a la Villa, vamos a danzar al Zócalo, o vámonos a España, a Estados Unidos, a dónde que conozcan sus aventuras. El Gobierno es quien le debe dar, ahora sí, lo... lo oficial pero sí el dinero no es para ellos, que es nada más para la responsable del INI. Eso es lo malo.

*Antes, digamos, no era así. La gente hacía de una manera, tenía sus raíces...*

Por su propia voluntad.

*Por su propia voluntad, hacían su fiesta...*

Sus propios esfuerzos.

*No dependía tanto...*

De nadie. Totalmente de nadie.

*Curioso, porque antes...*

Ahora lo negocian.

*Sí... pero cómo decía antes la comunidad era autónoma, autosuficiente, se proveía de sus alimentos, no dependía de los programas de gobierno, tenía su ropa, sus huaraches, sus cosas y podían hacer sus danzas... bien.*

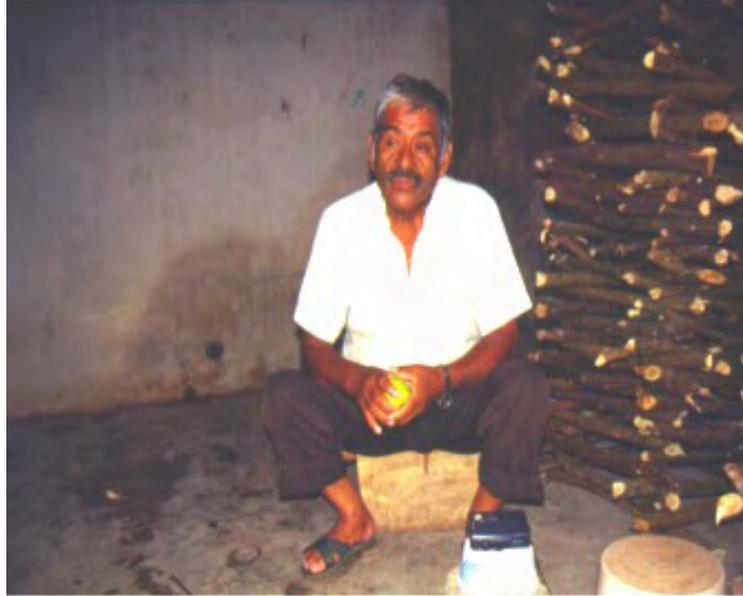
Y ahora no. Todo ha ido a una descompostura".

## Final

El enfoque de don Julio resultaba original porque se encerraba en el terreno de la vida social y política, aunque se apoyara en una reconstrucción estereotipada e idealizada del antiguo modo de vida. Se hacía eco del proceso de cambio cultural centrado en el poder y sus acciones desintegradoras, donde las narrativas del conflicto, la pérdida y la destrucción tomaban un papel preponderante. Según él, los de fuera, los no-tepehuas, habrían sido los responsables de la destrucción de la identidad tepehua, arrasando con las normas y variando las actividades de los individuos. Sin duda, las representaciones objetivistas y esencialistas son también patrimonio de los observados. En este sentido, si don Julio señalaba que los tepehuas eran una *raza*, por ética o por respeto yo debía tratarlos *como si en verdad* lo fueran. La identidad es ficticia, pero paradójicamente tan real, tan vivida, que su mayor expresión es condenar a quienes son semejantes a la mayor distinción, a atribuirles otra naturaleza (Velasco, 1988) Don Julio venía a confirmar que son frecuentemente los rituales los que permiten mantener la ficción de dicha identidad; por ello, sus esfuerzos se encaminaban a poder rescatar parte de los rituales que si no ya perdidos si en franca decadencia.

Las culturas tienen derecho a hacer historia, cambiar, hacer revoluciones sociales y culturales desde dentro, sin que éstas deban ajustarse a un patrón de cambio preestablecido. Con excesiva frecuencia, se han mostrado a las sociedades primitivas o periféricas como pobres o marginales. Frente a toda visión reduccionista que integre la particularidad y la diferencia en moldes preconcebidos, "lo tepehua" continúa existiendo, presentado nuevos

problemas y nuevas creaciones que siempre sorprenden. En nuestro caso, "lo tepehua" no puede sino suscitar datos relevantes por la propia complejidad de su articulación en el seno de una sociedad compleja. Los enfoques recientes en antropología parecen digerir con menos dificultades el cambio social, los procesos de transición cultural y pervivencia de culturas periféricas puesto que en las etapas anteriores de la disciplina se presuponía que dichos procesos de cambio alteraban el ordenamiento cultural, buscándose lo específico en "lo tradicional", los rasgos del pasado o en la sustitución de estos últimos por otros en los procesos de "modernización" o "aculturación", siendo así porque el objeto de estudio era tradicionalmente los otros y no el nosotros. Ahora, hablar de los otros es, con más motivo, hablar de nosotros.



## **BIBLIOGRAFÍA**

Honorio M. Velasco

1988 "*Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad*", en Luis Díaz Viana (coord), *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona : Anthropos. pp. 28-46

James Clifford

1995 *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona : Gedisa.

# LA BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD EN JAÉN.

José Luis Anta Félez

(Universidad de Jaén)

## Resumen

En este trabajo, elaborado en forma de *collage*, se aborda la construcción que se está haciendo en la actualidad en la provincia de Jaén. Para ello se pasa revista a cómo se han edificado los actuales discursos en torno a la búsqueda y unificación de una única identidad, intentando pensar el llamado *jaenismo*. En última instancia, se aborda el tema del enfrentamiento entre lo local y lo global y la consiguiente dualidad entre la añoranza y la evocación, entre el futuro y la tradición.

---

"La historia social y económica de la Península Ibérica está por hacer. Hay largos períodos de los que apenas poseemos datos, regiones casi estériles en referencias. Pero, en realidad, más que la falta de materiales debemos quejarnos de nuestra falta de orientación, de nuestra escasez de espíritu observador, que hay que hacer extensiva a bastantes de los cultivadores locales de la historia, acostumbrados a seguir caminos muy conocidos, y afectados a seguir una especie de gregarismo y pereza mental, contra los que hay que reaccionar".  
J. Caro Baroja, *Tecnología popular española*.

"Para todo ello se necesitaba, lo que dice Caro Baroja, un especial tacto y diplomacia".  
L. Coronas, *El tribunal de la Inquisición y las brujas*.

## I.

Podría tener algún sentido, en la actual coyuntura política y social, la hipotética búsqueda de elementos definitorios e identitarios de la provincia de Jaén. En cualquier caso lo que entendemos como identidad es un conglomerado de múltiples elementos que van desde los sistemas de identificación personal hasta las formas en que los colectivos sociales se representan. En efecto, estamos ante un tema moral, aunque siguiendo a Lévi-Strauss (1978) podemos decir que la identidad es una especie de fondo virtual al cual nos es imprescindible referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga una existencia real. Sin duda el tema no es sencillo -más bien habría que decir que incomodo, por la capacidad que tiene de identificar grupos y colectivos dedicados a la creación de discursos retóricos- y cualquier apreciación es siempre limitada, falsaria y provisional. De hecho, eso que ha venido a llamarse el "nuevo localismo" permite, a la vez que exige, algún rasgo definitorio y distintivo de las unidades de análisis más reducidas. Incluso no son pocos los que piden una definición de los barrios frente a los municipios, más allá de los municipios frente a las regiones (Morris; Hess, 1978). En este sentido hay que tener en cuenta, además, que una economía de mercado global estipula que los *localismos* sean distintivos en lo cultural, aunque integrados en lo económico, lo político y lo social. Lo que algunos investigadores han llamado el *locaglobalismo* y que estipula las nuevas concepciones *postcapitalistas* entorno a las lógicas del mercado (Bell, 1991. García Canclini, 1995). Esta nueva realidad establece una explicación, un marco y un acercamiento a dos posturas que durante buena parte de la primera mitad del siglo XX estuvieron en constante conflicto: la identidad local o tradicional frente a la identidad de la modernidad (Geertz, 1990: 203-218. González Alcantudd, 2000). En definitiva, *ser moderno* ha sido, en cierta medida, estar en contra de los procesos explicativos de las identidades locales, y no son pocos los gritos de alerta que durante décadas estuvieron clamando por la desaparición, transformación y supresión de todos aquellos rasgos que, aún definitorios de lo local, se creían primitivos, atrasados o simplemente demasiado rústicos.

Muy por el contrario, el mundo postcapitalista actual permite el juego identitario sin entrar en valoraciones,

siempre que se tengan en cuenta ciertos elementos comunes a la globalidad y que están relacionados con lo político y, sobre todo, con lo económico. Así hemos visto renacer creencias que, tratadas en el pasado reciente de arcaísmos, supercherías y poco racionales, son al día de hoy elementos definitorios de ciertas localidades, y que más allá de todo juego definitorio y exclusivo son parte de la integración de múltiples elementos de la globalidad (García Canclini, 1989). En Sierra Mágina, por no ir más lejos, hoy en día viven conjuntamente elementos que no hace mucho hubieran sido tratados de locura o, en el mejor de los casos, de primitivismo. Así, los alcaldes de sus municipios, que nadie duda son en líneas generales fervientes defensores de la democracia y la economía de mercado, hablan en público sin rubor de crear rutas turísticas dedicadas a los llamados sitios mágicos (avistamiento de ovnis, endoplasmas, rutas de iniciación, etcétera), al turismo rural o a la comida tradicional, tildada hasta hace dos décadas de insana, grasienta e indigerible y que actualmente está englobada dentro de eso que ha dado en llamarse la "dieta mediterránea". Pero todo ello no sería una anécdota si no fuera porque la búsqueda de la identidad se hace sobre esos mismos elementos, los cuales conviven y se refuerzan en la medida que sirven de signos diferenciadores y, consecuentemente, de carga simbólica de lo propio frente a lo ajeno. Lo que además lleva por añadidura el que se puede y debe venderse como recurso económico -que genera plusvalía, que dirían los viejos marxistas-. Otro caso por el estilo, aunque éste más general, es el de la Semana Santa tal cual se realiza en Andalucía, sobre todo en su versión sevillana, que ha pasado de una fiesta barroca a ser parte de la identidad global de los andaluces, de ser parte del culto local a ser un objeto turístico y un polo de atracción social y cultural. En este contexto, la búsqueda de los elementos definitorios propios, de carácter local, es una exigencia de primer orden. La provincia de Jaén, en este sentido es, sin duda, paradigmática por varias razones: porque el juego entre la supeditación a la globalidad, la suma de tradiciones y la verbalización de lo local están en una constante dinámica de tira y afloja. Si nos atenemos a esta visión detectaremos que la provincia de Jaén no tiene un único punto de equilibrio, sino varios, a veces, contradictorios, a veces, coincidentes, siempre, divergentes.

Por otro lado, es importante reconocer que el proceso de aceleramiento económico y social de la propia provincia ha hecho que, por un lado, se concentre gran parte del sistema identitario sobre el olivar y, por otro, que se busquen las razones y formas de un pasado que se ve concentrado en un juego de añoranzas: por un lado, sobre la cultura íbera y andalusí y, por otro, en la búsqueda de esa generalidad conocida como tradiciones populares. En definitiva, mientras que la economía en torno al olivar, o la investigación científica de una tradición histórica en torno a los Íberos, los "musulmanes jiennenses" o los campesinos "contestarios" es un acercamiento a la globalidad desde lo particular, la búsqueda de tradiciones populares, entendidas casi como folklorismos o como piezas de museo, es un acercamiento a lo particular desde visiones globales. Esta visión de sociedades lanzadas hacia el "progreso" (económico, social y cultural) se establece, parafraseando a Lévi-Strauss, como un recalentamiento cultural, frente a las visiones tradicionalistas, que estipulan un claro enfriamiento.

Existe, consecuentemente, algo que podemos llamar *jaenismo*: una forma de entender las diferencias de sea lo que sea Jaén desde una tradición histórica particular y que establece un discurso que tiene influencias, a la vez que se influencia, en la esfera política, social y económica (aplicando los conceptos de Hobsbawm; Ranger, 1988. Said, 1990). Obviamente el *jaenismo*, como todo discurso, es normalizador y sirve de ejercicio identitario. Más difícil es clarificar en qué consiste el *jaenismo* como tal. Y en este sentido pocos serán los que discutan que existe una perspectiva muy compleja que supera esos elementos, que, por obvios, no son más que parte de un desarrollo exógeno: el olivar, la tradición histórica de la frontera o el estar a caballo de varios elementos culturales que parecen bien definidos: lo castellano, por un lado, y lo andaluz, por otro. En definitiva, se establecen como reales la existencia de unidades de análisis construidas en torno a elementos que tienen poco de tradicional, pero que aún así, o son parte del doble juego de la añoranza histórica o son parte de un proceso de desarrollo económico. Obviamente, ni todo ni siempre en Jaén ha sido islámico, ni ha tenido el olivar como único recurso económico, ni ha sido una sociedad campesina contestataria y revolucionaria. Sin embargo, el *jaenismo* establece estos elementos como medida de una construcción identitaria. Se puede hablar, por lo tanto, de un *jaenismo positivo* cuando los elementos sobre los que se funda el discurso son de carácter histórico y resuelven la paradoja del progreso y el crecimiento económico social (tal cual hemos mostrado con los ejemplos anteriores). Y, por otro lado, hay un *jaenismo negativo*, que se da cuando los elementos son de carácter popular tradicional y no establecen una identidad para con Jaén de forma global, sino, a lo más, con algún elemento de carácter local.

Esta diferenciación es importante a la hora de abordar una base unitaria en torno a la identidad de Jaén (las ideas están entresacadas de Fox, 1990). Mientras que el *jaenismo positivo* ha visto en el medio histórico una posibilidad de futuro, de desarrollo y de creación de una identidad en lo global, el *jaenismo negativo* ha sido utilizado como parte de aquellos elementos diferenciales que definían la identidad más estrechamente local. En este sentido, es obvio que el *jaenismo positivo* partía de la base de criticar el otro *jaenismo* al tildarlo de freno a los intereses más generales de la provincia, lo que ha sido muy difundido como parte de un discurso cultural, económico y, sobre todo, político. Todo es particularmente evidente en aquellos elementos más directamente

relacionados con el nuevo discurso de la identidad nacido de ese jaenismo positivo. El olivo, por ejemplo, ha pasado de ser un elemento del discurso campesino a formar parte de la idea de industria hacia el futuro. Es más, al realizar un discurso de identidad en torno a este árbol se han cargado las tintas en el doble juego de lo tradicional como realidad histórica -que se puede decir que se establece casi como el único sentido identitario global, haciendo un paralelismo entre el monocultivo y el monodiscurso-. Y, así, se estipula conservar ciertas almazaras tradicionales como parte de lo que el pasado ha sido, sin darse cuenta que habría que hacer un análisis muy local, ya que hasta hace no menos de cuarenta años ciertas zonas que hoy son un mar de olivos fueron zonas dedicadas al cereal. Pero al estipular un jaenismo positivo, donde lo global engloba de forma normalizadora a lo local, se olvidan detalles que trascienden al propio objeto sobre el que se construye. Así, por seguir con el mismo ejemplo, se establece que el olivar se ha de observar como un elemento productivo e industrial, cosa con la que prácticamente todo el mundo en Jaén está de acuerdo, y nos olvidamos lo que significa el propio árbol (con su carga de metáforas a la masculinidad, sus significados humanizados o la división por géneros del trabajo) o el elemento de economía simbólica que suponen las pequeñas fincas y que son el auténtico motor socio-económico de la provincia. Así, la identidad de Jaén sobre un único elemento, el olivo, no permite las diversidades culturales de carácter local. Es más, esta identidad global sobre el olivo como industria -que, repito, parece la única verdad para todo el mundo- niega, a la vez, la capacidad creadora de significados sobre un elemento que tiene tanto de moderno, como de tradicional, que es tan evocativo, como, a la par, una fuente de realidades económicas.

## II.

Sin embargo, si hay elementos en la provincia de Jaén que, como el caso del olivo, son evidentemente parte de un discurso de identidad construido en cierta medida como forma política y social tendente a resolver la paradoja entre tradición y modernidad (véase al respecto Velasco, 1992: 255-271), hay muchos otros ejercicios retóricos que son ciertamente mucho más sutiles y están planeados de otras maneras más poderosas, lo que les hace más cuestionables, a la par que tienen mas capacidad para esconderse de la crítica a su globalidad. Evidentemente hago referencia a la idea de identidad planteada sobre el patrimonio histórico, arqueológico y monumental, ya que aquí no hablamos de las concepciones nacidas de una base campesina pre o post capitalista, sino de aquellos elementos que unos "especialistas" determinan es un fragmento de aquello que hemos de conservar como parte de lo que dicen hemos sido y que, en una explicación lineal y funcionalista, sirve para esclarecer qué somos en la actualidad (véase, en otro contexto pero con ideas reconocibles, Bonfil, 1980: 229-245).

Entender la Catedral de Jaén como un monumento artístico-histórico es, sin duda, muy necesario, pero la identidad no se basa en ese elemento, sino en las diferentes formas en que se interacciona simbólicamente frente al espacio que de alguna manera delimita. Aún así, es importante tener en cuenta lo que la Catedral ha significado históricamente: una unidad de espacio para la cohesión, en su sentido católico de comunidad, a la vez que un elemento de resistencia: la Catedral como evocación de las iras iconoclastas y anticlericales de los años 30 o el espacio que sirve de soporte para ciertos cultos populares (exvotos, besos a la imagen del Santo Rostro o el lugar donde "habita" la imagen procesional de Nuestro Padre Jesús), lo que sin duda nos pone en la pista que los monumentos también son ejercicios sociales interpretados. Se puede afirmar, a tenor de lo dicho, que la visión identitaria no se hace sobre un objeto dado, sino sobre su capacidad de contener y evocar. La polifuncionalidad local establece qué sentido tiene o no la Catedral y esto tiene que ver holísticamente con elementos que están fuera del juego del patrimonio como explicación de una realidad actual.

Más dramático es el sistema de identidades basado únicamente en los elementos históricos. Es evidente que muchos de nuestros pueblos, los centros históricos de las grandes ciudades y ciertos espacios determinados tienen un origen en el mundo de frontera que fue este territorio en la baja edad media. Es, incluso, al día de hoy reconocible en su formación y disposición espacial, en los restos arquitectónicos y en la toponimia, pero eso no significa que la idea de *urbanitas* sea la misma que hace 600 años, todo lo contrario, es casi seguro que es radicalmente diferente. Consecuentemente, plantear una identidad sobre estos elementos corre el peligro de dejar de lado a los creadores actuales de significado, es decir, a la gente, que no tiene más conocimiento de su entorno -no patrimonial- que el de que es su espacio de movimiento y, por una extraña extensión, su lugar de vida. Podría decirse que, frente a la idea patrimonialista historicista, la gente corriente no ve su espacio como un elemento museístico, sino como un lugar tradicional -lo que viene a ser algo así como una comprensión hibridada de muchos fenómenos históricos a la vez- donde discurre su existencia. La gente no se siente importante y, por lo tanto, identificada porque en su barrio exista tal o cual iglesia o porque sus calles tengan un origen morisco, sino que la iglesia es importante porque ellos habitan ese barrio. La gente es la que le da importancia a las cosas, no las cosas a la gente.

No se trata aquí de poner en duda el trabajo de los historiadores profesionales. Muy por el contrario, su trabajo es necesario y mirado desde la búsqueda de las identidades es altamente funcional. Lo mismo puede decirse de

aquellos que trabajan en la idea nacida de la importancia de los "monumentos". Y, quitando cuatro aficionados a la historia de todos bien conocidos, es evidente que existe un cierto consenso dentro de los ejercicios académicos. Aún así, hay que darse cuenta que gran parte de la teoría identitaria basada en la historia parte, de una o de otra manera, de los historiadores profesionales, y es en ese salto donde se establece, primero, el riesgo de hacer discursos y, luego, la proliferación de ideas político identitarias más o menos artificiosas. La idea de la frontera y, por extensión, del Jaén histórico como frontera conjuga ambos elementos: por un lado, no se puede decir que la frontera medieval ha tenido una gran influencia en la creación de identidades locales, incluso muchos de sus restos, en forma de atalayas y castillos, son aún hoy en día visibles y, por otro lado, fiestas de Moros y Cristianos que recuerdan viejas batallas. Todo ello es trabajo para los historiadores profesionales, pero los castillos, las fiestas no pueden ser interpretados únicamente como ejercicios históricos, aunque lo sean, porque tienen significados diferentes según la mirada local (véase Delgado, 1998). Así, las fiestas de Moros y Cristianos mantienen muchos elementos simbólicos que son claramente reconocibles por los historiadores, pero tienen tras de sí un ejercicio social de interpretación, apropiación e hibridación de muchos elementos que superan sus orígenes, incluso en la mayoría de los casos tienden a negarlos o reconstituirlos en contextos diferentes y antagónicos de los que en un principio parecía su único sentido. Pero sirven de identidad, no como un elemento histórico procesual, sino tradicional, es decir, como una amalgama de cosas diferentes que concentran significados para aquellos que los viven.

### III.

Pero la búsqueda de la identidad en Jaén no es sólo cosa de unos especialistas, unos políticos o una gente con más o menos conciencia de sus "cosas", es, también, parte de un largo proceso de creación cultural de elementos muy sutiles y, generalmente, muy locales. La identidad andaluza, por ejemplo, es más una cuestión de regionalismos integrados que un elemento de nacionalidad asumida. El espacio, en este sentido, como elemento de una identidad global en la provincia, es muy importante, aunque han de hacerse algunas matizaciones. De hecho, lo geográfico delimita en cierta medida el ser del no ser, el nosotros frente a los otros. Y, así, la hipotética identidad general de Jaén tiene mucho que ver con estar integrados en un marco geopolítico que determina, con sus divisiones administrativas, quién es quién. De hecho, el intento de hacer del olivo única seña de identidad a nivel provincial choca con otros espacios de carácter socio-agrario, pues olivos hay en muchos otros sitios, tanto lindantes con la propia provincia de Jaén (Córdoba o Granada), como más alejados (Burgos, Toledo o Tarragona) e incluso más allá (Portugal, Italia, México, Chile o Túnez). De ahí la necesidad de acotar el producto olivarero como parte de la regionalización, por medio de marcas de distinción, denominaciones de origen y calidades contrastadas. Aún así, repito, el sistema que se trata de implantar es un tanto artificioso, pues la identidad tiene que ver con sentimientos que difícilmente se pueden medir, concentrar o implementar, a no ser que caigamos de nuevo en la identidad como discurso.

El recorrido espacial como ejercicio social y cultural, que no tanto como elemento de las distinciones geopolíticas, es parte de aquellos fundamentos que están en buena medida en el centro de la búsqueda de la identidad. Han de suponer, por lo tanto, un punto de partida, que no tanto una meta. El espacio, en última medida, no establece casi nada por sí solo, hay que atenerse, sobre todo, a las fronteras, a las delimitaciones, que hacen que dos cosas sean diferentes y eso tiene poco de geográfico, en su sentido estricto, y mucho más de ejercicio vital y cultural. Incluso aquí no hay recorrido histórico, hay *jaenismo activo* o *pasivo*. El primero establece la necesidad de un interlocutor que sea otro, que obligue a diferenciar las bases conceptuales y discursivas de lo nuestro frente a las de los demás. De ahí que el *jaenismo activo* haya sido la piedra sobre la que han construido su base la identidad social y política, porque, en última medida, es una labor de los políticos, que desde mediados del siglo XIX determinaron qué era pertenecer a un lugar (nación, patria o pueblo) frente a otro. Es obvio que el tema es muy amplio pero tiene mucho que ver con las llamadas *muertes heroicas*, donde el individuo es de donde políticamente nace porque por ello está dispuesto a dar su vida y por ende es el territorio donde están enterrados sus muertos (este tema, de amplio calado, lo he tratado en Anta, 1999: 2, 347-354). Por eso la unión de geografía e historia en un sentido de espacio territorio: Jaén es parte de una identidad activa cuando se reconoce la historia, el espacio y tiempo donde están enterrados los que hicieron de este lugar lo que es. Y sólo la delimitación geográfica del espacio (Jaén frente a otros lugares) en un sentido histórico (lo que sabemos del pasado en forma de proceso explicativo del presente) da lugar a una identidad conformada por la diferenciación con otras realidades: en última instancia, lo que los historiadores reconocen es gente que dejó legados donde se establece la firme creencia de que sólo mecería la pena morir por este espacio.

Pero casi como cualquiera puede sospechar no toda la identidad de los jiennenses se basa en una apreciación exógena de la historia, la muerte heroica o la idea de espacio global. Muy por el contrario la mayoría de los conceptos sobre los que trabaja la identidad de los individuos tiene que ver con elementos locales (un acercamiento muy interesante y ejemplificador está en Velasco, 1988: 28-46). Aquí, por hacer una breve y

necesaria referencia epistemológica, hay que decir que nos encontramos ante la disyuntiva de la visión *etic* o *emic* (Bueno, 1990), en la medida en que la identidad puede ser entendida desde fuera, como una reconstrucción de diferentes elementos culturales expresados en forma de discursos, o desde dentro, como la validez de lo propio frente a todo aquello que es o representa lo ajeno. Ninguna de las dos visiones es válida sólo por sí misma, ni incluso cierta en su conjunto, pues la identidad es una reconstrucción moral de ciertos sentimientos que, obviamente, niegan en la mayoría de los casos la diversidad cultural.

Así, pues, podemos encontrarnos con algún tipo de elementos culturales que expresan la identidad desde dentro, donde los actores dialogan consigo mismos al respecto de qué es ser o no ser de tal cual o cual lugar. Y es aquí donde juega lo que llamamos jaenismo pasivo, en la medida en que los individuos asumen el peso de la tradición, frente al jaenismo activo, donde los actores son propuestos para que tomen parte del discurso identitario. En última instancia el jaenismo debería, de alguna manera, disolverse sobre sí mismo, más a más si éste es de carácter activo, en detrimento de los actores y sus propias formas de expresar su identidad. En la provincia de Jaén, como en cualquier otra parte, los propios individuos tienden a crear sus diferentes niveles de identidad, haciéndolo desde una posición las más de las veces muy local, con expresiones, coplas y dichos que expresan con todo lujo de detalles de dónde son.

Estas expresiones pertenecen al doble ámbito de lo geográfico y lo histórico, en suma, de lo tradicional, en un contexto puramente local, donde sólo tienen validez en la medida en que enmarcan algún tipo de identidad (Lisón, 1997). Así, pues, encontramos fundamentalmente dos tipos básicos de identidad local: por contraposición con lo inmediato y por enaltecimiento de lo propio. Podría parecer que son las dos caras de una misma moneda y nada más lejos de la realidad, pues si bien ambas visiones son cosmológicas, tautológicas y metonímicas responden a una percepción altamente crítica de sus propias realidades. Lo que sí es verdad es que responden a criterios de identidad y, consiguientemente, explotan la dualidad entre lo propio y lo ajeno, lo que sólo se puede hacer desde el reduccionismo, a veces a tópicos y estándares que en nada explican la realidad, fuera de esa hipotética función identitaria. La identidad por contraposición exige crueldad con el vecino, incluirle en un saco donde todo es verdad y, por extensión, todo es mentira. Es un todo frente a un nada, lo que reclama que el dicho sea parte de una rima que reafirme creencias que seguramente no tienen mayor razón de ser que las propuestas en el momento. También es verdad que, a diferencia de otras formas de identidad, estas expresiones tienen un juego de jocoso, de reírse de uno mismo, nadie duda que las mismas expresiones que se utilizan para referirse al vecino las utiliza él para referirse a nosotros. Es un juego de toma y daca donde lo que se trata es de reafirmar dónde y por qué.

Por el contrario, la identidad basada en la exaltación en lo propio requiere de procesos mucho más complejos, donde hace falta que juegue la creencia. Esto impone un significado previo que rompe con la posibilidad de la risa, de tomarse la identidad como una realidad general. La identidad por contraposición se reconoce en la medida en que es mejor tal o cual cosa, pero se ríe de sí misma para reconocer que si aquellos son así es porque nacieron allí, nada más. La identidad por exaltación requiere de razones, exige que esto es mejor o peor en función de elementos que pueden y deben ser reconocidos, no cabe, por lo tanto, la risa, porque son cosas "serias", cosas que tienen que ver con la historia (siempre gloriosa, siempre mejor) y con lo geográfico. Este doble punto es importante porque aquí juega la raíz de la auténtica identidad, aquella que explica la cosmovisión en función de la dialéctica naturaleza/cultura. La identidad por contraposición propone a los otros más cercanos a la naturaleza, menos culturales. Sin embargo la identidad por exaltación requiere un todo que sea cultura. Porque no habla de los otros, sino sólo de un nosotros que tiene una historia que, por extensión, sólo el nosotros pudo tener.

La grandeza de la búsqueda de la identidad en lo local es que, primero, le da la voz a los actores y deja que sea su dinámica cultural la que exprese la forma, cómo y por qué de ser de un lugar o de otro (Díaz, 1988: 13-27). Pero, además, está libre de caer en los circuitos de la verdad. Cuando la gente en Jaén dice ser de un sitio no sabe muy bien por qué ese lugar es el mejor, pero la realidad es que seguramente es el mejor que conoce y para explicarlo recurre a sistemas de identidad que corre entre la contraposición y la exaltación. La identidad popular utiliza argumentos que se basan en elementos heredados que, una vez interpretados, explican su realidad en un momento dado -lo que hace diferente el concepto de pasado entre la gente neófita y los científicos dedicados a la historia, en última instancia se trata de cuánto y por qué se asume la interpretación-, lo que se ha de entender como una creencia sin mayor, ni menor, fundamento (véase Grignon; Passeron, 1992). Pero es esa falta de fundamento, de verdad en sí misma, de relatividad, lo que le hace tan auténtico a los ojos de la cultura, es la manera en que alguien ha determinado las escalas entre la naturaleza y la cultura, entre lo propio y lo ajeno, pero de una manera endógena, con expresiones, palabras y formas que se entienden en el juego de la cultura propia, fuera de ella esta identidad no tiene quizás mayor sentido, ni los elementos necesarios para que se entienda. Por ello, la identidad popular es tan poco global, porque lo inmediato, lo local, la fundamenta, la explica, la circunda y la da una fuerza que, tautológicamente, sólo se entiende desde sí misma.

Cuando uno mira las cosas desde un satélite, desde los procesos históricos de largo recorrido, desde la

sabiduría de la razón, la guerra dialéctica entre Arjona y Arjonilla no tiene seguramente ningún sentido, ni fundamento, ni responde a la verdad, incluso es fácil que pueda haber alguien que diga que son cosas de un pasado primitivo y tradicional; sin embargo, para ellos es una manera de relacionarse, de reconocerse, de situarse ante las cosas de la vida, de establecer medidas, formas y situaciones que perfectamente les permiten situarse ante ellos, ante los demás (para un ejemplo general de Jaén se ha leer atentamente Pérez, 2000). El resto es retórica, discursos asumidos o implantados. Culturas donde los individuos son actores de procesos históricos ideológicos, de espacios que no reconocen, de situaciones donde su opinión es negada o, en el mejor de los casos, está en un segundo plano, de identidades que pretenden hacer de la vida social un museo de las culturas, que son verdad en el mundo de la razón, pero que no permiten los sentimientos, en definitiva, la vida, la muerte, el encuentro con los otros en planos que no mantienen una sola lógica y que no se pueden explicar desde una única postura.

Pero seguramente podríamos sospechar que creer que "el pueblo" siempre tiene la razón es un tópico que no responde, tampoco, a una realidad per se. Es más, podría sospecharse con toda razón que no exista algo que se llame *pueblo* (Bollème, 1990). Por igual la búsqueda de la identidad es siempre un ejercicio de espejos esperpénticos, porque cuanto más se busca, más hay que construirla, cuanto más se vive, más artificial, cuanto más se recrea, más natural es. La identidad, en última instancia, no es algo en sí misma, es un fondo cultural al que determinada gente, en determinado lugar, en determinado tiempo -pero sólo esa gente, ese lugar y ese tiempo- explica porque ellos son de allí, porque es tan bonito su medio, tan buenas sus mozas, tan santos sus curas párrocos y tan trabajadores sus hombres. La búsqueda de la identidad ha de pasar por la negación de elementos que saquen el juego de ese único campo. Sólo cabe constatar que es así y, a lo más, buscar las lógicas de por qué es así.

### Agradecimientos

Desde que llegué a la Universidad de Jaén, proveniente de otros mundos, encontré en Luis Coronas un interlocutor atento, paciente y amistoso, a él, que tanto ha trabajado para dignificar la investigación en Jaén, dedico este trabajo. Una serie de notas, que ya contenían el germen de lo que aquí discutimos, se expusieron en la presentación de un libro de mi amigo Manuel Urbano Pérez durante el I Congreso de Cultura Tradicional de Jaén (Octubre, 2000). Por lo demás, este trabajo es también parte de la discusión permanente con una serie de amigos que, sin ellos quererlo, son el futuro y mi mejor baza: José Palacios, Juan Cruz, José Javier Cerezo, Francisco Jiménez Melero, Raúl Arnau, Juan Manuel Estrella y Javier Bueno.

Una primera versión de este trabajo está publicada en papel en: *Homenaje a Luis Coronas*. J. Fernández García (Coord.). Jaén. 2001. Universidad De Jaén; IEG; Diputación Provincial de Jaén. pp. 21-33.

### Bibliografía

- ANTA FÉLEZ, J. L. (1999) "Patria, frontera y muerte. Mitogénesis del discurso disciplinario de la buena muerte y su correcta memoria", en Rodríguez Becerra, S. (Coord.), *Religión y cultura*, Sevilla: Fund. Machado; Junta de Andalucía, vol 2, 347-354.
- BELL, D. (1991) *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid: Alianza.
- BOLLÈME, G. (1990) *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo "popular"*. México: Grijalbo.
- BONFIL BATALLA, G. (1980) "Historias que no son todavía historia", en VVAA, *Historia, ¿para qué?* México: Siglo XXI, 229-245.
- BUENO, G. (1990) *Nosotros y ellos. Ensayo de reconstrucción de la distinción emic/etic de Pike*. Oviedo: Pentalfa.
- DELGADO, M. (1998) *Diversitat i integració*. Barcelona: Empúries.
- DÍAZ VIANA, L. (1988) "Identidad y manipulación de la cultura popular. Algunas anotaciones sobre el caso castellano", en DÍAZ VIANA, L. (Coord.), *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona: Anthropos, 13-27.
- FOX, R. (1990) *Gandhi's Utopia*. Nueva York: Beacon Press.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1989) *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.
- (1995) *Consumidores y ciudadanos*. México: Grijalbo.
- GEERTZ, C. (1990) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (2000) *Economía contra tradición. Investigaciones en antropología económica andaluza*. Granada: Universidad de Granada.
- GRIGNON, C.; PASSERON, J.-C. (1992) *Lo culto y lo popular*. Madrid: Edc. de la Piqueta.
- HOBSBAWN, E. J.; RANGER, T. (1988) *L'invent de la tradició*. Vic: Eumo.
- LÉVI-STRAUSS, C.; y otros (1978) *La identidad*. Barcelona: Petrel.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1997) *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. Barcelona: Ariel.

MORRIS, D.; HESS, K. (1978) *El poder del vecindario. El nuevo localismo*. Barcelona: Gustavo Gili.

PÉREZ ORTEGA, M. U. (2000) *Hay quien dice de Jaén*. Jaén: Diput. Provincial de Jaén.

SAID, E. W. (1990) *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.

VELASCO, H. M. (1988) "Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad", en DÍAZ VIANA, L. (Coord.), *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona: Anthropos, 28-46.

--- (1992) "Identidad cultural y política", en *Revista de Estudios Políticos*, 78: 255-271.

# FOTOGRAFÍA HISTÓRICA Y MEMORIA VIVENCIAL: UNA EXPERIENCIA DIDÁCTICA

[Emilio Luis Lara López](#)

(Universidad de Jaén)

## 1. Justificación de la experiencia educativa

La actividad educativa *Fotografía histórica y memoria vivencial: una experiencia didáctica*, realizada en el ámbito de la Enseñanza Secundaria (pero trasladable a otros niveles), posibilita una mejor comprensión de los sucesos históricos, al verse los alumnos integrados en dicha cadena cronológica (llegan a considerarse un eslabón), y ello en base al concepto de *memoria iconográfica* (cuyo soporte material es la fotografía), que deviene en *memoria vivencial*: a través de las fotografías familiares aportadas por el alumnado, se elabora una especie de *árbol genealógico gráfico* de cada miembro del aula, y todos los retratos se agrupan en unos paneles, de forma que la *memoria iconográfica personal* (la correspondiente a cada alumno) quede injertada en la *memoria iconográfica colectiva* (la del grupo), y así, los jóvenes descubren una novedosa manera de vivenciar la historia, pues adscriben a sus antecesores familiares (mediante la contemplación de las imágenes) a determinados fenómenos de la historia reciente (desde el último tercio del s.XIX hasta la actualidad). Esta actividad educativa permite que los acontecimientos históricos no sean entendidos por los alumnos (como efectivamente ocurre en ocasiones) como algo abstracto, ajeno, nebuloso y, en definitiva, que no les atañe al no considerarse ellos parte activa de la historia, ni siquiera espectadores de ella, pensando que la historia es lo que está escrito (y momificado, muerto, amojamado) en los manuales y lo que aparece en documentales televisivos. Otro aspecto de la experiencia es la comparación de fotos -tomadas en distintas épocas- de un mismo enclave urbanístico de la localidad: una plaza, por ejemplo. El elegir una plaza -principal o relevante desde un punto de vista histórico- bien conocida por los alumnos va a permitir que éstos aprecien, evalúen y juzguen críticamente (con conocimiento de causa) los cambios efectuados en un paraje ciudadano en el que han paseado y jugado -vivido, en suma- captando la esencia de que una ciudad no es algo muerto sino vivo, no es un participio -se ha *hecho*- sino un gerundio -se está *haciendo*. Y por último, la actividad educativa va a recopilar distintas fotografías (asimismo pertenecientes a diferentes periodos) de una fiesta local de profundo arraigo etnohistórico, lo cual incidirá en recalcar -haciendo tangible visualmente- cómo los usos sociales y las fiestas populares evolucionan; y ello tiene posibilidad de ser interiorizado por los jóvenes, porque bastantes de ellos han sido partícipes -o han contemplado- esas manifestaciones de la cultura popular.

La experiencia educativa no es un compartimento estanco, no entraña centrarse exclusivamente en el Departamento de Ciencias Sociales, Geografía e Historia, ya que tiene conexiones con otros Departamentos, verbigracia: Departamento de Actividades Extraescolares, Departamento de Lengua castellana, Departamento de Filosofía y Departamento de Música. Además, esta actividad presenta la virtualidad de engarzar varios temas transversales de la Educación Secundaria, por lo que tiene la versatilidad de potenciar un currículo abierto.

## 2. Planteamiento de la experiencia

Al estar inmersa nuestra sociedad en una *civilización de la imagen*, ésta adquiere una potencialidad tremenda, no sólo en la vida cotidiana, sino por ende en la metodología de la enseñanza. Esta omnipresencia de las imágenes ha operado un cambio en la educación, y los libros de texto contienen una enorme cantidad de fotografías e ilustraciones para facilitar la comprensión de las materias. Igualmente, el profesor, en sus explicaciones, se sirve de un elenco de aparatos proyectores (de diapositivas, transparencias, opacos, vídeo...) que facilitan el proceso de enseñanza/aprendizaje, siendo el ordenador un formidable vehículo para la visualización de imágenes y cuyo manejo está a la orden del día entre las jóvenes generaciones.

Pero la experiencia educativa se centra en el uso de la fotografía como documento histórico, en su análisis para extraer una serie de consecuencias; y para lograr esto hay que diferenciar dos vertientes de la experiencia: 1) recopilación documental (fotográfica) por parte de los alumnos de fotografías de ellos mismos (siendo pequeños) y de sus familiares: padres, abuelos y bisabuelos -caso éste último de que las conservasen. Esta recolección de fotografías englobará también las referidas a una plaza local (determinada de antemano, por consenso) y a una fiesta popular arraigada en la localidad (y que explicita las señas de identidad de la comunidad).

2) lectura de esos documentos, que se realizaría en un doble plano: analizando cada fotografía de forma individualizada y cotejando posteriormente todas para obtener unas conclusiones de amplio espectro.

2.1 La investigación histórica, en los tres últimos decenios, se ha apoyado en la fotografía al resaltar su valor documental (sería una fuente más), y al mismo tiempo, la fotografía histórica (en sí misma) ha despertado una fuerte curiosidad tanto en los ambientes académicos como en los divulgativos (accediendo el gran público), siendo buena prueba de esta aseveración la copiosa bibliografía específica sobre historia de la fotografía (de corte local, regional y nacional) que viene apareciendo continuamente, así como las excelentes exposiciones (temporales e itinerantes, organizadas por instituciones públicas y privadas), cuyos catálogos -de sobresaliente factura compositiva- son un manantial textual e iconográfico de primera magnitud para acercarse a la historia (e intrahistoria) desde el apartado de las mentalidades y de la óptica sociocultural.

2.2 Para cimentar el conocimiento factual histórico -que no debe desdeñarse- una sólida apoyatura -como referente vivencial, fomentando la empatía- puede ser el acudir a la fotografía histórica (como fuente y documento, según se ha apuntado con anterioridad). Los conceptos históricos están indisolublemente ligados a una dimensión dinámica y diacrónica, y ya que los adolescentes los ven (o suelen verlos) desde una perspectiva inmutable y ahistórica, esta experiencia educativa capacita al alumno a situar dichos conceptos históricos en el espacio y en el tiempo, y a manejarse con soltura en el terreno de la cronología: incardinando lo sincrónico en lo diacrónico y entendiendo que la vida es algo en permanente evolución (cambio, dinamismo).

2.3 La utilización de la fotografía histórica permite establecer una ligazón con el cine, pues éste, en resumidas cuentas, no es sino una veloz sucesión de fotografías. Las películas de tema histórico (vistas en televisión o en salas comerciales), son un recurso didáctico en el aula (visionadas gracias al vídeo) al subrayar un tema concreto, una época, un problema social, etc. Y las fotografías históricas serían *fotogramas* de la vida, entendida ésta (salvando lógicamente las distancias) como una *biopelícula histórica*, por lo que los alumnos podrían aprehender los conceptos de dinamismo y de tiempo-duración, tan necesarios para el aprendizaje significativo de la historia.

2.4 La experiencia sería un acicate para el empleo de la empatía como instrumento de aprendizaje. Por empatía se entiende *una disposición para comprender (que no compartir) las acciones humanas en el pasado desde la perspectiva de la actualidad*. La triple vertiente de esta actividad educativa (fotos familiares, urbanísticas y de fiestas populares) depara el estudio comprensivo (por la carga emotiva inherente) de coyunturas históricas, mirando la realidad pretérita y actual desde una atalaya crítica, actuando creativamente, ejercitando la inteligencia emocional -tan reivindicada en la enseñanza actual-: la unión entre la lógica, el raciocinio (elemento intelectual) y los sentimientos, las emociones (elemento anímico).

Esto se consigue si el alumno entiende que el hombre es agente activo de la historia, y que hay una causalidad fenoménica (unas relaciones causa/efecto), participando sus antecesores (su rama familiar) en las sucesivas etapas históricas y encuadrando a esas personas en cada periodo. Así, el alumno comprende que la historia no es una mera enumeración de reyes y personalidades, una yerta relación de guerras y conquistas, una entelequia, algo que sólo atañe a grandes figuras, sino que cada hombre, cada mujer (de cualesquiera clase social) *pertenecen a la historia y hacen historia* (en niveles de variado espectro). Al encajar (como en un puzzle) los alumnos a sus antecedentes familiares (su *memoria gráfica*) en los correspondientes periodos (Desastre de 1898, dictadura de Primo de Rivera, II República, guerra civil, franquismo, transición democrática...) ven (y viven) esa etapa histórica como algo *propio*, ya no tan distante, neblinoso y abstracto, puesto que alguien de su familia vivió (padeció, se benefició, jugó en suma un papel activo o pasivo) en un tracto temporal determinado, en una horquilla de tiempo que se estudia en las unidades didácticas. La historia ya no se veía como *algo que siempre le ocurre a los otros*, como la colección de un entomólogo (unos insectos bella y científicamente expuestos en vitrinas) o como una fosilización de la memoria, sino que empezaría a *vivenciarse*, justificando el título de la experiencia educativa: *fotografía histórica y memoria vivencial*.

2.5 El creciente fenómeno de la aculturación (como un apéndice de la globalización) significa la imposición (por saturación vía *mass media*) de un único modelo sociocultural, lo que conlleva la pérdida de identidades

culturales particulares y diferenciadas, tendiendo a igualar las culturas locales -que no entrañan exclusión sino riqueza mutua. La experiencia educativa apuesta por la inculturación en vez de por la aculturación, pues el conocimiento de la *memoria fotográfica* (la historia vivenciada) ayuda a reconocer las señas de identidad de la comunidad a la que se pertenece, incluyéndolas en los patrones socioculturales de la comunidad autónoma, nacionales e internacionales, afianzándose en el alumnado la capacidad de volición razonada, de escoger -con sentido crítico- unos patrones u otros (llegando a un sincretismo personal), pero sin caer en reduccionismos culturalistas -atrincherándose en los patrones localistas-, pues lo que se pretende es dar a conocer la *memoria fotográfica vivencial*, caminando desde lo particular hasta lo general (del micromundo al macromundo, del concepto de *polis* al de *cosmopolitismo*), estableciendo interconexiones en aras de que los hechos históricos (encadenados desde el periodo decimonónico hasta el Mundo Actual) no queden al margen de las propias vivencias del alumnado. Se pretende encaminarse hacia un interculturalismo: el respeto del pluralismo y el ejercicio de la tolerancia en la sociedad contemporánea.

2.6 La experiencia educativa fomenta la hibridación de la Antropología y la Historia, pues los conceptos de *cambio cultural* (extraído del campo antropológico) y el de *duración* (entresacado del histórico) son asimilados por los alumnos a través de la manipulación, contemplación y análisis de las fotografías (antiguas y modernas) y la lectura de textos alusivos a los periodos en que se sitúan las fotos. Y los jóvenes interiorizan que la noción de *cambio cultural* (palpable en la moda, usos sociales y variación/perduración de las fiestas populares) es un fenómeno que se da en el *tiempo*, que es, sobre todo, diacrónico, pero es igualmente un fenómeno *espacial* o geográfico.

2.7 El alumno contribuye a cimentar una mentalidad histórica propia (con implicaciones autorreferentes), un pensamiento histórico que le ayuda a comprenderse mejor a sí mismo y a la sociedad en la que vive. Porque el adolescente es un *ser histórico*, no puede obviar la temporalidad en la cual discurre su periplo vital: una persona experimenta tales cambios (psicofísicos) a golpe de las experiencias que jalonan su vida que es provechoso hacerse con una mentalidad histórica personalizada, para que se produzca una ósmosis con la *memoria histórica familiar* (a través de la secuenciación de fotos) y con la *memoria iconográfica colectiva*.

2.8 La experiencia propicia en el alumnado un proceso de búsqueda y elaboración de conclusiones (siendo el profesor un elemento dinamizador), acercándose a los métodos de trabajo del historiador (de forma asequible y lúdica). Se fomenta así un aprendizaje significativo y se plantea un currículum abierto, pues los recursos manejados son de diversa índole: utilización de fuentes documentales (gráficas y textuales), recabado de información oral, creatividad y análisis crítico al formular conclusiones. Y la evaluación de la actividad valora el proceso de enseñanza/aprendizaje al tener en cuenta la terna de: conceptos, procedimientos y actitudes, potenciándose la participación y motivación de los alumnos.

2.9 Esta metodología activa y experiencia educativa indagatoria (búsqueda de fotografías familiares) halla su ámbito adecuado en el entorno próximo, pues la recogida de datos trasciende la mera consulta bibliográfica, y la interacción con el medio potencia el aprendizaje significativo (por las motivaciones intrínsecas). Además, la experiencia educativa no se encasilla en el medio local, sino que es un escalonamiento: desde lo particular hasta lo general y desde lo personal hacia lo colectivo.

### 3. Articulación de la experiencia educativa

La experiencia educativa se incluyó en la unidad didáctica *El progreso científico y cultural entre 1870 y 1918*, perteneciente al currículum de 4<sup>o</sup> de ESO. La conveniencia de contextualizar ahí esta actividad docente estriba en que es en esa época cuando la fotografía adquiere entidad propia y se populariza/democratiza su posesión, y los alumnos, al realizar dicha experiencia, toman conciencia de múltiples fenómenos históricos (al tejerse una densa red de interrelaciones sociales, económicas, culturales e históricas), y al hilo de ellos, enclavan con precisión a sus predecesores familiares en los respectivos acontecimientos de la historia.

#### 3.1 Secuenciación y periodización:

La experiencia se fragmentó en tres sesiones a lo largo de una semana, correspondiendo cada una de ellas a los siguientes planteamientos:

1) Primera sesión: explicación de la actividad a desarrollar (presupuestos, desarrollo y propósitos), aclaración de conceptos técnicos relacionados con la fotografía, breve recorrido cronológico de la historia de la fotografía (desde sus rudimentos hasta su total comercialización y difusión), explicitar qué fotografías habían de recabarse por parte de los alumnos.

2) Segunda sesión: reunión del material fotográfico aportado por el grupo-clase, elaboración de unos paneles en los que estuvieran pegadas las fotos (ordenadas secuencialmente, atendiendo a cada alumno y su familia), también, realización de paneles (mediante ilustraciones fotocopiadas o escaneadas de manuales, enciclopedias y libros de texto) en los que se peguen fotos que simbolizen acontecimientos históricos (regionales, nacionales y/o internacionales) fechados en la época (aproximada) en las que las fotos familiares fueron tomadas; impresiones recibidas de la contemplación de dichos paneles.

3) Tercera sesión: comparación de los paneles entre sí, para que visualmente (y con el apoyo de textos) se establezcan conexiones espaciotemporales entre la *memoria iconográfica familiar* y hechos históricos relevantes, enclaves urbanísticos locales, creaciones artísticas (arquitectura, pintura y escultura) de los diferentes *ismos*, etc. Establecimiento de conclusiones personales, puesta en común de las mismas (oralmente y por escrito) y sugerencias.

#### 4. Primera sesión de la experiencia educativa

Se le expuso a los alumnos las motivaciones de la actividad a desarrollar, el modo en que iba a realizarse y la finalidad buscada, que no era otra que encaminarse hacia la galvanización de una *memoria iconográfica (fotográfica) familiar*, útil para que los jóvenes tuvieran una visión de la *historia vivida* por sus antecesores y por ellos mismos (el mundo coetáneo).

Se hizo necesario explicar, bien que con suma brevedad, la historia de la fotografía, haciendo ver que en sus inicios se trataba de una actividad artesanal, hasta convertirse en una manifestación artística más en los albores del s. XX, siendo la burguesía el motor que impulsó la popularización y masificación de la fotografía, entendiéndola como sustituto de los retratos al óleo, ya que encargar una pintura a un profesional aparejaba un fuerte desembolso económico (era un sinónimo de lujo y elevada posición social), mientras que la posesión de una fotografía estaba al alcance de un nutrido número de personas: si la aristocracia se había perpetuado icónica y secularmente por medio de la pintura (función áulica), la burguesía comenzaba a hacerlo gracias a los retratos fotográficos (que permitían un sustancial abaratamiento de costes). Se les comentó a los alumnos las variopintas fases evolutivas de la técnica fotográfica, desentrañándoles el significado de vocablos tales como: daguerrotipo, emulsión, ambrotipo, bromóleo, calotipo, colodión, ferrotipo, papel a la albúmina (o encerado seco, salado, al citrato), autocromo, etc.

Resultó interesante hacerles comprender la abismal diferencia que hay entre la realización de una foto en la actualidad y hacerla hace un siglo o centón y medio. Y se les puso el siguiente ejemplo: un alumno coge de su casa una cámara fotográfica moderna (en las primeras comuniones son un regalo muy socorrido), de fácil manejo (casi todo lo hacen solas: enfoque automático, control lumínico, pasar el carrete...), se mira, se aprieta un botón...y se lleva la película a una tienda para que en el plazo de una hora, las fotos estén reveladas a todo color. Y como contrapunto, los fotógrafos de hace cien años, requerían unos nada desdeñables conocimientos de química para emulsionar placas, manejaban un pesadísimo equipo fotográfico, trabajaban en gabinetes y ejercían la fotografía ambulante por pueblos y villas, llevando consigo tiendas de campaña (para el arduo proceso de revelado), decenas de kilos de impedimenta, decorados artificiales que hacían de artístico fondo en los retratos, etc. Es decir, se les inculcó a los alumnos la facilidad con la que hoy día se hace una foto y se revela, siendo algo al alcance de cualquiera, a diferencia de lo complicado, laborioso y artesanal (manual, sin mecanización alguna) que resultaba en el periodo decimonónico.

En lo que más se hizo hincapié fue en la revolución iconográfica que supuso la fotografía, viniendo de la mano de la burguesía liberal del s. XIX (que fue arrinconando a la artrítica nobleza en el escalafón sociopolítico), ya que la progresiva democratización política aparejó la extensión de unas formas artísticas más accesibles a las pujantes clases sociales en ascenso, e inmortalizarse en papel (cartulina) revelado se convirtió en un signo de progreso social, pues el retrato fotográfico era una suerte de trasunto del retrato pictórico: si las antañonas sagas aristocráticas poseían colecciones de lienzos con los retratos de sus ilustres antepasados, los estratos de la burguesía empezarán a coleccionar *tarjetas de visita (carttes à visite)* y fotos de sus allegados y familiares, creándose una memoria gráfica fraterno-familiar.

Acto seguido, nos adentramos en el meollo práctico de la actividad, y se les dijo a los alumnos el tipo de foto que habían de buscar: debían ser retratos familiares (individuales o grupales) de su familia, estableciendo una secuencia cronológica progresiva que iría, desde sus bisabuelos (si quedaba constancia fotográfica) hasta ellos mismos. O sea, los alumnos, harían una labor de introspección: rebuscando en sus domicilios y en los de parientes más cercanos, tratando de hallar antiguas fotos familiares. La cadena iconográfica ideal (el modelo a seguir) de cada adolescente sería la siguiente:

- a) foto de alguno de sus bisabuelos (o remontándose más atrás, caso de quedar testimonios gráficos).
- b) foto de alguno de sus abuelos en edad joven.
- c) foto de sus padres, también cuanto más jóvenes mejor.
- d) foto del alumno, siendo aconsejable que ésta lo representase recién nacido, con pocos meses o años.

Se les recomendó que, antes de iniciar una tarea cuasi de espeleólogos o arqueólogos (desempolvando álbumes, desordenando cajones de cómodas y armarios, husmeando en altillos, poniendo patas arriba habitaciones...), pidiesen consejo a sus padres y que éstos les guiasen en la búsqueda -proustiana- del *tiempo perdido* y retenido en papel revelado.

Una vez encontradas las fotografías, los jóvenes debían identificar, poner nombre a cada uno de los *personajes* que aparecían en las distintas fotografías. Este aspecto de la experiencia educativa fue harto instructivo y enriquecedor, pues los alumnos comprobaron en la propia piel cómo los nombres de sus antiguos familiares constituían una nebulosa, una selva nominal, cuando no un páramo, un desierto sin palabras, llegando tan sólo en el nomenclátor hasta el umbral de sus abuelos -sabían el nombre de pila, mas difícilmente los apellidos completos-, ignorando casi unánimemente cómo se llamaron sus bisabuelos. Esto contrastaba con la *memoria nominal* conservada como oro en paño por sus padres, que recordaban -algunos habían de saberse al dedillo- los nombres completos de sus antecedentes: hasta los de sus bisabuelos por lo menos, difuminándose o perdiéndose este recuerdo conforme más jóvenes eran los padres de los alumnos.

Los jóvenes aprendieron a discernir el concepto de *viejo* del de *antiguo*, pues mientras que el primero posee un tinte peyorativo (es algo periclitado, obsoleto, inservible), el segundo supone el guardar algún valor (simbólico, crematístico, artístico, histórico...), siendo las fotografías de sus antepasados objetos *antiguos* (fieles depositarios de memoria sedimentada), mas no *viejos*. Así, la mirada de los alumnos se recubrió, a la hora de la contemplación de fotos antiguas, con un filtro mental similar al que utilizan cuando visitan un museo: valorando lo que se presenta ante su vista.

## 5. Segunda sesión de la experiencia educativa

Cada alumno fotocopió sus fotografías aportadas, para pegar esas fotocopias en los paneles y evitar dañar los originales. No obstante, las fotos auténticas fueron vistas por todo el grupo, maravillándose recíprocamente todos del alud de datos (visuales) que lograban extraer de tantas fotografías, muchas de ellas de color sepia, con la pátina del tiempo haciendo mella en su emulsionado.

Respecto a las fotos (todas en color) de los propios alumnos, teniendo ellos corta edad, éstas iban pasando de mano en mano a velocidades supersónicas, pues les llamaba poderosamente la atención comprobar cómo sus compañeros o habían cambiado físicamente ("no pareces tú, estás irreconocible", decían), o mantenían similares rasgos ("eres igual que de pequeño", apostillaban). Estas fotos estaban tomadas en lugares variopintos: el propio domicilio (sala de estar, dormitorio, cocina), la playa, terrazas de chalés, plazuelas y plazas, calles de la localidad o de otras ciudades, campo abierto...

Las fotografías de los padres también fueron muy variadas, y ya no había unanimidad en lo tocante al color, pues algunas eran en blanco y negro. Abundaron las fotos de boda: la ceremonia, el banquete nupcial, la luna de miel, etc. Asimismo unas cuantas mostraban a los padres aún de novios.

Las fotos de los abuelos fueron todas, sin excepción, en blanco y negro, y se alternaban los retratos matrimoniales (vestidos ambos para el evento) realizados en el estudio del fotógrafo, y considerados como la foto oficial de boda, intercalándose con fotos de grupo en las que aparecía algún miembro más de la familia además de los abuelos. En todas estas fotografías, las personas están posando: mirando a la cámara, con aires de seriedad.

Pocos alumnos aportaron fotografías de sus bisabuelos, y éstas, estaban patinadas de color sepia, mirándolas los jóvenes como si tuvieran delante una reliquia ("esto es muy antiguo", "debe ser del tiempo de maricastaña", decían entre exclamaciones de asombro). Los retratados adoptaban un aire severo, circunspecto, exentos de naturalidad, imitando las poses envaradas de los retratos al óleo -por efecto mimético de la pintura.

El profesor llevó sus correspondientes fotos familiares, llamando la atención de los jóvenes la de su bisabuelo, pues éste vestía el traje de *rayadillo*, que era el uniforme de los soldados españoles que participaron en las campañas de ultramar de Filipinas y Cuba. La fotografía, fechada al dorso en 1897 y tomada en Filipinas, fue

utilizada como tarjeta postal, teniendo todavía bien legibles *las letras puestas* a la familia, que vivía en Jaén.

Las fotografías fueron adheridas a unos paneles de cartón -sin que éstas se estropearan-, y cada una fue previamente fotocopiada o escaneada por ordenador, pues las copias servirían para confeccionar los paneles que quedarían en el centro, llevándose los alumnos los originales días después de finalizada la actividad y después de exponerse esos paneles en el aula. Debajo de cada foto se pegó un cartelito con el nombre completo de quien -o quienes- aparecían, para una identificación. A continuación del nombre de pila y apellidos se anotó la fecha -exacta o aproximada- en la que fue hecha la foto, para encuadrar cronológicamente la imagen. Las fotografías se agruparon horizontalmente por alumno: en el margen derecho del panel se colocaba su foto, y en una secuencia hacia el margen izquierdo se colocaban las fotos de sus familiares (padres, abuelos y bisabuelos). El orden elegido para la disposición de fotos del alumnado -y su respectiva familia- en los paneles fue el alfabético, yendo en último lugar el profesor (y sus correspondientes fotografías familiares).

Como guinda, en ese panel se pegó una fotografía en la que aparecía -delante de la puerta de entrada del instituto- la totalidad del grupo junto al profesor de Historia, "inmortalizándose para la posteridad", dijo alguien pomposamente.

En un panel se juntaron las fotografías correspondientes a una plaza de la localidad y otra de Jaén (del centro histórico), así como las de la romería de Santa Ana -una fiesta local de hondo arraigo, al ser la patrona- y las procesiones de Semana Santa (locales y algunas de la capital). El motivo de escoger estas dos manifestaciones de religiosidad popular fue doble:

- esos rituales de la comunidad -tan enraizados en Andalucía- han sido fotografiados desde principios del s. XX (y aun en las postrimerías del s. XIX), por fotógrafos *profesionales* y *aficionados*, por lo que hay un gran surtido de ejemplos gráficos a elegir, y se puede realizar con rigor y sistematización un *barrido iconográfico* y *cronológico* de esos actos de la cultura popular.

- todos los alumnos conocen de primera mano esas manifestaciones populares, pues han participado en ellas de una manera u otra, por lo que la *secuencia iconográfica* y *cronológica* condensada en el panel les resulta esclarecedora, ya que contemplan visualmente la evolución (formal, plástica, vivencial) de esos rituales colectivos, captando las pervivencias y cambios que se dan, e interiorizando que en esos rituales hay un *pasado operante y viviente*, es decir, hay un sedimento de historia.

Para datar los documentos fotográficos, debajo de cada foto se pegó un pequeño papel en el que figuraba el año en el que ésta se realizó.

En otro panel se pegaron ilustraciones -fotocopiadas o escaneadas- extraídas de libros de texto, manuales y enciclopedias que ejemplificasen gráficamente acontecimientos históricos y objetos artísticos, contextualizados desde fines del s.XIX hasta la recta final del s.XX. Los alumnos -orientados por el profesor- buscaron y eligieron sucesos históricos significativos y obras de arte destacables, colocando bajo cada ilustración el preceptivo pepelito, figurando en él el hecho histórico reflejado y su fecha, y el título de la obra artística, el autor y el año de realización. Las ilustraciones escogidas se agruparon en esta relación: movimientos obreros, caciquismo rural, la Restauración borbónica y sistema bipartidista, industrialización española finisecular, imperialismo colonial, Desastre del 98 y regeneración, Gran Guerra, reinado de Alfonso XIII, revolución bolchevique, dictadura primorriverista, ascenso del fascismo y de los movimientos totalitarios, cultura y sociedad de entreguerras, II República, guerra civil española, II Guerra Mundial, guerra fría: el mundo bipolar, descolonización y Tercer Mundo, dictadura franquista, transición y democracia: la constitución de 1978, fin de la guerra fría; impresionismo y postimpresionismo, arquitectura del hierro (torre Eiffel), Gaudí y el Modernismo, expresionismo, cubismo (Picasso), Le Corbusier, Dalí (surrealismo), Miró, la abstracción pictórica, arte pop, arquitectura contemporánea.

## 6. Tercera sesión de la experiencia educativa

Los alumnos, tras sucesivos visionados de los paneles fotográficos (los contemplaron expuestos en el aula durante dos días seguidos) repararon en detalles que se les habían pasado al principio, e igualmente establecieron una gavilla de conexiones espaciotemporales entre las fotos.

En la localidad de Torredelcampo (en las afueras) se encuentra, en buen estado de conservación, un puente de hierro cuya placa -que había sido leída decenas de veces por los jóvenes- dejaba constancia de los autores de dicha obra férrea de ingeniería: los hermanos Eiffel. El puente de hierro de Torredelcampo es un magnífico ejemplo de los nuevos materiales constructivos empleados en la arquitectura/ingeniería del s. XIX, y sin

embargo, hasta entonces, los alumnos no habían prestado la más mínima atención hacia él: lo consideraban algo *viejo*, habiéndose fotografiado junto a él sus padres y ellos mismos en varias ocasiones, mas sin darle importancia alguna. En un panel se pegó una fotografía de la celeberrima torre Eiffel parisina, y los jóvenes contextualizaron cronológica y artísticamente *su* puente, enorgulleciéndose de poseer la localidad (y disfrutar) una obra de arte, un canto a la modernidad de finales del s.XIX. Además, Torredelcampo fue cuna del pintor *naif* Manuel Moral, un reputado artista cuya obra los alumnos pudieron ver expuesta en el Museo de Artes y Costumbres Populares de Jaén. Dicho pintor realizó en 1977 un cuadro titulado *Árboles mediterráneos (Puente de hierro y pueblo)*, en el que aparecen pintados, en *estilo ingenuo*, el pueblo andaluz, la campiña preñada de verdes olivares, y en primer término, el puente de hierro de los hermanos Eiffel.

Los alumnos fueron conectando las fotos familiares con los hechos sociohistóricos y artísticos de los paneles de ilustraciones. En lo concerniente a la plaza principal de la localidad, la secuencia gráfica y cronológica (compuesta por cuatro fotografías) avivó la curiosidad de los jóvenes, pues vieron cómo había evolucionado desde el alborear del s.XX ese enclave urbano, y ello motivó un debate polarizado: un grupo mantenía que la plaza había perdido *encanto y belleza*, y otro grupo aducía que en la actualidad era *más moderna* y respondía mejor a las necesidades del momento (esparcimiento y tráfico rodado).

Hubo otro intenso debate en lo tocante a la *plaza de la Constitución*, conocida popularmente en Jaén como la *plaza de las palmeras*. Dicho espacio urbano capitalino estaba siendo sometido a una intensa remodelación urbanística, y el diseño estaba recibiendo un alud de críticas de diversos sectores sociales, siendo la prensa local el canal utilizado para manifestar esa disconformidad con el proyecto de plaza. Para apreciar visualmente la evolución de la plaza -desde fines del s.XIX hasta la actualidad- se pegaron en un panel ocho fotografías, y los alumnos se hicieron lenguas de los inmensos cambios efectuados en cien años. Y como hay gustos para todo, el debate originado volvió a pivotar sobre dos bloques de opiniones: los que preferían -apasionadamente- la *imagen antigua* de la plaza, y los que optaban por el trazado de la actualidad ("parece de una ciudad del futuro").

Respecto a las fotografías de fiestas populares (romería local y procesiones semanasanteras), fueron destacadas por todos las evoluciones sufridas, y hubo una práctica unanimidad: ahora esas manifestaciones del folklore eran *más vistosas y hermosas*. La información que arrojaban las fotografías -en tanto en cuanto documentos históricos- era valiosísima, pues los alumnos comprobaron cómo los dignatarios eclesiásticos y las autoridades civiles y militares participaban -en sitiales privilegiados- en esas ceremonias, significando eso una alianza social de los poderes laico y religioso. Se observó cómo actualmente ha disminuido la presencia de militares en las procesiones, pues la sociedad está más desmilitarizada (hubo un debate acerca del pacifismo enarbolado por la juventud). Y se vio que el ornato, los adornos (florales, las simbólicas insignias plateadas) y algunas imágenes variaban con el paso del tiempo. Surgió un nuevo debate, pues se comentó que *antiguamente*, los condicionamientos sociales hacían que todo el mundo participase en esos rituales, pero que actualmente el abanico de opciones se había ampliado, y la gente podía: seguir participando en esos rituales colectivos, viajar en esos días vacacionales, irse a descansar al campo o a la playa, etc.

Las fotografías de los familiares fueron un vivero a la hora de aportar datos acerca de las cambiantes modas, pues se apreciaban las variaciones en el peinado, afeites y vestimenta, los cuales condicionaban el físico ("tienen cara de antiguos"). Los alumnos comenzaban a *sacar parecidos* entre sus compañeros y los familiares: "te pareces a tu abuelo una barbaridad", y frases del mismo tenor se repetían incesantemente.

Para ayudar a incrustar las fotos en episodios históricos, se leyeron varios fragmentos de obras literarias, incidiendo en textos de Miguel Delibes, pues su acrisolada prosa refleja a las claras la vida de los habitantes del espacio rural y el contraste con los hábitos urbanos. Y no hay que olvidar la formidable evolución del *modus vivendi* de los españoles en los últimos cincuenta años, así como los problemas de desarraigo que aparejó -y puntualmente aún produce- el éxodo rural.

Como corolario del ejercitarse en la empatía histórica, el profesor, apoyándose en la fotografía de su bisabuelo (ha heredado de él su nombre de pila) sirviendo como soldado en Filipinas en 1897 (aparece uniformado de *rayadillo*, con sombrero *jipijapa* en mano), les habló a los alumnos de esa guerra colonial y del Desastre del 98. Les mostró la faltriquera usada por su bisabuelo en aquella campaña: elaborada con una tela versicolor muy vistosa ("\_anda, si es como la de los tenderetes del mercadillo", comentaban los alumnos), para ver que las modas de los tejidos van y vienen. Asimismo, les explicó que los apreciados mantones de Manila que sus madres y abuelas lucen en fechas destacadas -bodas sobre todo- provenían de aquellas provincias ultramarinas; en el plano lingüístico se explicó que la voz *ultramar* hacía referencia a los productos alimenticios importados de esas latitudes, y que todavía existen tiendas de comestibles cuyo rótulo reza *ultramarinos y coloniales*, y que en esas tiendas se compra al por menor: canela, nuez moscada, dátiles, pimienta en grano, etc; los alumnos

supieron que se extendió por el país la moda de traer de tierras americanas loros y otras aves exóticas ("yo tengo un loro, ¿será hijo de alguno de éstos?", dijo un alumno), así como juegos de dominó cuyas fichas eran de marfil ("mi padre juega al dominó en verano", alegaron varios), y que los que regresaban de *hacer las Américas* y de la guerra de Cuba y Filipinas traían consigo abanicos, *paypays* y bandejas esmaltadas en negro con motivos orientalizantes (pagodas y chinos), comentando dos alumnos que en casa de sus abuelos aún se conservaban objetos como éstos, por lo que se concluyó que si a los jóvenes no les chocaba la exótica decoración de los restaurantes chinos, sus bisabuelos también estarían habituados a la contemplación de objetos orientales. Como colofón, se vio el impacto que ocasionó en la sociedad española (y sobremanera en la prensa) el Desastre del 98.

## 7. Tratamiento de los temas transversales

1) Educación para la igualdad de oportunidades de ambos sexos: la secular discriminación de la mujer en la sociedad puede ser analizada críticamente a través del visionado secuenciado de las fotografías antiguas, observando cómo a las féminas se les endosaban específicos trabajos (cuidado de la casa y crianza de hijos) y cómo apenas (por estar vedadas) tenían acceso a muchas profesiones (reservadas a varones). Las fotografías (cuanto más se retrotraen en el tiempo) hablan elocuentemente y gráficamente al respecto. Los alumnos se conciencian de los avances obtenidos en la incorporación de la mujer a diferentes facetas sociolaborales, e interiorizan cómo unos cambios se han producido de forma comprimida cronológicamente, entendiéndolo mejor el concepto de *duración*: la liberación de la mujer se acelera a partir del final de la Segunda Guerra Mundial en el mundo occidental.

2) Educación para la paz: la contemplación de fotos contextualizadas en etapas de conflictos bélicos, puede hacer recapacitar al alumno sobre las desastrosas consecuencias que tienen las guerras y discordias sociales, comprendiendo que la vía democrática y el diálogo generan resultados beneficiosos y enriquecedores desde todos los órdenes: socioeconómico, cultural, intelectual...

3) Educación ambiental: las antiguas fotografías de grupo (tomadas en lugares de la localidad) que tienen como marco la naturaleza pueden ser comparadas con la realidad actual, viendo si el paraje ha experimentado cambios negativos, si se ha perdido masa arbórea y ha brotado cemento y hormigón. Esto hace que el alumno comprenda que la agresión a la naturaleza (la alteración de los ecosistemas) es un proceso temporal, y que es menester (armonizando progreso técnico y naturaleza) conservar el medio ambiente en beneficio de todos.

4) Educación moral y cívica: las antiguas fotos de plazas urbanas evidencian la pérdida del patrimonio histórico-monumental a manos de la piqueta (el desarrollismo desaforado y sin control legal, la especulación sin freno). Los alumnos, viendo los edificios de valor histórico derruidos, aprenden a valorar más los que restan en su localidad, y desarrollan conductas de compromiso con la defensa del patrimonio histórico. Es importante que los jóvenes vean como merecedores de conservación no sólo construcciones de notorio valor (palacios, iglesias, fuentes monumentales, etc), sino también la edificación popular, pues ésta es un reflejo del acervo cultural (artístico y antropológico) local y de las señas de identidad (la etnohistoria): lo valioso patrimonialmente no siempre es sinónimo de riqueza ornamental.

## 8. Líneas de colaboración con otros Departamentos

La experiencia educativa no termina con la exposición y comentario de los paneles fotográficos, sino que alberga una panoplia de líneas de colaboración con otros Departamentos del centro de enseñanza, posibilitando la creación de una malla de actividades diversas e interrelacionadas. Se sugieren las siguientes:

Departamento de Educación Plástica:

Elaboración de *fotocollages* personalizados cuya temática podría ser *La memoria iconográfica familiar y su implicación en el arte*. Las fotografías recabadas por cada alumno serían fotocopiadas o escaneadas por ordenador, y posteriormente se manipularían: recortando siluetas, rostros, pegando los trozos mezclando fotos distintas, intercalando obras artísticas, imágenes (asimismo manipuladas) de fenómenos históricos de interés para el alumno...en definitiva, con esta actividad lúdica se fomentaría la creatividad y la inserción en un único espacio (la cartulina, el folio...) de una *coctelera iconográfica* que mezclase diferentes *tiempos*. El profesor de dibujo podría enfocar la actividad como una recreación del universo y de las técnicas del dadaísmo, porque esa vanguardia histórica significó una apasionante búsqueda de formas plásticas novedosas, y los alumnos podrían inspirarse (y así conocer) en las creaciones de Francis Picabia, Man Ray, Duchamp, etc. La técnica del

fotomontaje -desarrollada en los años 30- se realiza al tiempo que las vanguardias plásticas, y la evolución experimentada por la fotografía, la tipografía y los procedimientos de reproducción gráfica permitieron una difusión masiva de esta técnica, por lo que los alumnos tendrían a este respecto una excelente parcela experimental sobre su propia *memoria iconográfica* .

En este punto podría colaborarse con el Departamento de Ciencias Sociales, Geografía e Historia, aportando diapositivas y textos que ilustraran el ambiente social, político y artístico de la Europa de entreguerras, para que los alumnos captaran la esencia del arte dadá. Y por añadidura, los alumnos -siguiendo los postulados de Duchamp-, comprenderían el significado de un *objeto encontrado* -l'Object trouvé-, es decir, que el arte reside en sus cabezas, en su pensamiento, y que cualquier cosa -por nimia, humilde que parezca- es susceptible de ser vista y apreciada como objeto artístico, desmontando el prejuicio de que sólo las piezas lujosas y de estratosférico valor económico, las que se exhiben en los museos, son dignas de ser catalogadas como obras de arte.

Los trabajos podrían exponerse en el aula o bien en espacios comunales del centro educativo: pasillos, sala de proyecciones, etc.

### **Departamento de Filosofía:**

Una vez interiorizado el concepto de *memoria iconográfica familiar*, el profesor de Filosofía, en la asignatura de Ética (por ejemplo), puede dar pie y moderar un debate acerca de que la historia vivencial de cada cual es un sistema vertebrado por las experiencias humanas, formando una *cadena inexorable y única*.

Otro tema tocado podría ser el de ver hasta qué grado se produce por cada alumno una asunción de su *memoria iconográfica familiar*, hasta qué punto se identifica con la vida realizada por sus antepasados (acciones políticas, fundamentos ideológicos, profesión ejercida, etc), se enorgullece de ellos o los rechaza, llegando a debatir sobre el concepto de si estamos condicionados por lo que fueron nuestros antecesores (opera un determinismo) o por el contrario, cada uno levanta con absoluta libertad el edificio de su vida. Y al hilo de esto, en las ciudades pequeñas -sobre todo en pueblos-, ¿seguimos siendo juzgados por los demás en función del recuerdo de nuestros familiares o en función de nosotros mismos?

Al constatarse que bastantes de los antecesores familiares procedían de otros lugares de la geografía nacional, que se educaron en ambientes socioculturales distintos originariamente, los alumnos comprenderían que eso significa un aporte cultural: Jaén, durante Al-andalus, se denominó *Yayyan*, etimológicamente *paso de caravanas*; o sea, los jóvenes valorarían positivamente las influencias externas, trasladando eso a la situación actual con respecto a la inmigración (de ciudadanos nacionales y extranjeros), para verla desde un punto de vista abierto y tolerante: sería una religación de un tema candente con el pasado histórico, alumbrándose vías de convivencia.

### **Departamento de Actividades Extraescolares:**

Con los paneles resultantes de la experiencia educativa, podría realizarse una exposición en el centro de enseñanza, acompañando las fotografías unos textos explicativos de la misma, figurando en ellos una brevísima reseña de la historia de la fotografía (unas pinceladas introductorias) y un resumen aclaratorio de la finalidad que motivó dicha actividad: la autoconstrucción de una *memoria iconográfica familiar* y su inserción en la memoria colectiva, subrayando los lazos sociales que fundamentan la vida en comunidad. Los alumnos que vieran la exposición podrían realizar algo similar, y además, el Departamento de Actividades Extraescolares podría ponerse en contacto con su homónimo de otros centros y con la Concejalía de Cultura (o Juventud) de la localidad correspondiente, pues una institución pública ayudaría a dar una mayor difusión a la exposición, además de contribuir a sufragar los gastos originados por la edición de unos dípticos explicativos de la experiencia educativa.

Organización de una excursión (recurso experiencial directo) a una exposición de fotografía histórica o a un museo que tenga entre sus fondos fotos de los siglos XIX y XX.

### **Departamento de Música:**

No debería minusvalorarse la aportación de este Departamento, puesto que la ambientación y contextualización sociohistórica de la experiencia educativa, podría lograrse con más facilidad identificando los alumnos los ritmos musicales vigentes (la última moda de entonces) en el decurso temporal tratado: desde el último tercio del s.XIX hasta el ocaso del s.XX, por lo que se podría escuchar zarzuela, música clásica del periodo nacionalista y romántico, jazz, charleston, música de cabaret (entreguerras), rock, pop, coplas (cantadas por Carlos Cano y por Juanito Valderrama, *cantaor* nacido en Torredelcampo) etc, y por ejemplo,

podía escogerse un panel fotográfico, y escoger un ramillete de fotos, asociando cada una a la música característica de esa época, obteniendo así una dramatización musical que acompañaría a la *memoria iconográfica familiar*, siendo una especie de banda sonora de esa *memoria*.

### Departamento de Lengua castellana:

Lectura comprensiva de textos de Miguel Delibes, pues eso posibilita el acercamiento de los jóvenes a las formas de vida de sus familiares (de sus ancestros), que en buena medida permanecieron inmutables durante centones hasta la irrupción de la mecanización y tecnificación en el campo, olvidándose en el baúl de los recuerdos los seculares vínculos anímicos de las gentes del campo con la naturaleza y con las inclemencias meteorológicas. Y la prosa de Miguel Delibes ayuda a transmitir sensaciones, vivencias de tradicionales formas de vida campesinas: como una vinculación vital radical con los frutos (o su ausencia) obtenidos de las cosechas.

Como bibliografía de Delibes podría utilizarse: *Castilla habla*, *Los santos inocentes*, *El disputado voto del señor Cayo*, *Las guerras de nuestros antepasados*, *El camino*, *Viejas historias de Castilla la Vieja...*

## 9. Conclusiones

1. La experiencia educativa intentó inculcar en los alumnos el concepto de *memoria iconográfica familiar*, para que incardinasen la vida de sus familiares (y la de ellos mismos) en el acontecer histórico.
- 2.- Se fomentaron las relaciones intergeneracionales, ya que los alumnos, para recabar fotografías y datos, hablaron largo y tendido con sus familiares, interesándose por aspectos (desconocidos u olvidados) de sus antecesores, aprendiendo sobre sus raíces.
- 3.- Los participantes en la actividad miraron con otros ojos los retratos antiguos familiares, porque antes los habían visto infinidad de veces en sus casas, mas no los consideraban como documentos históricos.
- 4.- Esta tarea - que en buena medida planteó la información en términos de funcionalidad- requirió el constante uso (que no abuso) de la *memoria comprensiva*. Pues las construcciones de conocimiento comprendidas quedan cimentadas en la memoria, se recuerdan mucho mejor y se aplican cuando conviene en otras situaciones de aprendizaje, y ello rehúye una mecanicista memorización de hechos y conceptos históricos aislados.
- 5.- La experiencia incidió en que las fotografías son una sedimentación histórica de vivencias, y ésta tuvo uno de sus fundamentos en el artículo de Carlos Colón titulado *Conciencia colectiva* (El País, Andalucía, 2 de Enero de 1996), pues podríamos aplicar a las fotos este texto: "(...)la expresión de la vida cotidiana(...)huella de cómo vivieron realmente sus vidas -no como la pensaron, ni como la generalizaron, sino como la agotaron momento a momento- hombres y mujeres reales que son algo más que nombres sobre lápidas o presencias fantasmales en fotografías antiguas, porque vivieron aquí, donde estamos".
- 5.- La experiencia educativa finalizó con la exposición a los alumnos del concepto romano de *damnatio memoriae* (*el daño de la memoria*). Cuando en la Roma republicana e imperial, un personaje de relevancia pública quería ser olvidado (por avatares sociopolíticos sobrevenidos), su nombre (la epigrafía que dejaba constancia de su paso por la vida, por la *res publica*) era borrado con martillo y cincel de los monumentos en los que figuraba (arcos de triunfo, edificios, aras, etc), para que no quedara constancia nominal, para que las generaciones venideras ni siquiera recordasen su nombre. Y para evitar que los alumnos padezcan una especie de *daño de la memoria familiar*, la experiencia educativa ayuda a que la tengan presente a través de las fotografías, pues el olvido es semillero de injusticia.

---

## 10. Soporte bibliográfico

- Andalucía Educativa* . Número 23, Febrero de 2001.  
 Asensio, M. *Secuenciación del aprendizaje del conocimiento histórico*. Aula n\_ 10. 1993.  
 Boadas, Joan; Casellas, Lluís-Esteve; Suquet, M. Àngels. *Manual para la gestión de fondos y colecciones fotográficas*. Biblioteca de la imagen. Gerona, 2001.  
 Castellanos, Paloma. *Diccionario histórico de la fotografía* . Istmo. Madrid, 1999.  
 Coll, C. *Aprendizaje escolar y construcción del conocimiento* . Paidós. Barcelona, 1991.  
 Cubero, R. *Cómo trabajar con las ideas de los alumnos* . Diada. Sevilla, 1989.  
 Domínguez Ortiz, Antonio. *España. Tres milenios de Historia*. Marcial Pons. Madrid, 2000.

- García, J. E. y García F. F. *Aprender investigando* . Diada. Sevilla, 1989.
- Grupo Albayzín. *El rescate de los abuelos. Educación Acción*, n\_ 0. CEP de Granada. Granada, 1996.
- Lara Martín-Portugués, Isidoro; López Pérez, Manuel; López Munrillo, José. *Jaén en blanco y negro. Introducción para una historia de la fotografía en Jaén (1860-1960)*. Jaén, 1995.
- López Mondéjar, Publio. *Historia de la fotografía en España*. Lunweg. Madrid, 1997.
- Perspectiva. Revista de los centros de profesorado de Andalucía* . Junta de Andalucía, Consejería de Educación y Ciencia. Diciembre de 2000.
- Ramírez, Juan Antonio (coordinador). *Historia del Arte. El mundo contemporáneo*. Alianza Editorial. Madrid, 1997.
- Sánchez Vigil, Juan Miguel. *El universo de la fotografía. Prensa, edición, documentación*. Espasa. Madrid, 1999.
- Sougez, Marie-Loup. *La fotografía como documento histórico* . *Historia 16*, n\_ 181. Madrid, 1991.
- Sougez, Marie-Loup. *Historia de la fotografía*. Cátedra. Madrid, 1994.
- VV. AA. *Didáctica de las Ciencias Sociales, Geografía e Historia en la Enseñanza Secundaria*. Grupo Editorial Universitario. Granada, 1997.
- Valls, Enric. *Contenidos procedimentales en la clase de Historia* . *Historia 16*, n\_ 215. Madrid, 1994.

# EPISTEMOLOGÍA, TEORÍA Y PRACTICA EN MICHEL FOUCAULT.

Carlos Eduardo Massé Narváez

(El Colegio Mexiquense, México)

## Introducción

El Presente trabajo tiene el ánimo de presentar brevemente algunos de los planteamientos hechos por el filósofo francés Michel Foucault sobre el *vínculo* entre el saber y del poder; del que deviene su propuesta de una arqueología de los saberes. Para llegar a ella, el autor trabaja profunda y reflexivamente sobre todo en lo que conocemos como el fin de la primera etapa de su producción teórica - metodológica y a lo largo de la segunda, para elaborar una teoría de la constitución de los saberes y su uso por el poder establecido en los lugares y en las épocas en donde realiza sus análisis.

El trabajo que aquí se presenta es sólo un breve asomo a tantos y tan complicados asuntos del saber en este autor, por lo que se aborda en dos niveles: primero, apoyado en una especie de cronología de la obra del autor siguiendo su recorrido teórico, destacando el por qué de sus proposiciones para el análisis del discurso, de cómo surge y para qué. Quizá no esté de más decir que lo que aparezca como interesante y sorprendente para quien suscribe, no lo sea ni en un ápice para quienes tuvieron la oportunidad de conocer antes a dicho autor; como no lo será tampoco para sus discípulos y, o epígonos; así como para cualquier persona conocedora de la sociología francesa contemporánea y, o tampoco; para quienes se han formado en la perspectiva estructuralista y aún para quienes coinciden en la óptica más avanzada del estudio de la historia: la escuela de F. Braudel. Reconozco pues la limitada aportación que se pretende en este texto. Difundir en el ámbito Iberoamericano de las ciencias sociales con énfasis en sus fundamentos, un pensamiento del cual ahora se están desprendiendo interesantes aportes metodológicos; sobre lo que tienen que decir *los dominados (las resistencias)*, sobre la realidad del poder y sus mecanismos de control y normalización.

Por otra parte, se intenta destacar los niveles y vínculos de la práctica de éste autor, con su producción teórica, y en lo posible, tratamos de identificar a los acreedores de su despoticar, de su crítica aguda. Los objetivos mencionados pretenden fundar una base de cierta solidez que en lo futuro permitan: penetrar más profundamente en la obra del autor, tener ciertas bases sobre el método que emplea, para apoyar a la docencia y para su utilización en futuras investigaciones.

## I.- Ruptura epistemológica

### 1.1.- Lévi Strauss, Saussure y Michel Foucault.

Lévi Straus se identificaba con la escuela evolucionista que utilizaba el camino de la historia comparada, la que tenía su base en el estudio de las sociedades primitivas para comprender a las actuales. Esta escuela constituía la base de la ley genética de la evolución. Con esto se declaraba que la sociedad actual es producto de la evolución, lo que llevaba al estudio de las sociedades, con base en una filosofía de la historia.

Lévi Strauss planteaba en concreto la construcción de modelos a través de la lingüística; entendiendo que esta es una estructura innata e inconsciente (a priori); por ejemplo, se planteaba que el niño habla antes de aprender; por lo que desecha el conocimiento empírico como posibilidad de conocimiento. La lengua según Lévi Strauss implica un solo orden, significa que el objeto posee una inteligibilidad intrínseca; identifica el objeto al interior de la estructura. Un todo con relación a las partes. Desde esta perspectiva, lo real objetivado conoce su orden propio. Así, el avance del conocimiento es observación de lo real empírico mediante la construcción de modelos y análisis de la estructura, lo que permite conocer las relaciones sociales. Con ello se universaliza la estructura (y aquí las críticas que se le aplican a Strauss, se le aplican también a Foucault) ya que la lengua en el discurso de este autor, es heredada de aquél. Pero se hace conveniente, sin embargo, presentar algunos elementos que permitan ampliar este vínculo.

Así, hasta *Las Palabras y las cosas*, se puede constatar lo anterior, cuando Foucault dice: "Lo que se ha quitado es, en una palabra, la celebre 'mesa de disección' y dando a Rousset una mínima parte de lo que siempre le es debido, empleo la palabra 'Mesa' en dos sentidos superpuestos: mesa niquelada, ... (...) ..., y 'cuadro' que permite al pensamiento nominal por el cual se designan sus semejanzas y sus diferencias allí donde, desde el fondo de los tiempos, el lenguaje se

entrecruza con el espacio"(Foucault: 1984, 3).

La referencia anterior pretende establecer una similitud, no sin diferencias, entre la utilización del concepto llamado cuadro, con estructura de Lévi Strauss; y la importancia del sentido que Foucault le da al término de lenguaje. Finalmente, nuestro autor difiere de Lévi Strauss porque al ubicar estos mensajes dentro de los productos escasos, afirmaba que constituían uno de los elementos- como los bienes económicos y las mujeres- que toda sociedad intercambiaba. En Foucault en cambio, la pregunta reside en indagar cómo se producen discursos (Terán: 1983, 15). Sobre ello volveré adelante.

Algunos lectores precisamente exigirán que, ya que se está hablando de un teórico francés, que aunque ubicado como racionalista -en última instancia--, no deberá desdeñarse su raíz estructuralista. La utilización del concepto de estructura como sustento del estructuralismo se efectúa a partir de las propuestas de Claude Lévi Strauss, sobre la formulación de un método que no dejara lugar a especulaciones ni a divagación de los sujetos sobre cuestiones filosóficas o sociales y ese método tiene como base una herramienta metodológica-lingüística; la categoría de *estructura*.

Las propuestas de Lévi Strauss encuentran un pilar en las investigaciones y razonamientos de Ferdinand de Saussure acerca de la lingüística; quien al definir el lenguaje como un *sistema de signos que expresan ideas* propone la creación de una ciencia nueva en la que se agrupan o relacionen todos los símbolos comunicativos como la escritura o la lingüística. Estos símbolos no están dispersos para el autor, sino que forman parte de un conjunto que los identifica y permite también separarlos de otros conjuntos: a la *sincronía* (palabra compuesta por la raíz griega inseparable *syn* que significa unión y *chronos* que equivale a tiempo. Saussure mismo expone el concepto, además del de diacronía: Es sincrónico todo lo que se refiere al aspecto estático de nuestra ciencia y diacrónico todo lo que se relaciona con las evoluciones. Del mismo modo sincrónico y diacrónico designan, respectivamente, un estado de lengua y un estado de evolución...la lingüística sincrónica que se ocupará de las relaciones lógicas y psicológicas que unen términos coexistentes y que forman sistemas, tal y como se muestra a la conciencia colectiva. La lingüística diacrónica estudia, por el contrario, las relaciones que unen términos sucesivos no percibidos por una misma conciencia colectiva y que se reemplazan unos a otros sin formar sistema entre sí (Careaga: 1970, 57).

Esos conjuntos o sistemas que se presentan como unidad al sujeto para su identificación cognoscitiva, crean la preocupación fundamental de aprehender objetivamente la realidad, y para transformar lo real en objeto de la ciencia, Saussure dirá: "Cuanto más lejos el objeto precede al punto de vista, se dirá que es el punto de vista quien crea al objeto" (Millet, Louis y VARINDAIVELLE, Madeine:1975; 40). Esto quiere decir, que el objeto existe en la realidad como algo expuesto, dado en sí, pero sólo tiene significatividad en el momento en que el pensamiento pueda descubrir y explicar su estructura, la cual es immanente al objeto pero no manifiesta.

Lévi Strauss asume estas observaciones de Saussure como punto de partida hacia la proposición del método estructuralista cuando afirma: "La explicación comienza únicamente cuando hemos llegado a construir nuestro objeto" (Ibidem, p. 41). La *totalidad, las transformaciones y la autorregulación*, son los tres niveles por los cuales ha de pasar el análisis estructuralista: "En el primer nivel hay solamente una intención de identificar la estructura, en este se corre el riesgo de que el objeto se escape de una construcción conceptual rigurosa, ya que no se dispone de los medios teóricos que permiten aprehenderlo. El segundo nivel requiere de posición o colocación del objeto en su campo problemático, que lleve a establecer reglas de su funcionamiento y determinación de las relaciones que ligan a los elementos integrantes, esto es, una sistematización exhaustiva, un nivel sistemático. Finalmente, en el tercer nivel se debe encontrar la ley que crea al sistema, la cual comprende el descubrimiento de su ley interna y el juego de correlaciones, esta búsqueda se puede derivar de una teoría hipotética-deductiva, que nos lleve al nivel de la estructura, con base en los principios expuestos" (Gutiérrez: 1996; 199).

## 1.2.- La Episteme

En Foucault, los instrumentos teóricos, las prácticas sociales y un cúmulo de ideas tendenciales fueron puestos en su primera etapa al servicio del análisis del discurso al interior de ese registro llamado las "ciencias humanas": Analizando la constitución del "objeto locura", de la Historia Natural, el discurso de la Medicina, etc. Tan ardua tarea a situado a Foucault en el límite entre la Filosofía y la Historia que el mismo ha definido como el relevamiento, la ponderación de "fragmentos filosóficos en Canteras Históricas". Pero, también esta producción filosófica - histórica - práctica; está cortada por reflexiones metodológicas, sobre una práctica teórica no definida (en *La Arqueología del Saber, Respuesta al Círculo de Epistemología*), y el Capítulo Método de *La Historia de la Sexualidad*, principalmente); o sobre nuevos instrumentos filosóficos como el artículo "Nietzsche, la genealogía, la historia (1971) o en la 1ª Conferencia dictada en Río de Janeiro) (Terán: 1983, 14-15).

Así, la construcción de la estructura conceptual en Foucault; se ve atravesada por la ruptura con el pensamiento moderno, sólo en tanto éste se autopresentaba como portador de la verdad científica. En ese sentido, en Foucault el análisis de la episteme, para distinguirlo de todas las demás formas posibles de historia de las ciencias, es el análisis de las formaciones discursivas, de las positividades y del saber en sus relaciones; que pueden unir, en una época determinada, las prácticas de discurso que abren paso a unas figuras epistemológicas, a más ciencias, y temporalmente, a más sistemas de formalización. Para el autor de la Arqueología del Saber, la episteme no plantea una forma de

conocimiento o un tipo de racionalidad, el cual, interviniendo en las ciencias más variadas, manifestara la "unidad soberana de un sujeto, de un espíritu o de una época determinada; sino que es el conjunto de las relaciones que se pueden hacer surgir en una época dada entre las ciencias, cuando se les analiza desde el peldaño de las regularidades discursivas, permitiendo además aprender el juego de las compulsiones y las limitaciones que se imponen al discurso en un momento dado"(Foucault: 1983, 322-324).

"Toda la episteme moderna -la que se ha formado a fines del siglo XVIII y aún sirve de suelo positivo a nuestro saber; la que ha constituido el modo de ser particular del hombre y la posibilidad de conocerlo empíricamente--, toda episteme estaba ligada a la desaparición del discurso y de su reinado monótono, al deslizamiento del lenguaje, del lado de la objetividad, y a su reaparición múltiple. Si ese mismo lenguaje surge ahora con insistencia cada vez mayor en una unidad que debemos pero que aún no podemos pensar, ¿no es ésta una señal de que toda configuración va a desplomarse ahora y que el hombre está pereciendo a medida que brilla en el horizonte el ser del lenguaje?" Fougeyrollas: 1981; 133).

Las epistemes de Foucault parecen ser cambios históricos del conocimiento, mutaciones que sufren las sociedades en sus avances para el conocer: son "*a priori histórica*", condiciones previas del conocimiento como las formas trascendentales, pero que sólo duran un período limitado en la historia y que ceden su lugar a otras cuando su veta ha quedado agotada" (Piaget: 1971; 111),

### 1.3.- El Corte Epistemológico

En la búsqueda no exhaustiva de una definición de lo que significa el corte, se encontró lo que Balibar entiende por él, y es "el (surgimiento de los conceptos sin precedentes de una problemática científica nueva, que tienen por sí mismos una existencia histórica material)" (Balibar: 1977, 13). Por su parte Althusser, quien al señalar el corte como un acontecimiento histórico, no lo planteaba como un hecho biográfico simplemente, como por ejemplo, la emergencia de los conceptos del materialismo histórico como un hecho de la biografía intelectual de Marx. Por lo menos en este hecho no radicaban las causas de dicho surgimiento por entero; ya que, en cuanto evento, producto de una amalgama de causas históricas de carácter teórico y no teórico el corte epistemológico significaba el encuentro de tendencias ya existentes que en mutua transformación producirían un resultado nuevo (Ibidem: 14).

Esto se complementa y va incluso más allá con Foucault, cuando en uno de sus textos reflexiona en retrospectiva sobre su obra, señalando al respecto lo siguiente: "Por debajo de las grandes continuidades del pensamiento, por debajo de las manifestaciones masivas y homogéneas de un espíritu o de una mentalidad colectivas... [ ]... se trata ahora de detectar la incidencia de las interrupciones. Interrupciones cuyo estatuto y naturaleza son muy diversos. Actos y umbrales epistemológicos, descritos por G. Bachelard: suspenden el cúmulo indefinido de los conocimientos, quiebran su lenta maduración y los hacen entrar en un tiempo nuevo, los escinden de su origen empírico y de sus motivaciones iniciales:... [..no ya la investigación de los comienzos silenciosos.. [ ]]. sino el señalamiento de un tipo nuevo de racionalidad de sus efectos múltiples (Foucault: 1983, 5).

En ese sentido, tanto en Kuhn como en Foucault el problema de la discontinuidad se halla ligado, al de invariabilidad -según Balibar-, y aunque no explica lo del primero, sugiere que las parejas estructuralistas (diacronía-sincronía; variación-invariabilidad), están presentes en Foucault, al menos en la parte de su obra que va desde *La Historia de la Locura en la época clásica* y que provisionalmente termina con las *Palabras y las Cosas*. Por otra parte, también plantea que Althusser y Foucault, ambos usan una formulación muy similar para caracterizar: uno, la relación de un pensamiento teórico con su problemática, el otro, su relación con la episteme, que caracterizando una época, rige a distintas disciplinas paralelas; ambos hablan de la necesidad de cuestionar no sólo sobre unos pensamientos o unos discursos dados individualmente, sino -y esto no es menos importante--, por el sistema que da razón de la posibilidad de estos pensamientos o discursos y que les asignó fronteras infranqueables (Balibar: 1977, 16-17).

Transformaciones y desplazamientos de los conceptos como muestran las investigaciones de Canguilhem, en las que se demuestra que la historia de un concepto no es de una vez y para siempre la de su afirmación en progreso, de creciente racionalidad, sino la de sus diferentes campos de constitución y validez, la de sus reglas de uso sucesivos. Es decir, no será la misma historia relatada allá y acá. Redistribuciones recurrentes donde aparecen varios pasados, con variadas suertes de ataduras, diferentes jerarquizaciones, diferentes redes de determinaciones, etc. Finalmente, los que sin duda son sus más radicales vertientes, son los cortes efectuados por un trabajo de transformación teórica en el que se inaugura una ciencia separándola de la ideología de su pasado y revelando dicho pasado como ideológico. En resumen, la historia de las ideas, de los conocimientos, de la literatura y la filosofía parece reproducir las rupturas y buscar todos los brotes de la discontinuidad, mientras que la historia a secas parece borrar, favoreciendo las estructuras más sólidas, la irrupción de los acontecimientos (Cfr. Foucault, 1983; 5-8).

### 1.4.- Las Formaciones Discursivas y el Saber

Las formaciones discursivas son unidades en esencia de un modo diferente de lo que hasta ahora pudo llamarse una ciencia. Y en lo que toca a los sistemas de positividades que aseguran su conformación unitaria, no son estructuras racionales, o juegos, equilibrios, oposición o dialécticas entre las formas de racionalidad y las composiciones irracionales, no son leyes de inteligibilidad; por el contrario, son leyes de formación de todo un conglomerado de objetos, conceptos, opciones teóricas que están investidos en instituciones, en teorías, en conductos individuales o

colectivos. Este conjunto así formado a partir del sistema de positividad y manifiesto en la unidad de las formaciones discursivas, es lo que Foucault llama un saber (Terán: 1983, 117).

Foucault señala al respecto: "A este conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva y que son indispensables a la constitución de una ciencia, aunque no están necesariamente destinados a darle un lugar, se le puede llamar saber. Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada: el dominio constituido por los diferentes objetos que adquirirían o no un estatuto científico (el saber de la psiquiatría en el siglo XIX, no es la suma de aquello que se ha creído verdadero; en el conjunto de los conductos, de las singularidades, de las desviaciones de que se puede hablar en el discurso psiquiátrico); un saber es también el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos de que trata en su discurso...; un saber es también el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados en que los conceptos aparecen, se definen, y se aplican y se transforman [ ]; en fin, *un saber se define por posibilidades de utilización y de aprobación ofrecidas por el discurso*: (así, el saber de la economía política en la época clásica, no es la tesis de las diferentes tesis sostenidas, sino el conjunto de sus puntos de articulación sobre otros discursos o sobre otras prácticas que no son discursivas). Existen saberes que son independientes de las ciencias (que no son ni su esbozo histórico ni su reverso vivido), pero no existe saber sin una práctica discursiva definida; y toda práctica discursiva puede definirse por el saber, es decir en un dominio en el que el sujeto está necesariamente situado y es dependiente, sin que pueda figurar en él jamás como titular --ya sea como actividad trascendental, o como conciencia empírica-"(Foucault: 1983, 387).

Esta larga referencia pretende la exposición sintética de los elementos fundamentales del planteamiento de la arqueología del saber, para intentar vincularlo en el próximo y último apartado al elemento del poder; intentando con ello exponer, por qué se dice que Foucault elaboró una teoría del poder, dado que ambos (el saber y el poder) están íntimamente relacionados en su propuesta teórica.

## Segunda Parte

### 2.- El discurso del poder

En este apartado se intenta identificar los elementos teórico prácticos que sirven de base a la obra de Michel Foucault para la estructuración de una teoría del poder y más concretamente de los micropoderes que atraviesan la enorme red de relaciones sociales: familiares, escolares, políticas, administrativas, institucionales a nivel micro y macro, en la que se encuentra una fuerte influencia Nietzscheana, la cual se consume a la vez que se modifica en torno a una práctica política, por su participación en el Grupo de Información de Prisiones (GIP) y la escritura del artículo "Nietzsche la Genealogía, la Historia" (1971).

En ese sentido, se sabe que el trabajo de Foucault se orienta al análisis de la conexión entre política y verdad, o más exactamente, a cómo se formaron determinados ámbitos del saber, partiendo de las relaciones políticas en la sociedad. Posteriormente, dirá que lo fundamental de su búsqueda eran las relaciones que podían existir entre poder y saber. Por ese camino, podría situarse en el interior al análisis histórico y de la crítica política, y así, estudia los efectos de realidad a ellos vinculados. Aquí es notable la alteración -con base en esta segunda etapa--, del peso específico de la doble temática principal -saber - poder--, que en adelante conllevará una reflexión cada vez más orientada a lo político ( Terán: 1983, 12-13).

De esta segunda etapa surgen dos libros notables: *Vigilar y castigar e Historia de la Sexualidad* y un buen número de textos sueltos. En general su obra, así como él la pretendía: "debía servir, entre otras cosas, de fondo histórico a diversos estudios sobre el poder de -normalización y formación del saber en la sociedad moderna" (Foucault: 1983, 314), sobre todo en la segunda etapa.

#### 2.1.- La etapa "represiva o negativa".

En la lección inaugural denominada el Orden del Discurso, pronunciada por Michel Foucault en el College de France el 2 de Diciembre de 1970, están planteadas -entre otras cosas-- algo de nuestro particular interés, y esto es; la coacción recibida por el orden del discurso, la cual representa finalmente, los poderes que habrán de normativizarlo. Es decir, parece que empieza con este texto a elaborarse una teoría del poder; que en *Vigilar y Castigar* estará fuertemente vinculada a una práctica política. De aquí un creciente interés en Foucault por lo político, revelado en la relación poder - saber, es decir, el sujeto y el objeto, a lo cual volveremos nuevamente.

Al interior de sus límites --plantea Foucault--, cada disciplina identifica proposiciones verdaderas y falsas, pero repele al otro lado de sus riberas, toda teratología del saber, porque el error no surge y es decidido sino en el interior de una práctica definida, y en el otro extremo, merodean monstruos cuya forma cambia con la historia del saber. Es decir, una proposición debe aprobar complejas y severas exigencias para pertenecer al conjunto de una disciplina: como diría Canguilhem, antes de poder ser llamada verdadera o falsa dicha disciplina, debe estar en la "verdad". O, más escuetamente como Foucault señala: "Se puede decir la verdad siempre que se diga en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad mas que obedeciendo a las reglas de una "policía discursiva" que se debe reactivar

en cada uno de sus discursos... nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no esta, de entrada, calificado para hacerlo (Foucault: 1970, 13-14)

De lo anterior se encarga todo un sistema de restricciones: primero, aparece en escena el ritual. El cual define las cualidades que deben tener los individuos que hablan; también define los gestos, las circunstancias, los comportamientos y demás signos que deben ir del lado del discurso.

Por otra parte, difieren un poco del anterior, las "sociedades de discursos", las cuales producen estos para hacerlos circular en un ámbito cerrado, jugando a la ambigüedad del secreto y la divulgación.

La doctrina se sitúa, en cambio, del lado opuesto y tiende a la difusión pero vincula a los individuos a ciertas formas enunciativas y, en consecuencia, les prohíbe cualquier otra. Por último, en una escala más amplia, tenemos lo que se podía llamar la adecuación social del discurso; o la *educación*, ya que como dijera Foucault: "Todo sistema de educación es una forma política de mantener o modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican (Ibidem., 15-17). Sin embargo, dichas restricciones no actúan aisladas, sino que constituyen en conjunto, el sistema de restricciones que establecen las barreras en bloque hacia el discurso estableciendo sus fronteras.

## 2.2.- El papel de la filosofía en la teoría del poder

Foucault se cuestiona si cierto número de temas filosóficos no surgieron para responder a las exclusiones y a esos juegos de limitaciones y tal vez para reforzarlas. En principio para responderlas, dando una verdad ideal como ley del discurso y una racionalidad inminente como comienzo de sus desarrollos, dotándolos también de una ética del conocimiento, no prometiendo la verdad más que al deseo de la misma y al solo poder de pensarla. Para enseguida reforzarla mediante una negación que estriba, esta vez, en la realidad específica del discurso en general. Este eludir del discurso, nos da lugar a pensar el papel del sujeto fundador. En efecto, dicho sujeto se encarga, señala Foucault, "de animar directamente con sus objetivos las formas vacías del lenguaje; es él quien, atravesando el espesor o la inercia de las cosas vacías, recupera de nuevo en la intuición, el sentido que allí se encontraba depositado; es él, igualmente quien del otro lado del tiempo, funda los horizontes de significaciones que la historia no tendrá después más que explicar, y en los que las proposiciones, las ciencias, los conjuntos deductivos encontrarán en resumidas cuentas su fundamento... el tema de la experiencia originaria juega un papel análogo. Supone que a ras de la experiencia, antes incluso de que haya podido recuperarse nuevamente en las formas de un cógito; significaciones previas, ya dichas de alguna manera, corrían por el mundo, lo disponían alrededor nuestro y daban acceso a él desde el comienzo; ello fundamentaría para nosotros la posibilidad de hablar de él, de designarlo y nombrarlo, juzgarlo y finalmente conocerlo en la forma de la verdad... También el tema de eludir la realidad del discurso... pues es el discurso mismo lo que se coloca en el centro de la especulación. Pero este logro, a decir verdad no es en realidad más que un discurso ya tenido, o más bien, son las mismas cosas o los acontecimientos los que insensiblemente hacen discursos desplegando el secreto de su propia existencia... Hay sin duda en nuestra sociedad... una profunda logofilia, una especie de sordo temor contra esos acontecimientos, contra esa masa de cosas dichas, contra la oposición de todos esos enunciados, contra todo lo que puede haber allí de violento, de discontinuo, de batallador, y también de desorden y de peligroso, contra ese gran murmullo incesante y desordenado del discurso" (Foucault; 1970: 18-20).

Esta larga referencia tiene por objeto presentar los motivos que Foucault encuentra como obstáculo para el análisis del discurso. En tanto que son causas normativas de todo discurso; ya que preexisten a él y se han aceptado como infalibles. Sin embargo -y aquí el significado de "discontinuidad" en nuestro autor--, Foucault plantea que si se quiere analizar al discurso en sus condiciones, su juego de relaciones, etc., es necesario oponer a aquella logofilia, tradicional, normativa y excluyente; precisamente una discontinuidad de análisis mediante poner en duda nuestra voluntad de verdad, devolver al discurso su carácter de acontecimiento, levantando por fin el reinado del significante. O como bien lo señala el Autor: "si los acontecimientos discursivos deben tratarse según series homogéneas, pero discontinuas más con relación a otras ¿qué estatuto es necesario dar a ese discontinuo? No se trata en absoluto ni de sucesión de los instantes del tiempo, ni de la pluralidad de los diversos sujetos que piensan; se trata de censuras que rompen el instante y dispersan el sujeto en una pluralidad de posibles posiciones y funciones. Una discontinuidad tal que golpea e invalida las mejores unidades tradicionalmente reconocidas o las menos fácilmente puestas en duda, el instante y el sujeto... es necesario elaborar -fuera de las filosofías del sujeto y del tiempo-- una teoría de las sistematicidades discontinuas" (Ibid., 22-23).

Toda esta serie de medidas representativas que se encuentran en la exterioridad del discurso definen el carácter "negativo" con el que Foucault concibe el poder por lo menos hasta 1970. Pero también existe otro motivo que conecta metodología con la producción del saber hacia la tematización del poder. Lo anterior nos lleva a algunas exigencias de método implícito en 4 conceptos que deben servir de principio regulador del análisis y son las de: *acontecimiento*, *serie*, *regularidad* y *condición de posibilidad*; oponiéndose respectivamente a los de *creación*, *unidad*, *originalidad* y *significación*: lo cual nos permitirá librar al discurso de estas estrategias continuistas que bloquean la novedad de lo discursivo (Terán: 1983, 36; cursivas mías).

Por lo anterior, Foucault plantea llevar a cabo una genealogía del discurso para lo cual es necesario eludir, entre otras cosas, toda moral y a la voluntad de saber, lo que pasaremos a exponer en el siguiente apartado para vincularlo con la 2ª. Etapa de esta teoría del poder.

### 2.3.- El Poder Produce.

Foucault plantea como primer paso para abordar las relaciones políticas en la sociedad y conocer cómo el poder produce, desconfiar de dos elementos tradicionales de análisis histórico: la moral y la voluntad de saber.

En su genealogía de la moral Nietzsche desenmascaró a ésta, considerándola como un instinto en decadencia, diciendo que era el escudo de los hombres agotados y los desheredados quienes se vengan con esa máscara. En ese sentido, la voluntad de saber podría considerarse como el instrumento por excelencia de dominación y despotismo en Occidente. O más rigurosamente, debemos reafirmar con Foucault, a la oposición y no sólo a la búsqueda ya señalada del origen, como a las lecturas teleológicas de la historia: el "ojo no nació para la contemplación sino para la caza y la guerra". No debemos acercarnos al conocimiento con la actitud ascética del filósofo y sí con la del político para descubrir las relaciones de lucha y de poder con el fin de conocer la política y la verdad. Anteriormente, habíamos advertido que la segunda etapa teórica en Foucault estaba impregnada fuertemente por un filosofar Nietzscheano y una práctica política; lo que marcaría el camino hacia cuestiones cada vez más relacionados con la política; en donde merced a la presencia omnipotente del poder, lo que interesa en el análisis es saber cómo se lleva a cabo. Y algo que vimos en el inciso anterior, no sólo a su aspecto represivo sino hacia su aspecto productivo.

La *genealogía* servirá en lo sucesivo a Foucault, para emprender no la búsqueda del origen, sino el de la procedencia; no la búsqueda de la identidad, ni de la esencia, ni de la verdad; y sí, el lugar del enfrentamiento, porque "La búsqueda de la procedencia no funda, al contrario; remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo" (Foucault: 1979, 13).

La *emergencia* por su parte es el principio y la ley singular de un aparecer. Es la entrada al escenario de las diferentes fuerzas, es su irrupción; movimiento brusco por el que saltan de las bambalinas al foro, es esa la escena donde se distribuyen unos frente a otros o, los unos encima de otros, el espacio a través del que intercambian sus palabras y amenazas. Así, en tanto que la procedencia designa la calificación del instinto, su nivel o su debilidad, y al sello que este deja en un cuerpo; la emergencia proporciona un lugar de enfrentamiento.

No es una arena cerrada en donde se enfrentan adversarios en igualdad de circunstancias -es mejor dicho- un *no lugar*, mera distancia. Es, en un sentido, la obra que representan indefinidamente los dominadores y los dominados, porque -según el solitario de Sils María-; el mundo es un monstruo de fuerza sin comienzo ni fin, fuerza que está en todas partes, una y múltiple como juego de ondas- de fuerzas en perpetua agitación, en eterno cambio como un devenir que no conoce ni el disgusto, ni la saciedad ni el cansancio (Terán: 1983, 38).

Por tal motivo el poder no debe ser comprendido en su nivel jurídico, sino en términos de táctica y estrategia. Bajo esta hipótesis nuestro autor trabajaría la historia del castigo (*Vigilar y castigar*) y la historia sobre el sexo (hasta donde la vida se lo permitió). En el primero se propuso "reincorporar las técnicas primitivas -bien se apoderen del cuerpo en el ritual de los suplicios, bien se dirijan al alma- a la historia de ese cuerpo político. Considerar las prácticas penales menos como una consecuencia de las teorías jurídicas que como un capítulo de la anatomía política" (Foucault: 1983, 35). Analizarlas como el haz de elementos materiales y de técnicas que sirven de armas, relevos, de medios de comunicación y puntos de apoyo a las relaciones de poder y de saber que rodean los cuerpos humanos dominándolos y convirtiéndolos en objetos de saber. (Ibidem.).

Ejemplo de esto, es el esquema disciplinario de exclusión. Al respecto Foucault ejemplifica -mediante un fragmento del estudio de la situación disciplinaria en el siglo XVIII--, lo siguiente: "La ciudad apestada, toda ella atravesada de jerarquía, de vigilancia, de inspección, de escritura, la ciudad inmovilizada en el funcionamiento de un poder extensivo que se ejerce de manera distinta sobre todos los cuerpos individuales, es la utopía de la ciudad perfectamente gobernada. La peste (al menos la que se mantiene en estado de previsión), es la prueba en el curso de la cual puede definir idealmente el ejercicio del poder disciplinario" (Ibidem., 202).

Contra la peste que es mezcla, la disciplina hace valer su poder que es análisis y en otra parte, Foucault al respecto del *internamiento* señala que hacia fines del siglo XIX: "el asilo psiquiátrico, la penitenciaría, la correccional, el establecimiento de educación vigilada, y por una parte los hospitales, de manera general todas las instancias de control individual, funcionan de doble modo: por uno, el de la división binaria y la marcación (loco - no loco, peligroso - inofensivo, normal - anormal); y por el otro, el de la asignación coercitiva, de la distribución diferencial (quién es; en dónde debe estar; por qué caracterizarlo; como reconocerlo; cómo ejercer sobre él, de manera individual, una vigilancia constante, etc.). De un lado se aparta a los leprosos; se impone a los excluidos la táctica de las disciplinas individualizantes; y, de otra parte; la diversidad de los controles disciplinarios permite marcar quien es "leproso" y hacer jugar con el los mecanismos dualistas de la exclusión" (Ibidem: 203).

Lo que Foucault parece plantear, es que se trata de tematizar desde las distintas realidades históricas, al conjunto de las prácticas, las instituciones y los saberes que han permitido y permiten el ejercicio de un poder que ha puesto su interés en la noción de población y los mecanismos susceptibles de salvaguardar su regulación. Así, al convertirse en blanco de nuevas modalidades de dominación, el cuerpo genera nuevos espacios de saber; sobrada razón para no situar el análisis en el nivel de lo ideológico sino en las prácticas de ciertas tácticas y estrategias de poder, es por eso que: "en esos archivos de poca gloria donde se elaboró el juego moderno de las coerciones sobre los cuerpos"; haciendo constar que la

tecnología moderna disciplinaria ha creado al hombre. Es en esos pasadizos oscuros y terribles de nuestra sociedad donde hay que buscar el nacimiento de las ciencias del hombre (Terán: 1983, 40).

Hasta aquí podemos percatarnos de que Foucault se niega a trabajar con el binomio infra - super estructura. Lo cual sustituye por el análisis del discurso, pero este, como acontecimiento - hechos históricos y no la interpretación apologetica de documentos. Por eso en su artículo sobre Nietzsche incluido en la *Microfísica del Poder*, empieza definiendo parte de su método de trabajo, al respecto señala: "La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces re - escritas (Foucault: 1979, 7).

En esa línea de pensamiento encontramos a Deleuze quien propone para el análisis del poder los siguientes pasos: 1) No dirigir sólo la investigación hacia el centro (El Estado); 2) No buscar quien lo tiene sino como se ejerce; 3) No considerarlo como un bien; es una relación desigual que circula, funciona en cadena y reticularmente, se ejerce; 4) El análisis debe hacerse de abajo hacia arriba ya que el poder global sólo es el efecto terminal de la lucha que se da en un todo lugar; 5) se forman ideologías en torno a esos poderes. Pues el poder no sólo reprime o ideologiza sino produce los saberes reales; 6) Las relaciones de poder no son independientes de los procesos económicos y por ser inmanente a ellos no son una "superestructura" sino materia que produce; 7) El poder es intencional y no subjetivo; 8) Donde hay poder hay resistencia. (Terán: 1983, 97).

Aquí trataré de vincular la relación de la teoría y la práctica política en Foucault con respecto a las relaciones de poder, que según nuestro autor en un dialogo sobre el poder con Deleuze, es desde su punto de vista como sigue: "El papel de intelectual ya no consiste en colocarse 'un poco adelante o al lado' para decir la verdad muda de todos, mas bien consiste en luchar contra las formas de poder *allí donde es a la vez su objeto e instrumento en el orden del saber*", de la "verdad", de la "conciencia", del "discurso". Por ello la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, es una práctica. Pero local y regional, como tu dices no totalizadora. Lucha contra el poder, lucha para hacerlo aparecer y herirlo allí donde es más invisible y más insidioso. No lucha por una toma de conciencia "(hace mucho tiempo que la conciencia como saber fue adquirida por las masas, que la conciencia como sujeto fue tomada, ocupada por la burguesía), sino por la zapa y la toma de poder, al lado, con todos los que luchan por ella y no en retirada para esclarecerlos. Una teoría es el sistema regional de esta lucha" (Deleuze, Foucault: 1977, 201).

Es obvio que estas opiniones son hechas después de las revueltas de finales de la década de los 60' del pasado siglo, y después de la participación de Foucault con el Grupo de Información de Prisiones (G.I.P.). Sin embargo su opinión sobre el tratamiento del análisis del poder no varia en lo fundamental de un objeto de estudio a otro; pero, si en su especificidad como podemos constatar en *La Historia de la Sexualidad* donde al respecto menciona: "Por poder no quiero decir 'el poder', como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero... [ ]... La condición de posibilidad del poder, en todo caso el punto de vista que permite volver inteligible su ejercicio (hasta en sus efectos más periféricos y que también permite utilizar sus mecanismos como cifra de inteligibilidad del campo social), no debe ser buscado en la existencia primera de un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiaría formas derivadas y descendientes; son los pedestales móviles de las relaciones de fuerza los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estado de poder -pero siempre locales e inestables...sobre el que la política es la continuación de la guerra ¿Cabe, entonces invertir la fórmula y decir que la política es la continuación de la guerra por otros medios? Quizá, si aun se quiere mantener la distancia entre guerra y política; se debería adelantar más bien que esa multiplicidad de las relaciones de fuerza puede ser cifrada -en parte y nunca totalmente-- ya sea en forma de guerra", ya en forma- de "política", constituirían dos estrategias diferentes (pero prontas a caer la una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas" (Foucault: 1983).

## 2.4.- Poder y Resistencia

Foucault plantea que el poder no solo es una fuerza negativa que reprime sino una fuerza que produce, que el poder siempre esta en todo lugar; que donde hay poder hay resistencia y que dicha resistencia es inherente, -pero se sitúa, (se opone) frente al poder. Lo anterior nos puede llevar a pensar en estar *atrapados sin salida*. Sin embargo, esto no es correcto; sucede que hay una no una lucha sino varias, pero por relaciones de lucha por el poder Foucault entiende, una confrontación estratégica, por ejemplo: los homosexuales están en lucha con el gobierno y viceversa. Si es con el gobierno, la lucha obviamente no será, en términos de igualdad de fuerzas. No obstante habrá dos instancias involucradas; una que es más fuerte que la otra, y de esta lucha se desprenden influencias sobre comportamientos pero sin estar atrapados. Pues, aunque el binomio está siempre en esa situación, si hay posibilidades de cambio nos dice el autor, mediante la resistencia. Así, resulta obvio también, que si no hubiera resistencia no habría relaciones de poder, y solo sería un mero asunto de obediencia. La resistencia deviene primero y con esto se modifican las relaciones de poder.

*Resistir* para Foucault no es solamente una negación, es además un proceso creativo; crear y recrear, cambiar las circunstancias de relación, ser partícipe activo del proceso. La resistencia forma parte de la relación estratégica en que consiste el poder. Es decir, aquella siempre descansa sobre la situación a la que enfrentan (Foucault, et al.: 1984, 49-50). Sin embargo, para resistir es necesario que sea con el poder; inventiva y móvil, tan productiva como el poder, que se cimiente, que coagule, se organice. Que venga de abajo como él y se distribuya con estrategia (Foucault y Henry: 1977,

11). Por ejemplo: 'En el movimiento gay la definición médica de homosexualidad fue un arma muy importante contra la opresión de la homosexualidad en las postrimerías del siglo XIX. Este dictamen médico, forma de opresión de la homosexualidad ha sido también medio de resistencia, ya que la gente puede decir: Si estamos enfermos, ¿por qué nos condenan y desprecian?

Otro ejemplo de forma de resistencia es el uso del estereotipo, como en el caso de la "Travesti" (vestida), en la época de los 70' en los Estados Unidos.

La "vestida" era un total desafío, no se avergonzaba de ser femenina. En la actualidad la estrategia ha cambiado. Entre los jóvenes gay sucede un apropiamiento de la imagen del macho. Como diciendo -no somos un tercer sexo, no somos femeninos, sino tan machos como los heterosexuales, y con un cuerpo tan bello como el ideal heterosexual (Foucault, et al.: 1984, 50).

### A manera de conclusión

Lejos de pretender dos cosas: la de haber recorrido la obra del autor y, además, querer aquí sintetizarla, sólo anotaré unas cuantas cuestiones. Foucault ha recibido fuertes críticas a las que nos cuesta dejar de creer. Es difícil sin embargo, en este espacio, ya no digamos responderlas, sino exponerlas e interpretarlas. Por ello yo haré la propia y también valoraré lo que creo valioso del autor.

Sin duda la teoría de los micropoderes no es, no puede ser, novedosa. (Qué cosa lo es, o ¿en dónde se establecen las fronteras -y quién lo hace--, entre lo viejo y lo nuevo). Sirve sin embargo, para llamar la atención sobre espacios muy desdeñados por los epígonos de la gran teoría social y las cosmovisiones, como dignos de ser investigados; pero también no habría que desatender al "centro" como blanco del análisis (al Estado). Se considera a Foucault -y estamos de acuerdo con ello--, como estructuralista, pero como vimos en el texto, su ideología va cambiando. No parece decirlo en ningún texto, pero su participación en el G.I. P. (Grupo de Visitación de Prisiones), demuestra mejor que en ningún libro, que esa es la función de la teoría concebida como práctica. La práctica misma. Aunque si se quiere constatar también, en donde se da el cambio que le atribuyo, se puede leer *Enfermedad mental y personalidad*, en donde al final señala que, en última instancia la decisión de designar a alguien anormal para su internamiento, deviene de decisiones de tipo material. Ambos aspectos, su práctica política y sus conclusiones investigativas demuestran cuanto compromiso existió en el autor, para con la tesis once de Marx sobre Fehuerbach.

Sin embargo, la obra de Foucault no puede considerarse un paradigma en sentido estricto. Es no obstante, el derecho de todo hombre de interpretar su realidad, "la historia" (ya sea la de las ideas u otra), la suya (su propia historia o, mejor dicho su presente). Su propuesta de las discontinuidades históricas en el conocimiento le permiten teorizar sobre la tesis de que en la época clásica la producción del saber por parte del poder apuntó al sometimiento del cuerpo. No creemos que Foucault intentó sostener esta "nueva" sujeción (corporal) como sustitutiva de la sujeción de la conciencia desde el oscurantismo, sino como una extensión del control por parte del poder; con lo que re reforzaba el control global.

Sobre el binomio poder - resistencia, una aportación es importante (aunque tampoco sea novedosa) recordar a la humanidad, que no hemos sido capaces de construir una realidad exenta de los efectos colaterales y directos del ejercicio del poder y, por ello, tomar conciencia de que, en el poder, el individuo puede deshumanizarse; por lo que debemos resistir a dicha actitud, en el microespacio cotidiano de la lucha. Lucha que no necesariamente es por el poder mismo, sino --muchas de las veces--según nuestro autor contra él, contra su siempre tendencia a la omnipotencia.

Si es así como la resistencia produce: estrategias, tácticas de lucha, etc.; para modificar la situación contra la que siempre estamos; en consecuencia el poder producirá. Visto así, parece que en verdad quedamos atrapados en un callejón sin salida. Sin embargo, lo que Foucault plantea es que la práctica de resistir no pretende ninguna transformación por medio de revueltas, ni pretende crear un sujeto que acuarle todas las resistencias; sino que hay que resistir aquí y ahora; lo que no es un deseo puramente humanista del autor, sino una práctica.

La historia ha demostrado cuando los hombres aprenden a resistir, por ejemplo, en la época en que fue implantado el taylorismo (invento de un ingeniero que luchaba contra la gandulearía, contra todo lo que hace más lento el ritmo de la producción), éste no ha tenido nunca el éxito que se esperaba (Foucault: 1978, 24). Las resistencias obreras se han opuesto permanentemente al poder opresor, produciendo las tácticas idóneas que la producción de saber les permite. Lo cual no impide al poder, producir su parte. De todas maneras y aunque Foucault no pretende ponerse al frente e indicarle el camino a la masa, creo que es muy significativo poder ver en la lucha de cualquier resistencia y sobre todo en ciertos períodos, el de la resistencia obrera; la producción positiva de las resistencias, sin aquel pesimismo de otros discursos en el que las resistencias son vistas con menosprecio y pereza teórica. Pensamos que es aquí, y en la práctica política -pero también en otras partes--, en donde hay que valorar a Foucault, sin hipostasiar su humana contribución.

### BIBLIOGRAFÍA

- Balibar, Etienne. *De Bachelard a Althusser: El Concepto de Corte Epistemológico*, México. Ediciones Populares; Archivo de Filosofía, 1977.
- Callagher, Bob y Wilson, Alexander. Si no hubiese resistencia, no habrá relaciones de poder, en *La Cultura en México*, Suplemento Cultural, en *Revista Siempre*, No. 1621, 1984.
- Careaga, G. "Sociología y estructuralismo. Los enfoques de la sociología contemporánea, en *Revista mexicana de Ciencias Políticas*, FCPyS, UNAM, núm. 62, oct. - dic. 1970.
- Deleuze, Foucault. Un diálogo sobre el Poder, en el *Viejo Topo*, No. 6, marzo de 1977, España.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, México, Ed. Siglo XXI, 1984.
- \_\_\_\_\_ *La Arqueología del saber*, México, Ed. Siglo XXI, 1983.
- \_\_\_\_\_ *Vigilar y castigar*, México, Ed. Siglo XXI, 1983.
- \_\_\_\_\_ *El orden del discurso*, México, Ediciones Populares; Archivo de Filosofía, 1970.
- \_\_\_\_\_ *Microfísica del poder*, España, Ediciones La Piqueta, 1979.
- \_\_\_\_\_ *Historia de la sexualidad. 1ª. La voluntad del saber*, México, Ed. Siglo XXI, 1983.
- \_\_\_\_\_ *El ojo de saber*, España, Ediciones La Piqueta, 1978.
- \_\_\_\_\_ *Enfermedad mental y personalidad*, editorial PIADOS, Barcelona, 1984.
- Foucault, Michel y Bernard C. Henry Levy. Entrevista aparecida en *La Cultura en México*, Suplemento Cultural de la *Revista Siempre*, 24 de abril de 1977.
- Fougeyrollas, P. *Ciencias sociales y marxismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- Gutiérrez P. J. G. *Metodología de las ciencias sociales I*, ed. HARLA - Oxford University Press, 1996.
- Lévy Strauss, C. *Les structures élémentaires de la parenté*, París, P. U. F., 1949.
- Millet, L. y Varindainville, M. *El estructuralismo como método*. Ed. LAIA, Barcelona, 1975.
- Piaget, J. *El estructuralismo*, PROTEO, B. Aires, 1971.
- Saussure, F. *De Curso de lingüística general*. Madrid. Akal, 1983.
- Terán, Oscar *El discurso del poder*, México, Folios Ediciones, 1983.

# ETNIA, ETNICIDAD Y CULTURA. REVISIÓN CRÍTICA DE LOS CONCEPTOS DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Pablo Méndez Gallo

(ESCCRI, Las Palmas de Gran Canaria)

## Introducción

Desde la tradición germánica del concepto de *Kultur*, dos derivaciones básicas son las que nos van a ayudar a avanzar en el camino del concepto de cultura, el cual no por más que lo usemos mejor lo comprendemos. Dichas derivaciones son las emprendidas, por una parte, por Gottfried Herder, de corte romántica y particularista; la otra, la iniciada por Wilhelm von Humboldt, dentro de la teoría clásica y de corte universalista (Scruton, 2001: 11).

En el primer caso, tenemos que la cultura se concibe de manera esencialista, conformando una especie de 'segunda naturaleza' en la que todo individuo, por el mero hecho de nacer, se inscribe. De esta manera, y puesto que la cultura todo lo abarca -a la manera de la definición tyloriana de cultura-, podemos decir que el individuo es un ser culturalmente informado, incluso determinado. Además, la cultura así concebida adquiere un carácter cuasi-religioso, desde el momento en que se configura como "*la esencia definidora de una nación, una fuerza espiritual compartida que se manifiesta en todas las costumbres, creencias y prácticas de un pueblo [ethnos]*" (Scruton, 2001: 11).

En el segundo caso, tenemos que las ideas liberales de von Humboldt están más apegadas a la tradición grecorromana, configuradora (o mito de origen) de la civilización occidental, donde la cultura se desprende de todo carácter natural, para significar un proceso de cultivación. Así, la cultura requiere de un esfuerzo para generar aquello que la naturaleza no nos aporta, y está orientada a satisfacer ese ideal de humanidad que todo tiempo y espacio se crea o imagina, pero del que no todo el mundo participa necesariamente, pues "*no todos disponen del ocio, la inclinación o la capacidad para aprender los elementos imprescindibles*" (Scruton, 2001: 11). La cultura, desde esta perspectiva, implica una emancipación respecto a lo natural, un proceso de autoconsciencia de ser algo más que meros conglomerados de reacciones físico-químicas.

Cuando Herder concede prioridad a la idea de *Kultur* sobre la de *Zivilisation* está, al mismo tiempo, dando preeminencia a la idea de pueblo -*ethnos* reificado [1] y sacralizado en el Estado hegeliano como ente supremo, ahora desligado de su función mediadora (Martín Santos en Reyes, 1988: 597)- sobre la idea de individuo (*civis*, ciudadano). O, en expresión de Ortega y Gasset, emplaza en un lugar principal a la biología, relegando a un segundo plano la biografía, sin tener en cuenta que "*toda biología es, en definitiva, sólo un capítulo de ciertas biografías, es lo que en su vida (biografiable) hacen los biólogos. Otra cosa es abstracción, fantasía y mito*" (Ortega y Gasset, 1993: 130).

La antropología, en tanto que disciplina académica surgida en el siglo XIX, hizo suya esta primera acepción de cultura, en tanto que objeto central de estudio de la disciplina en cuestión. Una disciplina que en pleno contexto científico de la época, donde las tesis evolucionistas campan a sus anchas, toma como propio el modelo científico de las ciencias naturales como adecuación lógica para un racional acercamiento a ese objeto de estudio que es el hombre en tanto que parte de la naturaleza. Así, "*el hombre no se diferencia de los animales por tener cultura, sino por tener un tipo concreto de cultura* () *Los contenidos culturales son, en cualquier caso, productos naturales*" (Alvargonzález en Reyes, 1988: 233). Por lo que la afirmación de Ortega y Gasset deviene invertida, y así podríamos afirmar que es la biografía lo que deviene un capítulo de la biología, y no al revés. Esto es, la antropología, desde su "*vocación naturalista y empírica*" (Delgado, 1999: 10), debería ser comprendida como una rama de la biología o, al menos, de las ciencias naturales en sentido amplio: "*Hasta fines del XIX, la Antropología fue una de las ciencias médicas básicas y como tal jugó un papel fundamental en la consolidación de la teoría médica y de su papel político*" (Peset en Comelles y Martínez, 1993: 7). Una vocación que, si bien ha ido reconfigurándose con el tiempo, no ha terminado de abandonar tales postulados originarios.

A partir de estas consideraciones, la antropología ha ido construyendo su propio objeto de estudio desligándose de lo que es el elemento definitorio de su propia concepción terminológica, *Anthropos* ('Hombre'), para

centrarse en una idealista y omniabarcante idea de cultura en tanto que 'espíritu de los pueblos'. La cultura representa, según Goodenough, "*la forma de las cosas en la mente del pueblo*" (Calvo Buezas en Reyes, 1988: 239). La antropología, concebida como 'ciencia de la cultura', consagrada en la más célebre definición de cultura que elaborara E.B. Tylor, en 1871: "*Aquel todo complejo que incluye conocimientos, creencias, artes, normas éticas, leyes, costumbres y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad*" (Rossi y O'Higgins, 1981: 40). Es decir, la cultura como 'algo' adquirido, pero fundamentalmente heredado, pues corresponde a todo humano por el hecho de pertenecer a una sociedad dada. Y, como decía, la antropología ha relegado al Hombre a un segundo plano, para centrarse en las colectividades humanas -aquellas exóticas y ajenas a la civilización occidental-, inicialmente desde el patrón que marcaban las tesis evolucionistas y naturalistas: la 'raza' como componente biológico de distinción de los grupos humanos y, por extensión, de sus diferentes culturas en tanto que derivadas de aquella. Sin embargo, en ese proceso de reconfiguración que inició la antropología durante las primeras décadas del siglo XX en reacción contra las tesis evolucionistas (Comelles y Martínez, 1993: 8), el propio concepto de raza fue paulatinamente sustituido por el de 'etnia' que, aunque ya con otra significación más comprehensiva, no hizo desaparecer completamente la connotación biologicista. Según el Diccionario de la Real Academia Española, etnia es una "*comunidad humana definida por afinidades raciales, lingüísticas, culturales, etc.*" (DRAE, 1995). Connotación que también se desprende cuando en su uso, académico y cotidiano, vemos que etnias son todas aquellas agrupaciones -tribales, regionales, nacionales u otras- que no son la propia.

### **Cultura, Estado y Nación**

De la definición del DRAE se desprende que la etnia no es, al menos en primera instancia, un grupo cultural; este grupo tan sólo representaría una de sus posibilidades. La etnia es, siguiendo estrictamente la definición, una comunidad humana, aunque ésta tendrá algún o algunos elementos que definan dicha comunión: lengua, cultura, nacionalidad, religión o, por qué no, género, grupos de edad, gustos musicales, etc.

En el sentido moderno del término, el grupo étnico se concibe una "*comunidad de destino*" -amparada en el linaje-, con una organización política dada (Baumann, 2001: 45). Cuando este grupo étnico se vea discriminado en el reparto de bienes, respecto de otro u otros grupos étnicos con los que convive, iniciará un proceso de individuación y separación que, en términos políticos, se viene en llamar nacionalización. Es decir, amparándose en una serie de 'rasgos culturales' que se dicen adquirir por nacimiento -como idioma, creencias, prácticas institucionales, etc.-, el grupo étnico con aspiraciones políticas se va a conformar como una nación, en tanto que "*una nueva y más elevada forma de etnia*" (Baumann, 2001: 45). Y, como toda nación, aspira en última instancia a la consolidación de un estado propio. Pues bien, es a este proceso de transformación desde la etnia como comunidad de destino al estado-nación como destino final a lo que aquí llamamos etnicidad, proceso basado en la constatación o percepción de una discriminación sufrida por parte del grupo en cuestión: "*Se puede decir que si un rasgo está distribuido irregularmente por la sociedad es muy probable que se convierta en foco de problemas*" (Gellner, 1997: 91).

Esta idea occidental y moderna de organización política, que llamamos estado-nación, mantiene la misma herencia romántica que esa primera idea de cultura que anotábamos más arriba. Idea que se contiene en el emotivo término de nación, por cuanto es generadora de toda una serie de energías identificativas que le hacen creerse 'especial'; pero también en ese ideal de estado hegeliano, concebido como máxima expresión e institucionalización del espíritu de un pueblo. Sin embargo, el estado-nación, conformado por una diversidad de etnias, mantiene en su interior una "*superetnia*" (Baumann, 2001: 45-6) portadora de una serie de privilegios -contra los que la modernidad laica y racional había luchado-, en función de ser imaginada como auténtica fuente etnogenética: alemanes, franceses, españoles, norteamericanos. Desde este punto de vista, hablar de la cultura, como definitoria de nuestra existencia, es hablar de "*una fotocopidora gigante que continuamente produce copias idénticas*" (Baumann, 2001: 40). Esto es, la identidad.

Frente a esta tradición romántica y unidimensional de la nación, la segunda acepción de la idea de cultura nos remite a una concepción muy diferente de organización política, y concretamente del estado. Frente a la idea de comunidad de destino que propone el estado-nación, o la nación estatalizada, aquí hablaríamos, siguiendo a Ortega y Gasset, de Estado como "*comunidad de propósitos*" (Ortega y Gasset, 1999: 31). Es decir, si bien en el primer caso el destino se alcanzaba con la estatalización de la etnia -escatología moderna-, a partir de lo cual desaparece todo proyecto de vida en común, la idea de comunidad de propósitos se desliga de la idea de pasado como única justificación y repetición del presente (linaje e identidad), para entender la organización política como aquél proceso por el cual nos unimos a otros para satisfacer proyectos que, de manera individual, serían imposibles de realizar o carecerían de sentido:

*"No es el ayer, el pretérito, el haber tradicional, lo decisivo para que una nación exista. Este error nace () de buscar en la familia, en la comunidad nativa, previa, ancestral, en el pasado, en suma, el origen del Estado. Las naciones se forman y viven de tener un programa para mañana"* (Ortega y Gasset, 1999: 32).

Frente a la idea de *ethnos*, el estado liberal se conforma en tono a la idea de *civis*, del ciudadano y, por extensión, en la civilización. Esto es, según Ortega y Gasset, la "*voluntad de convivencia*" (Ortega y Gasset, 1993: 128), de compartir con los otros, y la incivilidad o barbarie viene dada por la incapacidad para llevar a cabo esta tarea, por esa 'anomia' durkheimiana, donde la norma que nos permite entrar en relación con el 'otro' de forma mediada, desaparece o se transgrede. Y es en este sentido que la forma de organización política que llamamos Estado (Liberal) es fruto de nuestra segunda concepción de cultura, la heredada de von Humboldt, donde la cultura se establece, a la manera griega, como un "*ideal formativo*" (Jaeger, 1996: 7), que implica un proceso que "*sólo la autoconciencia naciente de lo humano puede abrir y suponer a un espacio propio y diferenciado para su perfección (), y que es también el trecho que el hombre ha de recorrer para venir a serlo según su medida propia*" (Marín, 1997: 48).

Tenemos, entonces, que esta segunda concepción de cultura implica un propósito de llegar a ser algo que no somos por naturaleza, y que eso sólo se puede hacer en compañía de otros, en comunión con otros, de manera mediada por la educación (*paideia*) en tanto que cultivación. Pero una comunión que no puede responder a la pertenencia a un linaje biológico basado en la descendencia sanguínea (*ius sanguinii* - modelo germánico), ni tan siquiera por la pertenencia a un territorio determinado (*ius solii* - modelo francés), sino por la participación en un proyecto de vida determinado (política), basado en la reciprocidad, en "*un adquirir y un conceder*" (Sartori, 2001: 54).

### Minoría Étnica, Etnicidad y Nación

Decíamos más arriba que cuando este grupo étnico se vea discriminado en el reparto de bienes, respecto de otro u otros grupos étnicos con los que convive, iniciará un proceso de individuación y separación. Puesto que ese ideal de Estado (liberal) en el que nuestras sociedades están supuestamente cimentadas no se cumple, se producen una serie de interacciones desigualatorias que provocan una amenaza hacia todos aquellos grupos que quedan fuera de la idea de 'superetnia': respecto al WASP norteamericano (blanco, anglosajón y protestante), encontramos a los negros (afroamericanos), a los latinos, a los indígenas (nativos americanos) e, incluso, a las mujeres que, en virtud de esa amenaza para su identidad, o mejor, en virtud de su discriminación en el reparto de bienes, pasará a conformarse como una 'minoría étnica': "*Se reivindica una identidad, por regla general, si está amenazada; y suele estar amenazada porque se refiere a una minoría que se considera oprimida por una mayoría*" (Sartori, 2001: 70).

Como vemos aquí, sin embargo, el concepto de minoría étnica es un concepto relacional (Calvo Buezas en Reyes, 1988: 388), que no necesariamente tiene que ver con lo cuantitativo (por ejemplo, el caso de las mujeres de casi cualquier sociedad, o de los negros sudafricanos durante el período del *Apartheid*), sino con la posición dominante de un grupo dentro de la misma sociedad, que normalmente será mayoritario, aunque no necesariamente. Una posición alienante, germen de una identidad particular -étnica-, en base al criterio fundamental por el que han sido discriminados. Relacional y alienante por que la propia dinámica discriminatoria genera una relación de dependencia entre 'amo/esclavo', donde el segundo, para llegar a ser (algo), se aferra a quien se lo niega. Así, el nacionalista se sentiría perdido sin la metrópoli a la que combate, auténtico posibilitador de su ser-en-el-mundo.

Sin embargo, y contrariamente a lo que dice Sartori, no necesariamente se reivindica una identidad por estar amenazada sino que, por estar o sentir amenazado un estilo de vida o una condición, se genera (manufactura) una identidad que se tiene que defender. Al igual que la nación no preexiste al nacionalismo (Gellner, 1997: 80), tampoco la etnia preexiste a la etnicidad, si bien tanto el nacionalismo como el etnicismo tienden a naturalizarlos, para así hacer obvia su existencia inmemorial y poder reclamar la legitimidad política del grupo en cuestión. No podemos olvidar que las dos ideas claves en la configuración moderna del individuo -y su *alter ego* político, el estado-nación- está fundada sobre las ideas de naturaleza y razón instrumental: "*La nación es algo así como la asociación original, la comunidad aborígen a la que, lógicamente, tenemos acceso mediante la naturaleza y no a través de la historia*" (Marín, 1997: 204-5). El estado viene a ser la cristalización política de ese vínculo original, su objetivación ante los demás. Un estado-nación que se autoinventa para evitar, precisamente, esas discriminaciones y privilegios que generan identidades particulares y que, en sí mismo, se concibe como una identidad particular, totalmente ajeno a cualesquiera otros grupos nacionales contra los que se define: "*Muchas veces, la identidad que se proclama está calcada -en negativo- de la del adversario*" (Maalouf, 2001: 22). Es el narcisismo como característica de las sociedades nacionales: "*En una era nacionalista las sociedades se adoran abiertamente y descaradamente, prescindiendo de todo disimulo*" (Gellner, 1997: 81).

Este modelo es el que predomina y se impone por doquier, asumiendo la idea de cultura romántica en tanto que "*flujo de energía moral*", "*esencia definidora de una nación*", "*fuerza espiritual compartida*" (Scruton, 2001: 11). Un modelo en el que, en realidad, no deberíamos hablar de algo 'compartido' -la cultura-, sino implantado, pues lo que propende es la homogeneización de todos sus componentes en tanto que iguales, donde la diferencia no sólo no se concibe, sino que no se permite:

*En la Inglaterra de finales del XVII, cuando filósofos como Thomas Hobbes y John Locke imaginaban estados en tanto que comunidades de individuos iguales fundados sobre un pacto original en el estado de naturaleza, Isaac Newton imaginaba un espacio físico de manera análoga: átomos y moléculas, unidades de masa pura, colisionando en un medio indiferenciado llamado espacio, de acuerdo con las uniformes leyes de la gravedad. Desde entonces, la teoría política ha pretendido recurrentemente modelar la política como si fuera una ciencia newtoniana (Ignatieff, 2000: 56-7).*

Y es aquí donde yace la violencia (original) del estado moderno, caracterizado por la proscripción todo aquello que se sale de la norma, en tanto que media aritmética, esto es, de esa matematización de la vida humana que encuentra en la estadística -como Ciencia del Estado- el paradigma del control sobre los individuos que lo integran: *"Todo lo que no es comportamiento cotidiano o tendencias automáticas se ha excluido como falto de importancia"* (Arendt, 1998: 53). Lo que nos conduce, una vez más, a la idea de exclusión, bien sea por coacción física o por ostracismo, esto es, destierro político (físico y/o simbólico).

### **Estado-nación y violencia**

Sintetizando, en los puntos anteriores he tratado de mostrar cómo la conformación de la etnia, como concepto sustitutivo del de raza para intentar desligarse, por lo menos, de algunas connotaciones biologicistas es el resultado de un proceso de conformación de una agrupación humana, en base a algún criterio definitorio, a partir de lo que han percibido o constatado como una exclusión o discriminación. A ese proceso de conformación de una colectividad, y a la reivindicación de la identidad generada en dicho proceso, es a lo que he llamado etnicidad.

Decía Johan Galtung en tono jocoso, durante un encuentro sobre Extremismo y Marginalidad, que en Estados Unidos todo lo que no es hamburguesa se considera comida étnica. Y es lógica dicha consideración en un país conformado por una 'superetnia' -los WASP, como paradigma del estadounidense- y un conglomerado de minorías étnicas, en base a una procedencia territorial (italo-americanos), lingüística (hispanos), racial/territorial (negros o afro-americanos) o religiosa (musulmanes). Todos ellos, grupos que muestran alguna falla en esa pureza que exige la 'nacionalidad' como criterio de plena pertenencia y/o consideración dentro de una colectividad como es la nacional. Bien porque el linaje no se extienda hasta el principio de los tiempos, o porque la lengua materna no sea la propia, o el color o credo no sean los adecuados.

Fuera de la norma todo es exclusión, como fuera de la homogeneidad nacional todo es grupo étnico. Y una forma parte de un grupo étnico siempre a los ojos de alguien que le excluye del propio: un español no se concibe formando parte de una etnia, pero sí le adjudicará tal categoría a un albanos-kosovar o a un kurdo o a un Pastún de Afganistán. Pero tampoco le considerará como tal a un francés o a un turco o a un argentino. Esto son nacionalidades 'puras' (superetnias), y entre iguales no se exhibe tal categoría. Candidatos a la condición de étnicos son aquellos que, formando parte de un grupo más amplio que el propio -v.g. los hispanos en Estados Unidos-, se les adjudica una condición diferencial, en este caso por no ser portadores naturales de uno de los elementos que define a la superetnia: el idioma.

Desde esta perspectiva, podemos decir que la formación de grupos étnicos tiene una relación directa con el estado-nación en tanto que generador de identidades normales -esto es, según el DRAE (1995), *"lo que se halla en su natural estado"*-, regulares, e identidades anormales, irregulares, como pueda ser la de un inmigrante indocumentado. En su ejercicio del poder, como el médico en su profesión, el estado-nación prescribe y proscribire determinados cuestiones que certifican lo que es saludable y pernicioso, lo que es bueno y malo, lo normal y lo anormal. El estado-nación se auto-erige como esa 'fotocopiadora gigante' generadora de clones, esto es, *"estirpe celular o serie de individuos pluricelulares nacidos de esta, absolutamente homogéneos desde el punto de vista de su estructura genética; equivale a estirpe o raza pura"* (DRAE, 1995). El clon como expresión máxima del narcisismo nacional que, en su empeño por desprenderse de toda alteridad, sólo requiere de sí mismo para reproducirse; el clon como metáfora radical de la identidad, auténtica generadora de esa violencia que se disfraza bajo el manto de lo cultural. La identidad, el gran obstáculo para la pluralidad, esto es, la proclamación de *"el valor de la diversidad"* (Sartori, 2001: 27), aparece convertida en una fe seglar que sacraliza el valor de lo nacional y 'culturalmente' puro, con el estado-nación erigido como templo supremo. Pero templo deshumanizado, producto de la reificación de una construcción humana (Berger & Luckmann, 1984: 117), desprendida ahora de todo dinamismo generador de nuevos horizontes de posibilidad (política) y condenado a una *"coexistenciapasiva y estática"* (Ortega y Gasset, 1999: 56).

\* \* \*

*-Caramba, es usted irlandés. Eso tiene que ser estupendo -exclamo con voz gutural, conteniendo su entusiasmo.*

*-Donde vivo no es un rasgo muy característico. -La joven le interrogó con la mirada-. Es que allí somos todos irlandeses.*

-Chuckie se dio cuenta de lo que acababa de decir-. Bueno, al menos eso es lo que dicen algunos. Unos dicen que somos ingleses y otros que somos norirlandeses, aunque, por otra parte

-Miró la perpleja e inquisitiva cara de la recepcionista, la cual no reflejaba irritación alguna ante sus divagaciones-. Olvídelo.

(Robert McLiam Wilson (1999). *Eureka Street*. Barcelona: Tusquets, p. 290)

## Notas

[1] "La reificación es la aprehensión de los productos de la actividad humana como si fueran algo distinto de los productos humanos, como hechos de la naturaleza ( ) manifestaciones de la voluntad divina. La reificación implica que el hombre es capaz de olvidar que él mismo ha creado el mundo humano ( ) El mundo reificado es, por definición, un mundo deshumanizado" (Berger & Luckmann, 1984: 116-7).

## Bibliografía

- ARENDRT, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- BAUMANN, G. (2001). *El enigma multicultural*. Barcelona: Paidós.
- BERGER, P. & LUCKMANN, T. (1984). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- COMELLES, J. & MARTINEZ, A. (1993). *Enfermedad, Cultura y Sociedad*. Madrid: Eudema.
- DELGADO, M. (1999). *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- DRAE (1995). *Diccionario de la lengua española (Ed. electrónica)*. Madrid: Espasa Calpe.
- GELLNER, E. (1997). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- IGNATIEFF, M. (2000). *The Rights Revolution*. Toronto: The House of Anansi Press.
- JAEGER, W. (1996, 13ª reimp.). *Paideia*. Madrid: FCE.
- MAALOUF, A. (2001). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.
- MARIN, H. (1997). *La invención de lo humano*. Madrid: Iberoamericana.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1999). *España invertebrada*. Madrid: Espasa (Col. Austral).
- (1993). *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa (Col. Austral).
- REYES, R. (1988). *Terminología Científico-Social. Aproximación Crítica*. Barcelona: Anthropos.
- ROSSI, I. & O'HIGGINS, E. (1981). *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona: Anagrama.
- SARTORI, G. (2001). *La sociedad multiétnica*. Madrid: Taurus.
- SCRUTON, R. (2001). *Cultura para personas inteligentes*. Barcelona: Península.

# REDES SOCIALES Y CULTURA ORGANIZACIONAL EN ENTIDADES PÚBLICAS

**Ricardo Jorge Llanque Ferrufino**

(Universidad Técnica de Oruro, Bolivia)

*"Uno de los mayores problemas a que hace frente el hombre de empresa, lo constituye la "resistencia al cambio"; este generalmente se origina como la manifestación de inseguridad ante el cambio de las rutinas y costumbres establecidas, utilizándose un mecanismo de defensa a la incapacidad para asimilar nuevos criterios, sistemas o procedimientos. Es muy fácil decir: "esto es porque la naturaleza humana tiende a resistir al cambio". Más bien se podría emplear la experiencia para identificar factores que, dadas ciertas circunstancias, pueden contribuir a resistir nuevas ideas, soluciones nuevas a problemas nuevos, nuevos enfoques sobre la organización y así sucesivamente" (GOMEZ, 1996:365)*

Como también

***ARRIEROS SOMOS Y EN EL CAMINO NOS ENCONTRAREMOS. (Anónimo)*** (  
Expresión de una gran mayoría de los servidores públicos, cuando se refieren a algún tipo  
de abuso efectuado por otras personas)

Las cuales explican el carácter que asumen -la mayoría de las veces- los jefes de equipos de trabajo, si bien ello no es mencionado directamente por sus subordinados, la forma de reprobación por parte del grupo social se halla a través de los chismes de pasillo, o las habladurías entre funcionarios.

El jefe en este sentido asume diferentes formas de trabajo en relación a su grupo de trabajo, los administradores de empresas, han conciliado el hecho que el máximo inmediato superior tiene algunas de las siguientes características:

1. **MAE (MAE, Máxima Autoridad Ejecutiva (Nota del autor). TIRANICO.** O el Ejecutivo Autoritario quien a partir de diferentes modos de coerción (de violencia simbólica preferentemente) logra establecer relaciones de trabajo verticales en las cuales el subordinado debe acatar todas las ordenes del jefe, en este sentido la participación del grupo de trabajo se halla condicionada por esta relación asimétrica. Cabe resaltar que al parecer un porcentaje significativo de la forma característica de "jefe" en las empresas públicas es de este tipo, esta conclusión la logramos a partir de la observación participante y de las versiones realizadas por los entrevistados.

2. **MAE EJECUTIVO.** Dentro de la Administración de Empresas se cataloga al Ejecutivo participativo como aquel ejecutivo que ni es autoritario ni tampoco flexible, sino es una especie de mediador y conciliador, quien permite la participación del grupo para obtener los mejores rendimientos.

3. **MAE BIG-MAN.** Representa al Ejecutivo flexible, es aquel jefe que permite la libre participación de sus subordinados, siendo muy flexible en la toma de decisiones, juicios de valor, autoridad frente al grupo. Cabe mencionar que lo hemos denominado BIG MAN por tener ciertos elementos característicos de estos individuos de Polinesia, el jefe correspondiente a esta categoría debe establecer fuertes relaciones de alianza con los individuos que trabajan con él que no se hallen entrelazadas solo por la relación superior- subordinado sino también por relaciones sociales creadas y conformadas para este efecto (Al respecto el trabajo de Gabriela León (Cochabamba, 2001) sobre confeccionistas en Cochabamba, explica de manera más detallada esta característica que no es solamente propia de la empresa estatal, sino también de la privada informal).

De lo apreciado a lo largo de la investigación de campo se puede evidenciar asimismo a otro tipo de jefe que resulta ser una mezcla y transición del tipo a) y c).

4. **MAE DE TRANSICIÓN DUAL (BIG MAN - TIRANICO).** El jefe explicado en este contexto es aquel que en una primera instancia consolida su red social de trabajo a partir de ciertas dádivas (La tolerancia en el ingreso, favores extra- trabajos, etc) y relaciones sociales (Que va desde el compadrazgo, padrinazgo, hasta el cuatismo) con sus subordinados para luego poder aprovechar de estas redes sociales para cumplir los objetivos trazados por la entidad, este jefe asume de esta manera dos posiciones diferenciadas, en la primera consolida su red social de alianza y en la segunda aprovecha de esta red para poder explotar al subordinado por los favores en deuda o por la simpatía que pudiese haber granjeado en ese lapso de tiempo.

El ser jefe a su vez trae el prestigio y el status dentro del grupo de trabajo pero ello no implica que en ocasiones las consecuencias pueden ser negativas, por el hecho mismo de que los funcionarios que por primera vez manejan recursos humanos, asumen posiciones dictatoriales (Se menciona dentro de los mismos empleados "se le ha subido el humo" como forma de explicar la supuesta incapacidad y el elevado autoritarismo que tiene el jefe con relación al grupo) en relación a todo el grupo de trabajo, en ocasiones los grandes curriculum vitae no expresan la verdadera capacidad de trabajo en grupo de muchos funcionarios que "supuestamente" se encuentran aptos para asumir un determinado cargo jerárquico.

Este factor de rol y status superior por parte del jefe a su vez tiene fuertes consecuencias en el equipo de trabajo, en muchas ocasiones el resultado puede apreciarse a través de las oficina- islas y las diferentes formas de redes sociales estructuradas por el mismo jefe.

## LAS OFICINAS ISLAS

Una característica peculiar de los grupos estructurados de trabajo se define a partir de su total independencia para con otros grupos de trabajo que interactúan con ellos, este fenómeno es conocido como las "oficinas- isla".

Diferentes son las condicionantes que permiten consolidar esta forma de independencia al interior de una empresa, así podemos explicar que se deben a factores internos al grupo y por influencia externa al grupo social:

1. La influencia del jefe en esta actitud (actitudes egocentradas), es decir el jefe como tal asume la actitud debido a su elección por parte de una autoridad foránea a la institución debe obediencia y cuentas a su jefe- elector - aunque en algunos casos ni siquiera eso- por lo cual las influencias político partidarias, son más importantes debido a su "inmunidad" que la estructura jerarquizada en la institución. (Los mismos subordinados mencionan ello "pero quien le va a tocar (despedir, llamar la atención)")
2. Falta de conocimiento de la inter- relación de funciones en documentos normativos (Manuales) en muchas ocasiones la falta de los objetivos, grado de inter- relación, responsabilidades y funciones de las unidades, es el motivo por el cual se asume esta posición (En muchas oficinas solo se conoce de mención las funciones de la Unidad organizacional o sucede que debido a los constantes despidos, cambios, transferencias de personal, los que se encuentran capacitados en ello, se hallan frente a otro contexto} u otras funciones en otra unidad).
3. El principio de agrupación minimizada y la independencia del resto del conjunto, El grupo social como tal asume el carácter de ser una micro- entidad dentro del propio contexto, el grupo como tal considera innecesaria la inter- relación con los otros grupos de trabajo al interior de la entidad, debido a la importancia del trabajo que realiza esta unidad organizacional. (Grupos sociales que tienen una relativa independencia con relación a la estructura organizacional, pero que no impide que este inter- relacionada con otros. (por ejemplo los Departamentos de Auditoría Interna)
4. Toma de decisiones e importancia en la Estructura Jerárquica. Los grupos de trabajo jerarquizados por la máxima autoridad (por ejemplo el caso de una Asesoría, Finanzas y Tesoro) debido a las funciones (no necesariamente centrales, sino también marginales) y toma de decisiones (firma de cheques, ejecución presupuestaria, etc.) que cumplen dentro de la estructura orgánica eleva el nivel de autoestima del grupo de trabajo y el consiguiente alejamiento de la estructura real para crear una propia estructura al interior. (Son los llamados "Reyes Chiquitos" por creer -según estos individuos- ser el eje fundamental de la institución).
5. ¿De que manera afecta el normal desenvolvimiento de la entidad ello?. La situación de las oficina-islas permite la creación de los llamados "cuellos de botella" (lugares o cargos donde se traba la información) la falta de coordinación en el trabajo dentro de la estructura, la desconfianza hacia los propios grupos de trabajo y el recelo en las actividades realizadas (Los logros obtenidos son peleados para demostrar quien es el mejor o como menciona una sentencia popular "*Ganarse avemarías con indulgencias ajenas*"), la ruptura de la estructura organizacional elaborada para la consolidación de objetivos y operaciones anuales (En el caso por ejemplo de una entidad pública en la cual la Máxima Autoridad Ejecutiva recibía a todos los grupos de trabajo (o a sus representantes) para solucionar los problemas o realizar el seguimiento correspondiente sin tomar en cuenta que existía instancias de ejecución y consolidación de sus demandas. Obviamente la MAE resulto la más atareada y tuvo que delegar las funciones correspondientes)

Siendo un factor fundamental el de la inter- relación para la buena gestión de una empresa, esta condición de oficina-isla evita la consolidación de los objetivos trazados. Hasta se podría creer a partir del análisis realizado que resulta ser una de las estructuras elementales que impiden el fortalecimiento de las entidades públicas y la consolidación de sus operaciones a realizar.

Al conformarse una unidad organizacional (grupo de trabajo) se estructuran asimismo además de la macro visión de lo que constituye la oficina una suerte de redes sociales que son las que determinan el rendimiento del grupo de trabajo, para ello se ha procedido a describir las redes sociales que se pudieron apreciar en la investigación de campo.

## **REDES SOCIALES ESTRUCTURADAS.**

Para efectos de la presente clasificación se ha tomando como ejemplos a tres tipos de redes sociales que se conforman en las oficinas, así tenemos:

- a) RED SOCIAL 1 (EGOCENTRADA EN TORNO AL JEFE)*
- b) RED SOCIAL 2 (COMPARTIDA)*
- c) RED SOCIAL 3 (MIXTA)*

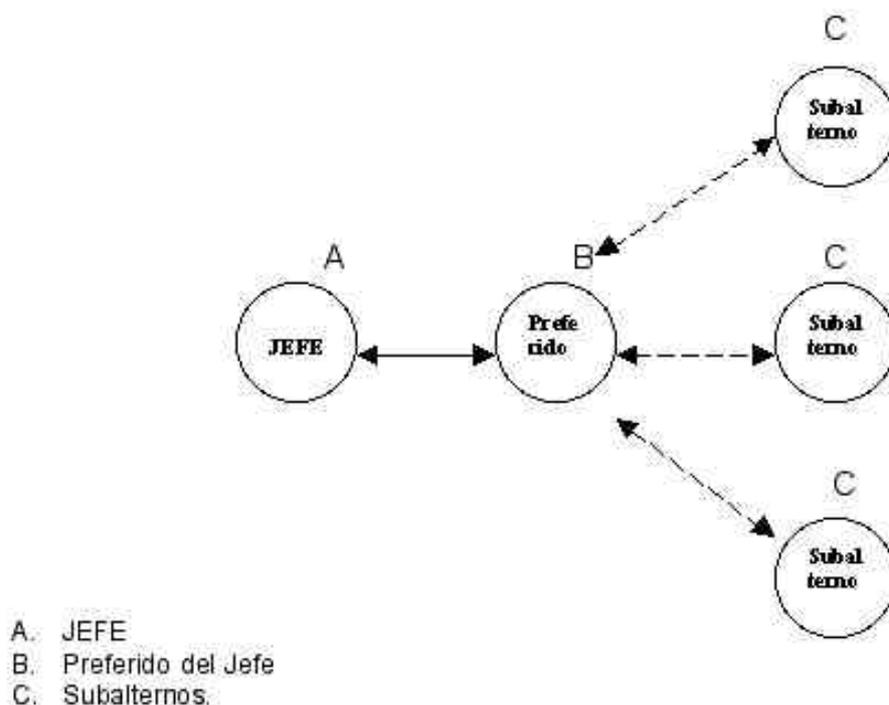
Que responden a las características propias de la dinámica propia de trabajo en dichos ambientes, cabe mencionar que la segunda red (la compartida) es generalmente usada en el ambiente de las oficinas públicas, debido a su carácter político. El flujo de información que se transmite en estas redes, se abarcan desde los habituales chismes (la máxima autoridad ejecutiva, del jefe o de otros servidores públicos) información política (sobre partidos políticos y otros) o peculiaridades propias del trabajo (características, productividad, etc.).

### **A) RED SOCIAL 1 (EGOCENTRADA EN TORNO AL JEFE).**

La estructura jerárquica de una oficina o de un departamento como tal en este tipo de estructura se basa - en la mayoría de los casos- en:

*JEFE*  
*PREFERIDO DEL JEFE*  
*SUBALTERNOS*

Esta red social se halla definida gráficamente de la siguiente manera.

**GRAFICO No. 1 RED SOCIAL N. 1 (EGOCENTRADA EN TORNO AL JEFE)**

**FUENTE:** Elaborado en base a observación propia.

En el cual el subalterno "preferido" (Los mismos empleados conocen al "preferido del jefe" y en este caso en ocasiones se llega al insulto por su carácter de delator de las intimidades del grupo con referencia al jefe como tal, comentarios tales como "*chicle*" o "*alcalde* (de alcahuete" son frecuentes incluso detrás del mismo preferido del jefe). es quien tiene al jefe al tanto de toda la información que circula en la oficina con respecto a sus actitudes y a sus reacciones contra el grupo.

Ello implica que existan mayores preferencias para el elegido en relación al equipo de trabajo, lo cual provoca malestar y desazón en el interior del grupo, esta preferencia puede verse apreciada en permisos especiales, priorización en capacitación en otras entidades para el elegido, toma de decisiones, etc.

Por ejemplo cuando un jefe de una unidad solicitó vacaciones, presentó como responsable interino mientras dure su vacación a un subalterno que recién había ingresado al equipo de trabajo (debido al parentesco ficticio de ambos). Las reacciones no se dejaron esperar, así por ejemplo un subalterno decía:

*"Que me tiene que mandar (dirigir en la oficina) ese (el delegado por el ejecutivo), si recién a entrado a trabajar y los dos somos del mismo nivel (salarial y de cargo) " (Informante; 36). (Aclaración nuestra).*

Esto genera por una parte la desconfianza del grupo hacia el jefe y por otra el uso de otras formas de "coerción" para realizar el trabajo de la oficina (La productividad de la oficina es uno de las principales preocupaciones que se tiene, cuando se tiene una autoridad ejecutiva de otro partido, se busca encontrar las mayores flaquezas del equipo de trabajo para poder demostrar su ineptitud frente al contexto global. Por otro lado no existe -o por lo menos no se menciona- elementos para poder medir el grado de avance en la producción de un equipo de trabajo, lo cual resulta en ocasiones pura charlatanería o datos falsos de productividad), entre los cuales se puede mencionar los memorandums de atención, circulares de prohibición, con copia a Recursos Humanos, etc., o de manera más sutil, la llamada de atención frente al grupo, la presión psicológica (La continua amenaza de que se usará todos los argumentos necesarios para lograr despedir al funcionario comentarios tales como "Si me voy yo, se van todos" o "Yo no voy a morir (ser despedida) sola" (Rosario; 45) (Aclaración nuestra), violencia simbólica (La violencia simbólica es la forma generalmente utilizada en las oficinas basta con una mirada amenazadora o unas palabras que influyan en el rendimiento del empleado, que pueden tener -según lo investigado- tres efectos propios, por una parte prevención por sus acciones, temor a las acciones a seguir o rebeldía por parte del subalterno), la persuasión (diferentes formas entre

beber con los subalternos u otro tipo de aquiescencias), etc., de esta manera el jefe como tal trata de imponer su autoridad sobre el grupo para recuperar el mando perdido cuando ha elegido a un individuo como su representante o ha tenido actitudes dictatoriales frente al equipo.

Esto a la par de generar desconfianza no permite el cumplimiento real de las metas trazadas por el grupo de trabajo como tal, pues no existe el sentido de cooperación, eficacia y eficiencia en las operaciones a realizarse. La importancia de este factor en muchas ocasiones es menospreciada y no es tomada en cuenta por los propios jefes pues sus actitudes junto a sus acciones coercitivas tendrían -aparentemente- un buen resultado para las acciones del grupo como tal, sin tomar en cuenta que la inducción es el principal elemento a tomar en cuenta para el esfuerzo que realicen los individuos al interior del grupo (Diversas quejas al respecto como "*si tengo un error que me lo diga a solas y no que me haga quedar mal frente a todos*" (Julia; 23) corroboran esta afirmación).

**B. RED SOCIAL 2 (COMPARTIDA)**

La segunda posibilidad de relacionamiento ha sido denominada como "compartida" ello se debe a los siguientes factores.

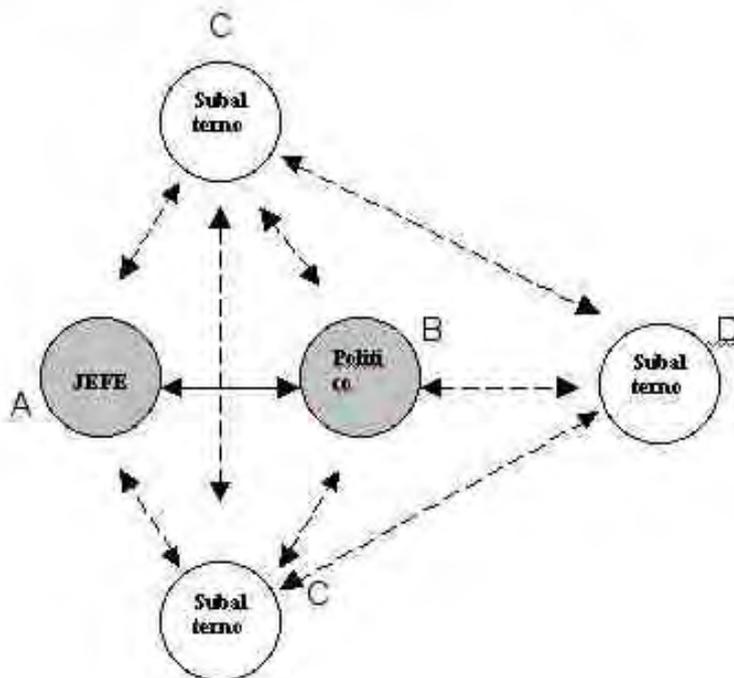
- a) Generalmente esta forma de red social se da en las instituciones públicas.
- b) Su principal argumento se determina por el poder político (relación con un determinado partido político) que pueda tener el subalterno en relación al jefe, aunque no es solo por ese factor (cuatismo, compadrazgo, lo económico, étnico, etc.)
- c) Las líneas de mando y ejecución no se hallan claramente definidas.
- d) Se resta poder de decisión a la autoridad delegada.
- e) En ocasiones el subalterno puede asumir el carácter del preferido del jefe.
- f) La condición política del subalterno no implica que exista armonía dentro de la fuente de trabajo entre el jefe y este.

La estructura jerárquica de una oficina o de un departamento como tal se basa en:

*JEFE = SUBALTERNO POLITICO (con influencia política)*  
*SUBALTERNOS.*

Esta red social se halla definida gráficamente de la siguiente manera.

**GRAFICO No. 2 RED SOCIAL N. 2 (COMPARTIDA)**



- A. Jefe
- B. SUBALTERNO POLITICO
- C. Subalternos.
- D. Subalterno del político.

**FUENTE: Elaborado en base a observación propia.**

Como se menciono líneas arriba, el subalterno político como tal tiene una relación paralela de autoridad debido al factor político que es muy importante en este tipo de red social, pues el jefe no puede hacer uso de recursos formales de llamada de atención mediante instancias institucionales (por ejemplo Recursos Humanos) -Es lógico pensar esto, pues si el subalterno tiene poder político, también conoce a los representantes de Recursos Humanos que son amigos suyos- Comentarios tales como "*A ver que haga algo y vamos a vernos*" (Juan; 43) o presionarlo frente al grupo (Al estar el grupo conformado también por personas que ingresaron por factores políticos mal pueden juzgar -directamente- las acciones asumidas por el subalterno político, pues necesitan de su favor para el trabajo como tal).

Ello define de igual manera, que como se explica en el cuadro anterior el subordinado político, tuviese también su propio subordinado que si bien cumple con los instructivos de su jefe lineal también cumple los instructivos de su otro jefe.

En este sentido si bien la relación entre el jefe y el subordinado político es horizontal la relación de este subordinado con sus otros compañeros es vertical. De igual manera que el "preferido del jefe" recibe una suerte de atenciones (permisos especiales, salidas en horas del trabajo, otros beneficios, etc.) por su particularidad y la impunidad de la que goza (Comentarios acerca de uno de estos tipos de subordinados por ejemplo corroboran este hecho así, Fernando nos cuenta que: "*Ese (nombre) solo marca (la tarjeta de asistencia) en la mañana y después en la tarde solo marca y se va, dice que esta enfermo, pero eso es mentira por que es su querido (amante) de la..... (Dirigente política)*" (Fernando, 38).

El propio carácter de gozar del favor político -por parte del subalterno- puede generar por parte del jefe dos tipos de reacciones.

- a) Seguridad para el jefe por el hecho de tener a un elemento influyente al interior de su agrupación política.
- b) Inseguridad para el jefe debido al hecho de que el mismo empleado pueda influir para optar al cargo de su superior.

En este sentido la relación horizontal entre jefe y subordinado político, es ambigua, ambos miden sus acciones con mucho cuidado del otro para evitar una zancadilla (extorsión, mala jugada, traición, etc. ) por parte del otro, lo cual impide en ocasiones la interacción funcional dentro del equipo de trabajo.

### **C. RED SOCIAL 3 (MIXTA)**

El tercer tipo de red social es una conjunción de las dos primeras redes, su característica se basa en el hecho de que el equipo de trabajo es grande (entre 5 a 6 personas como mínimo) lo cual permite esta interacción más efectiva, pero ello no implica que pueda presentarse en equipos de trabajo que tengan pocos subordinados.

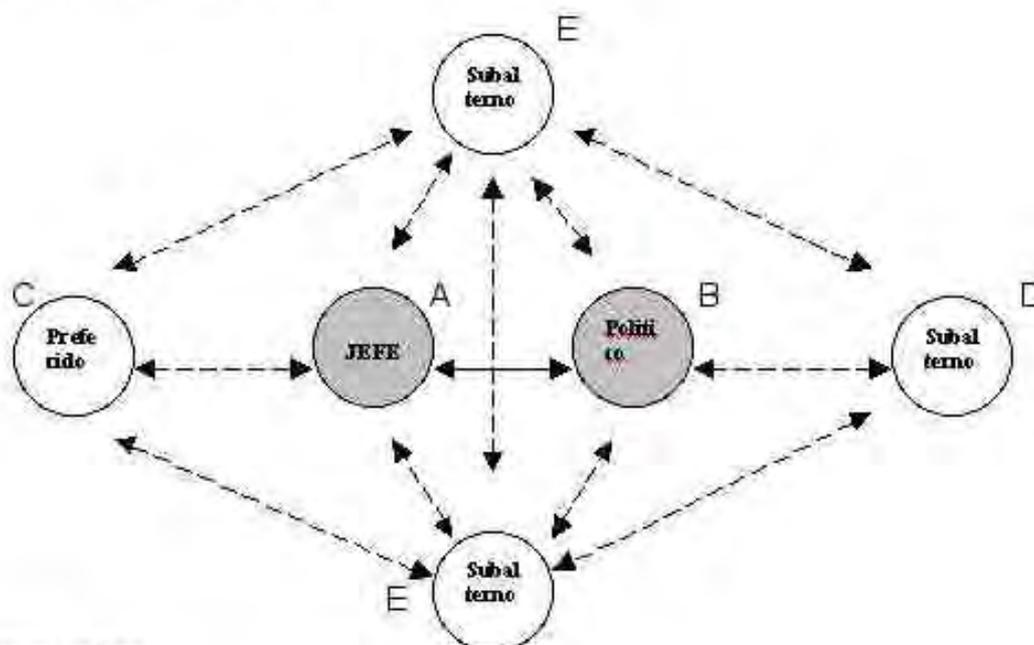
La forma de interacción se halla centrada de esta manera en ambos polos tanto jefe como el subordinado político ejercen tuición en el interior del grupo, si bien a simple vista es el jefe quien tiene el poder como tal, se suceden diferentes tipos de estructuraciones al interior del grupo. Asimismo es proclive a la formación de pequeños grupos delimitados por diferentes factores (étnicos, culturales, económicos, sociales,etc.)

La estructura jerárquica de esta red se halla definida de la siguiente manera.

*Jefe*  
*Subalterno político*  
*Preferido del Jefe.*  
*Subalterno del Político.*  
*Subalternos.*

Esta red social se halla definida gráficamente de la siguiente manera.

**GRAFICO No. 3 RED SOCIAL N. 3 (MIXTA)**

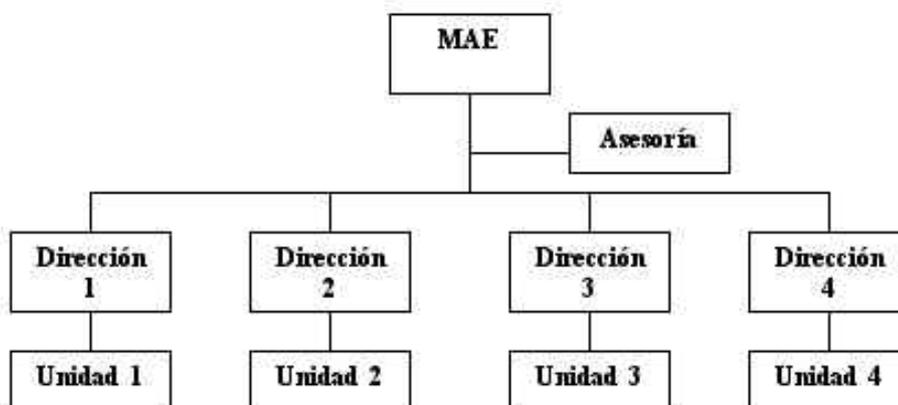


- Jefe
- Subalterno político
- Preferido del Jefe
- Subalterno del Político
- Subalternos

**FUENTE:** Elaborado en base a observación propia.

Esta estructura puede ser asimismo la forma característica de estructuración dentro de una entidad gubernamental. La determinación de ello incluso puede modificar la estructura formal orgánica de la institución. Así por ejemplo informantes nos hablaron sobre el caso de una entidad que tenía la siguiente estructura:

**ESTRUCTURA ORGANICA (IDEAL)  
ENTIDAD 1.**



*Fuente:* Elaboración en base a documentos normativos e informantes.

Es decir, era una entidad estructurada a partir de diferentes niveles de responsabilidad, funciones y su posición dentro de la estructura orgánica, esta estructura era la visión oficial de esta entidad, siendo sin embargo -por factores políticos, compadrazgo, cuatismo, etc., la estructura orgánica la siguiente:



*Fuente: Elaboración en base a informante clave.*

Por lo cual las instancias de decisión, coordinación y mando solo eran figurativas, la verdadera relación de mando se hallaba sujeta a las Direcciones estrella que se hallaban conformadas por la red social influyente de la Máxima Autoridad Ejecutiva (quienes generalmente eran o jefes de unidades o directores)

### **CULTURA ORGANIZACIONAL.**

En Antropología se tienen diferentes conceptos y definiciones de lo que representa "cultura", las diferentes escuelas y paradigmas antropológicos, asimismo han dilucidado acerca de su visión amplia o restringida, esto nos lleva a delimitar un concepto que sirva para los propósitos de esta investigación, en este sentido hemos visto por conveniente hablar de una "cultura organizacional" por el hecho mismo de que el trabajo de investigación se realiza en entidades en la cual se establecen diferentes tipos de relación social donde prima la manutención del trabajo por el mayor lapso de tiempo posible, la consolidación de las redes sociales y los imaginarios se establecerán en este sentido en torno a ello.

Asimismo hablamos de organizacional por el hecho mismo de que una entidad, empresa se halla delimitada por una forma de organización (no hablamos en ello de la estructura ideal definida por instancias superiores, sino por la construida por los propios actores sociales) para el cumplimiento de sus funciones .

En este sentido la "cultura Organizacional" en las entidades públicas se puede definir como:

*"Las formas, hábitos y valores culturales de conducta y acción, asumidos y re- definidos a partir del individuo y su relación con el campo social del y para el equipo de trabajo en el cual interactúan"*

De esta manera se puede asumir diferentes formas de conducta de los funcionarios en relación a los beneficiarios de los servicios que ofrece la entidad, para ello basaremos esta visión en lo expuesto por el Gobierno Nacional a través de una publicación (**INTEGRIDAD, CORRUPCIÓN, DEJA QUE SE CAIGA: VICEPRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA**, Comisión Nacional de Integridad; FLORES Karen (Elaboración); 1999; s.e., ) en el cual define algunas características de la cultura organizacional de las entidades públicas (solo tomaremos los significativos para nuestra investigación).

En este sentido hemos definido en dos tipos de variables: las socio-culturales y las estructural- organizacionales, para identificar la forma de conducta de los funcionarios.

**SOCIO-CULTURALES.** Delimitadas por factores culturales y la conformación de redes sociales propias de los

servidores públicos, entre las cuales se puede identificar:

**Tolerancia social frente a la corrupción.** El corrupto es aceptado socialmente, por ser el más astuto, es el evasor de impuestos, el contrabandista, el que recibe coimas, etc., (FLORES,1999;8). Asimismo, cabe recordar que dentro del mismo trabajo de campo se pudo observar una repulsa por parte de los servidores públicos a quienes realizaban esta actividad, es decir existe un doble discurso (Esta forma de actuar por parte de las personas fue tema de exposición en la XIV Reunión Anual de Etnología realizado en el Museo de Etnografía y Folklore, con el nombre DOBLE MORAL), pues al corrupto se le atribuye una serie de lisonjas y aparentemente se le respeta cuando se esta frente a él o sus amigos y por detrás se denuncia sus actividades(La corrupción no solo es un hecho que se conforma en las empresas estatales un reciente artículo, (Miguel Flores en Nueva Economía explica este hecho a partir del hecho de que las mismas empresas privadas sufren de ello).

**Lealtad Política.** Como los empleados públicos logran el cargo por militancia política, estos le deben lealtad a su partido y no al público que sirven. (ibidem,9.)

A la cual podemos agregar, fruto de nuestra investigación:

**El campo social y discursivo dual.** Como los cargos son públicos y en ocasiones los jefes superiores son de otros partidos políticos, la relación de adscripción grupal se consolida en un largo período de tiempo, a esto se debe sumar el hecho de que la estructuración de los grupos de trabajo se dan en ocasiones por factores de poder e influencia política lo cual significa una suerte de campo social en el cual el individuo (el servidor público) debe hacer uso de diversas estrategias (Entre las mas usuales no hablar mal de otros, no tomar acciones directas en ocasiones de prejuicio y repulsa, a no ser de estar con personas de entera confianza o cuando se tiene la suficiente seguridad de estar avalado por un grupo de poder (político) como tal. ) para consolidar su relación con el jefe por una parte y sus compañeros de trabajo y de partido por otra.

**Patrones de Conducta .** Al ser consideradas las entidades públicas "tierra de nadie" los patrones de conducta propios conllevan a un individualismo y politico-partidismo extremo, no se trabaja en torno al beneficio de la institución, sino al contrario las entidades son apreciadas como una forma de poder obtener dinero prestigio y poder, tiende a apreciarse una maximización de los bienes unipersonales, como se menciona: "Todo vale, menos que te pillen (descubran)" (informantes). El carácter temporal de las fuentes de trabajo exige poder obtener el máximo beneficio propio, porque posiblemente "ya no se tendrá otra oportunidad". (informantes).

Que determina ello, pues que estos factores son poderosamente influyentes en la consolidación de los equipos de trabajo de las diferentes unidades organizacionales de una entidad, representan aquellos factores que no se pueden ver pero que existen y se encuentran "ahí" y son determinantes en diferentes aspectos, rendimiento y actividades de la entidad (El hermetismo de los servidores públicos, la falta de motivación y superación en el trabajo, el no me importismo de ellos, es decir la entidad como tal no ofrece las condiciones necesarias para poder explotar al máximo las cualidades de algún determinado tipo de servidor público y al contrario fomenta las actividades de otro tipo de servidor público).

**Las Redes Sociales del Chisme .** Debido a la inseguridad existente en la misma conformación de los equipos de trabajo, se conforman redes sociales del chisme, donde fluye información -real y generalmente tergiversada- acerca de los mismos funcionarios, constituye uno de los principales elementos de información construidas por el servidor público como tal (Por ejemplo a lo largo de la investigación, una funcionaria subió de nivel salarial, la red del chisme propago inmediatamente la noticia, con versiones aumentadas de la forma como obtuvo dicho ascenso).

**ESTRUCTURAL- ORGANIZACIONAL.** Los factores determinantes de este hecho se hallan en la constitución y funcionamiento de una determinada estructura organizacional, así tenemos los siguientes elementos.

**Burocracia.** Sistema de la administración estatal demasiado grande, con procedimientos de administración y control obsoletos, que no permiten que el funcionario público sea eficiente. (ibidem; 8), la lógica de este hecho constituye en tener la mayor cantidad de puestos para la militancia de uno y otro partido lo cual contribuye a la consolidación de enormes estructuras organizacionales.

**Empleos inestables.** Los trabajos en la administración pública tienen la duración de un período gubernamental. Si se cambia esta situación se disminuye la posibilidad de que estos empleados se aprovechen del Estado (le roben) porque después le toca a otro partido y no hay otra oportunidad (ibidem,9). Aunque en el último tiempo con la capitalización de las diferentes empresas del Estado, el ente rector se vuelve cada vez más pequeño lo cual contribuye a consolidar la temática de los empleos inestables, pues como mencionan los informantes, "no existe la seguridad de que se termine la gestión".(informantes).

**Concentración del Poder.** Concentración de demasiado poder en manos de pocos funcionarios públicos que se

sienten dueños de los trámites y el tiempo que le asignan a estos. El poder de firmar o tener un sello para agilizar los trámites. (Ibidem;5). Uno de los elementos fundamentales que permiten consolidar la corrupción.

**Acceso a la información.** No existen canales de información entre jefe y empleado, muy pocas veces el jefe sabe lo que hacen sus empleados. Tampoco hay sistemas de información para el usuario y menos información de la institución pública para la sociedad (ibidem;7), Si bien resulta un riesgo homogeneizar esta situación, los principales problemas al respecto han sido detectadas a nivel de las pagadurías, cajas o tesoros de entidades (varios informes de Contraloría General de la República, explican ello).

De esta manera esos elementos son los influyentes para poder hablar de una cultura organizacional dentro de una entidad pública, tal como se describe en el siguiente gráfico.

#### CULTURA ORGANIZACIONAL (ELEMENTOS CONSTITUTIVOS) GRAFICO No. 4



Fuente: Elaborado en base a informantes e Investigación.

## **CULTURA ORGANIZACIONAL Y PRODUCTIVIDAD.**

A diferencia de algunas empresas no gubernamentales que empiezan a trazar sus objetivos con un énfasis en el factor social (" Lograr que una empresa que cultiva las virtudes de la alegría, sencillez y caridad que conforman una empresa con corazón dedicada por sus empleados y clientes "es difícil, pero es posible". (AZUELA en NUEVA ECONOMIA, 2000: 20) es decir consolidar redes sociales pero para mejorar la productividad) y cultural (El marketing a lo largo de cuatro años atrás está comenzando a explotar el factor cultural, así tenemos que COCA COLA ya no muestra a personas de rasgos caucasicoides en sus propagandas, sino a peruanos o bolivianos con rasgos mestizos, PEPSI muestra a algunos ídolos del fútbol boliviano promocionando sus productos, es decir se está comenzando a explotar el factor cultural y de adscripción étnica) del cliente, las empresas públicas y la cultura organizacional de estas empresas no tienden a fomentar ese factor de adscripción.

Debido a su naturaleza (organismos de servicio a toda la sociedad) sus fuentes de financiamiento (Tesoro General de la Nación, un presupuesto determinado) el equipo de trabajo de la entidad (servidores públicos) y su alejamiento del mercado (por ser estatal) las entidades públicas, tienen otro tipo de valores en cuanto a la denominada productividad, que difiere trascendentalmente de las empresas privadas.

Así por ejemplo tenemos - en las empresas privadas- que: "La corriente de empresas que trabajan con corazón para lograr mayores éxitos está cobrando fuerza y diversas modalidades: Coca Cola en la ciudad de El Alto construye parques en las zonas que reúnan mayor cantidad de tapa coronas () por su parte la Compañía Industrial de Tabacos está emprendiendo la construcción de la casa de la Fundación Rodolfo y Liba Kavlin para ofrecer atención a los hermanos de pequeños enfermos del Hospital de Niños () La empresa Inti Raymi creo un centro de capacitación en telares y tejidos para los comunarios de las proximidades y sus minas de Oruro. El Fondo Financiero Privado FIE, a su turno destina un monto de sus utilidades para socorrer a las personas que tienen problemas y acuden a los programas de la Tribuna Libre del Pueblo, Cristina, etc. (HUGO SILES en NUEVA ECONOMIA: 20 ).

El objetivo es claro en las empresas del sector privado, ellas viven de las ganancias que les aportan sus clientes al obtener sus productos, por lo cual la política de atención al cliente es el principal factor de productividad y de beneficios económicos.

" En el mundo empresarial la caridad significa "amar a tu prójimo como a ti mismo", es decir, ofrecer al cliente el servicio que quiere recibir sin distorsiones, engaños, pesos inferiores, tamaños inadecuados, etc. Una empresa con corazón no es aquella con dueño rico, viviendo en una mansión, saliendo de vacaciones al Caribe y teniendo a sus empleados con sueldo de hambre" (Pilar Ramírez del FIE en NUEVA ECONOMIA, Número 360: 20)

Mientras que en las entidades públicas si bien se ofrece diferentes servicios y productos, los sueldos e incentivos para los servidores públicos no se basan en esta política al cliente, sino en la ejecución de un determinado presupuesto de acuerdo a ciertas normas legales, lo cual no implica un riesgo en la productividad del contexto ni tampoco en el sueldo de los funcionarios estatales. Asimismo, las máximas autoridades ejecutivas tan solo administran los recursos del estado para consolidar bienes y servicios a la colectividad, sin existir un elemento de control (no gubernamental) que verifique la calidad, cantidad, eficacia y eficiencia de sus productos (En cierto sentido este papel ha sido asumido por los partidos de oposición, la prensa y el público en general pero las apreciaciones de estos grupos son sectarizados y no asumen una visión global del contexto, los grupos sociales definen en este sentido a los funcionarios públicos como "corruptos")

Ello constituye en un factor influyente por el cual existe una baja productividad (cuantitativa y cualitativa) en la oferta

de bienes y servicios por parte de las entidades públicas, Aunque se debe mencionar al respecto que son pocos- por no decir únicos- los casos en los cuales la máxima autoridad ejecutiva no pertenece a una determinada línea política, en ese sentido la visión de dicha autoridad puede estar supeditada a la búsqueda de un protagonismo personal o de un pequeño grupo o caso contrario consolidar estas estructuras sociales y la cultura organizacional descritas líneas arriba ( se tienen pocos casos que en la mayoría de las ocasiones han sido invitados a renunciar) .

---

## **BIBLIOGRAFIA**

BOURDIEU Pierre y WACQUANT Loic

1998 **APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGIA REFLEXIVA**, Grijalbo, México.

CONTRALORIA GENERAL DE LA REPUBLICA

1999 **INTRODUCCION A LA LEY 1178 (SAFCO)**, Mimeo, La Paz.

1996 **NORMAS BASICAS DE CONTROL INTERNO**, Mimeo, La Paz.

1999 **D.S. 23318-A (RESPONSABILIDAD POR LA FUNCION PUBLICA )**, Mimeo, La Paz.

FLORES OLMOS Miguel Angel

2001 **CUIDESE LA CORRUPCION PUEDE RONDAR SU EMPRESA**

en NUEVA ECONOMIA, N° La Paz.

GOMEZ CEJA Guillermo

1996 **PLANEACION Y ORGANIZACIÓN DE EMPRESAS**, McGraw Hill, México.

JOCILES RUBIO Maria Isabel

1996 **REDES SOCIALES**, mimeo, Universidad Técnica de Oruro.

LLANQUE FERRUFINO Ricardo Jorge

2000 **MIGRACION E IDENTIDAD, LOS BOLIVIANOS EN EL NORTE**

**ARGENTINO**, CEPA, Oruro.

2000 **LA DOBLE MORAL**, Ponencia presentada a la XIV REUNION

ANUAL DE ETNOLOGIA, MUSEF, La Paz, Agosto.

REVISTA NUEVA ECONOMIA

2000 **EMPRESAS CON CORAZON**, Número 360, La Paz.

MINISTERIO DE HACIENDA

UNIDAD DE NORMAS

1998 **NORMAS BASICAS DEL SISTEMA DE ORGANIZACIÓN ADMINISTRATIVA** , DONPA, La Paz.

VICEPRESIDENCIA DE LA REPUBLICA. COMISION NACIONAL DE INTEGRIDAD

1999 **CORRUPCION, DEJA QUE SE CAIGA**, La Paz, S.e.

# **DEL ADVENIMIENTO AL CONFÍN. PALABRAS DE ARCÁNGEL, SÍLABAS DE APOCALIPSIS: MÁSCARAS DE ANALOGÍA, DIVERGENCIA Y ESPEJEOS DE DEVOCIÓN ENTRE LA LITERATURA Y EL SANTORAL DE HORROR**

**Julio Ángel Olivares Merino**

**(Universidad de Jaén)**

## **1. Bienaventuranzas de lo sempiterno**

"Lo sagrado y consecuentemente la religión no sólo genera miedo; también lo ahuyenta"  
(Manuel Oliva "El Miedo y lo Sagrado").

"¿Sabes? En el mismo instante que se cerró la puerta detrás de mí, olvidé la calle con sus hojas caídas, sus coches y los carros de los artesanos, olvidé la rémora que me hacía gravitar hacia la disciplina y la obediencia del lugar (). Olvidé todas las realidades íntimas de esta vida. En un momento me convertí en un niño maravillado y feliz en otro mundo" (H.G. Wells "La Puerta en el Muro").

"Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas"  
(Mc 12, 29).

Lo llaman infinito y sólo nos resulta pertinente cuando lo nominamos y reactivamos resonancias de su concepto o totalidad idílica. No en vano, los pasos sesgados fugazmente en su sendero de cieno y pétalos llovidos despuntan estelas de un desconocimiento y zozobra, quizás porque en su seno de destellos albos, su recóndito terciopelo de ecos atravesados en el corazón soñador o en la retina



caduca, las palmas del desvalimiento acogen un suspiro trascendental y se tornan sensuales adivinatoras, categorizadoras de un abismo -la sospecha hermeneútica- que engendra tanto "hybris" como espanto, aquello que podría ir más allá de lo puramente real para connotar, gran angular e introspección tabuladora mediante, lo que, según Guillaume Apollinaire, está por encima de la realidad inmediata legible, en levitación mística, el "gag" convulso, el paraíso perdido del alma, la falacia patética de Algernon Blackwood [1], contrario al realismo a ultranza de escritores canónicos como Thomas Hardy, George Eliot, Jane Austen o Gustave Flaubert. Es entonces cuando la angustia de lo escribible se convierte en pilar ontológico y asalto a la perfección.

El infinito. Ha sido siempre un poro de escama que hemos deseado acunar en nuestro soslayo, como referente de atemporalidad y adimensionalidad, venidero espejo de triunfos en las discordias o germen postrero de cese en las penurias, emplazamiento en la ensenada del porvenir, escanciador completivo de esperanza y relativo alivio a lo solícito de nuestros ruegos encarecidos, luz de tutela ejemplar comprometida con una interpretación panorámica o atalaya estructural de nuestra existencia contingente, de nuestra naturaleza -pulsión narcisista del "ello", figuración más allá de la superestructura referencial, en avidez de ruptura de lo liminal, el constreñimiento del "super ego", el despotismo del Estado platónico, para dar voz a aquello que la realidad acalla.

Cabe decir que, en nuestro afán sincrónico de modelar vívidamente semblantes ayéreos, en nuestro anhelo de destilar los sigilos del mañana, creamos o hallamos umbrales de la mundanidad, apoyaturas de ficción -"textos de exhibición", según Pratt (1977: 173)- naturalistas, realistas, fantásticos o experimentales, cruce de sendas donde confluyen seminales caligrafías del delirio instantáneo o la contemplación de lo trascendente, falibles en esencia, como interpretaciones a partir de contemplaciones preexistentes, y, por ello, proclives a ser refutadas por otras angulaciones o concretizaciones igualmente fenoménicas y relacionales (Ingarden, 1973: 332). Y es que al aprender a vislumbrar conjeturalmente la senda de parábolas inimaginadas -hasta cierto punto ex nihilo-, al horadar la herida del calvario, cuando nacemos con la avidez perspicaz de novelar lo sintomático de nuestro presente -la descendencia de incertidumbre-, lo acaudalado en genealogías de pasado, para palpar los cabos de la sinuosa duna de existencia, prendemos la estela de esos intervalos de precuela y secuela que constituyen el infinito, lo etéreo y abisal, trazando delimitaciones de miniatura, mundos posibles (Leibniz, 1984), bosquejando -más allá de lo lúdico, en pretensión aleccionadora, predicadora, tolerable- un suspiro de intimidad, una enramada cognoscitiva de lo inaprehensible, en prometeico ensueño que pretende una nueva inteligibilidad, si bien nos inyecta demudas de obnubilado temor.

## 2. El bosque de los tiempos. Sobre evangelios, símbolos y tradiciones

Dicen que las leyendas se urden con guedejas mudadas del destino, cuando, acallado, éste se tiende a la vera de los soles de confín para mudar la expresión del gozo diurno tras haber susurrado en rumores a la luna, preluando el retorno de las arcas inmensas, los diluvios y el sepultar de acantilados bajo las tornas de lava.

De entre las tradiciones lapidarias, orales o escritas -lo familiar trascendental-, las del espanto vienen a hermanar luz y sombras en un trance de escalofrío que amalgama en sus haces referenciales sonos de vida y

muerte, razón y fascinación, espasmos de individualidad y contexto; alba y véspero, amor y tenebrismo; lo analéptico y lo proléptico, savia de intrepidez y sangre en degradados de enajenación o ausencia sepia. A la luz de una vela derrotada, como signase Ambrose Bierce, en titilar de ausencias, sobre un lecho de vacío, mimbres de somnolencia y sopor céreo, los arcángeles del horror horadan con sus estiletos certeros texturas vanas de un manuscrito, las legan a las garras de una paloma de alas querubíneas y llaman al umbral del sueño para que cada devoto aúne el suspiro procesional, para que en vaivén, a través de los entresijos del sendero, acudan al encuentro de los cuentos del plenilunio en la estepa de los aullidos. Allí, sobre el altar del desconsuelo, el alquimista del espanto, bello sobre vidrios resquebrajados y estanques de relámpago cautivo, el orador de susurro acompasado, aguarda, adormeciendo sobre sus palmas las estampas de cada odisea de pavor y hálito tanático. Su báculo hurga en las heridas del destino mientras la leyenda supura potencialmente cierta, desgarrada su tonalidad sobre el común cielo de la madrugada eterna, bajo cuyo fulgor selénico y mesiánico silencio, ese cronista de las brumas traza, para deleite de los sectarios y valiéndose de su autoridad retórica, nuevas aristas de mundo, nuevas constelaciones de existencia.

Los iniciados, lectores en cuya sentenciada avidez se teje la apacibilidad dispuesta a dormir en desasosiego, acuden a libar de la sombra musitada, destronados de sus circunstancias, concupiscentes, condescendientes -en ratificación del acto narrativo ilocucionario y perlocucionario- para con el demiurgo que predica y dispone el desmoronar de los horizontes frente a sus tremolantes, si bien querentes, miradas de privilegiados. He aquí que el trayecto de los feligreses, enajenados al instante por la sanguina de líneas, por la promiscuidad arrojada de sus yemas y la gravidez lóbrega y onerosa del tacto fabulador que pervierte el sentido común, se asemeja al solemne vagar, placentero diríamos, somnoliento y vahído tropel, que emprenden los creyentes -comunidad interpretativa agrupada en torno a una visión o unos patrones de habitualización cognoscitiva, de reconocimiento y experimentación o contemplación [2] -, como periplo y ribeteo de fuga, peregrinación en pos de la comisura de muros sacros, ante cuyos vacíos, las cavidades de hornacina, se gestan soslayos al infinito, aspiraciones de salvación que, abusivas, discriminan al individuo, lo inferiorizan [3], demarcando su papel subyugado, expuesto, necesitado y dependiente (Riechmann, 1998: 12). Ambos se nos antojan desplazamientos mediáticos, proxémica y onirismos expiatorios nacidos de cuitas de fatalismo, coreografías ceremoniosas a merced de un "gurú" estratega y pergeñador.



Como nichos de queda fascinación, estela de arcángeles, vírgenes y espectros de hagiografías desterradas más allá de los templos de interioridad, esas cuencas de umbral pendido de las alturas nos superan en su levitar descentralizador de nuestra disposición. Las hornacinas nos engastan a una vacilación abisal, disipando perímetros a su antojo, rara vez tendidas a la altura de la mirada, soslayadas, por tanto -sólo si se las busca- en contrapicado que fundamenta automatizada la indefensión y la parálisis trágica del neófito ante el poder grandioso, inmanente, desconocido, el "numen" al que hace referencia Rudolf Otto (1928: 12-24; 26), ese locus cuya leyenda reza "mysterium tremendum fascinans et augustum". Son, así, símiles, aunque en espera y aguardar más solemne, del cubil del literato del espanto, el as de colmillos que guarda en su hábito, ora trasuntos de la "negra" tradición anglosajona (Llopis, 1974: 45), vórtices de goticismo en demuda de soterrados romances y truculentas tramas agitadas por Walpole, Lewis, Maturin o Radcliffe al son de doseles en la tormenta, ora brumas germánicas de poética macabra, la dorada melancolía en caróntidas de Tieck, Chamiso o los hombres de arena de Hoffmann, ya sustratos populares de reviniente y mascarada oriental, la gélida cuentología rusa de Gogol y Tolstoy, o las cenefas sombrías de garbo místico en pluma de franceses eméritos como Nodier, Balzac, Gautier, Merimée y la endémica tabulación de Maupassant.

El cronista del horror delimita un portón tan angosto como disfrutal -el que nos dibuja con su marco desnudo la escocesa Margaret Oliphant en "La Puerta Abierta"-, ofrecido a una élite de universalidad, cultivado su afán en la intencionada incursión de los intrépidos que se aventuran a sus celdas de cataclismo y fundido en negro, ese desembrague pretencioso que plantea la paradoja del horror a la que se refería John y Anna Laetitia Aikin en "On the Pleasure Derived From Objects of Terror" (1773: 119-137), un masoquismo derivado de lo convulso y violentador citado también por Hume en "On Tragedy" (1965: 29). El bardo del terror se prodiga en visitaciones de polen desangrado a las mentes receptivas, suspirando por atraer el compás de sus pálpitos y esbozar gradualmente la arcada de displicencia que socava en la nada y acuna el icono rebasador del escalofrío

vivencial, por liberar de taras atávicas, enfrentarnos a ellas, a su factibilidad, e iniciarnos en la habilitación ceremoniosa.

Análogamente, quienes acuden al confín de las hornacinas se embebecen de misticismo y se abandonan a la avidez de ver más allá, captar lo sublime [4], esa terrible belleza desubicadora, vigorizante a la vez, bautizada en la retina ensayística de Edmund Burke. Una sensación de susurro emanado de la imagen crucificada al silencio y al degradado de estaciones suele cautivar el instante, materializando la presunción de compañía, mientras en tal regazo de intimidad los oradores consuelan el desvarío de su conciencia, doman el hórrido espectro de su vacío interior y transparentan la textura de fondo en el particular cielo de la efigie presa. Opaco vislumbrar de antaño y parpadeo agónico del mañana, velo o hado de tapiz flagelado que pende de las estrías bordadas al sueño hogareño y se abisma como único ventanal rehabilitador, empotrada panorámica de afrenta a la discordia de las pesadillas, la hornacina aguarda inesperada en el perecedero meandro de un callejón o la mustia empalizada escuerza de un muro ancestral de ermita secreta con accesos en arco ojival -enclavada entre encinas próximas a caseríos o templos de enterramientos-, cruel serenidad de un paraíso que clama por los nuevos discípulos y libera, de entre los arrecifes del ayer y los baúles del recuerdo, un sereno fantasmal, prendido a sus llaves de madera, celoso de los espectros que todo lo abren, todo lo entornan, ése que guía a los devotos en su Vía Crucis o "Santa Compañía", como cicerone de la veneración.

Del mismo modo, el lector, avivada la llama de la hoguera que testimonia encuentros con el autor, silabeador de leyenda, se deja custodiar por el batir de espanto, y conviviendo en estatismo fascinado frente al crepitar de la anunciación flameante y sus estertores de sonambulismo, sigue al narrador o autor implícito, paso a paso, en su trayecto más allá del esmaltado convencionalismo, a otra vaguada, a otro vacío, en el que se entronizan cromatismos hemáticos y sombríos de agresión desposeedora.

Tanto la hornacina como el elenco de criptogramas ténebres, embelesamientos de apacibilidad, simulan vericuetos de la calma y se acunan en la memoria del espíritu subversivo para abrir los ventanales a un consuelo fascinado, embebecido en lo ignoto, siendo briznas de opio, enajenaciones del subconsciente, irascible arrebatado de templanza en el boato céreo de los muros o delectación alerta de escalofríos en el retrato de líneas decadentes, entre aureolas de semblantes que lloran el desespero. En cada promesa, nuestros ojos valedores: ellos contemplan para entonar y mostrar la fragilidad del yo, de resolución carente, descompuesto en el marmágnum de ira, codicia, odio, temor u orgullo.

## 2.1. El icono. Espectros coronarios del mármol

Ante el pétalo socavado en la sombra, ante la imagen diagramática, sobrevienen los instantes de plegaria, repentino reconocimiento o gradual desvelar de expresión, entrega al regazo, condescender para con las corrientes que ondean abismar del morador de hornacina. Es un trance de ahondada prez en musito (tras la causación del terror por parte de la instancia inefable), esa adoración o colaboración sobredeterminada de expansión semiótica que yo llamo SUCCUBO SUBITTO, gradación enajenada, in crescendo redundante (basculando entre el miedo, la angustia, la ansiedad y la incertidumbre), desde la postración en ofrenda [5] -ceremonias iniciáticas de máscaras, disfraces, e incluso torturas o sacrificios, elipsis de personalidad en los devotos, desnaturalización y sublimación de la fealdad de referentes míticos, en especial en las culturas arcaicas- hasta la solicitud más ecuánime, más intimista, del gnóstico timorato -un intento de incorporar lo periférico- que halla plumas de esplendor en los élitros escarchados de su sumisión [6]. Esta última implica una serie de deberes, a decir, la fe, validador de conocimiento; la esperanza, que nos permite trascender el infinito de incertidumbre; la devoción a Dios o intermediarios como los ángeles o la Virgen; la oración, esa "elevación de la mente y el corazón a Dios para alabarle y pedirle lo que conviene a nuestra eterna salvación" (Santo Tomás de Aquino, In Lib. 3 Sent. d.7 a. 2. q. 3); la veneración de las imágenes sagradas, el sacrificio, así como promesas y votos. De este modo, en su estadio concluyente, el amor, macroefecto deseado, suplanta al recelo -en retroalimentación aparente-, sin llegar a la interpelación plena a la que alude Althusser a pesar de la minimización de la distancia entre el focalizador y lo focalizado, reminiscente de esa identificación que es uno de los modos afectivos más transitados de instalación literaria [7].



Titular de cirios y el claroscuro como mareas etéreas, dinamismo del desasosiego como preludio de una aparición fantasmal. El icono -material, si bien estático, aunque connota posos de pre y postdiscursividad en su fuerza kinésica- anida tras la cristalinidad infranqueable o la desnudez de esa nada que se hila en jirones de cautela; su mirada, la del analogon [8], fija, al acecho; sitiado en la cara oculta del cientifismo y el costumbrismo, ataviado de albura, la silueta erigida en claroscuros caligaristas, santo, virgen o cristo, deja entrever una sombra a sus espaldas, la proyección en un infinito de horror. Así, la hornacina torna pescante de amenaza, nicho de encantamiento -receptáculo del horror cósmico (profunda sensación de terror que nos atenaza al bordear la dimensión de lo desconocido [9]), ambivalente por cuanto es rayana en el espanto y en la febril fascinación. El icono nos contempla y medita, como el agresor oculto entre las sedas del suspense, impregnadas sus yemas de ademán victimizador -ambos como acepciones del subconsciente individual, metáforas y heraldos obsesivos, mitos personales, a los que se refiere Freud, o colectivo, tal y como dicta la actualización psicoanalítica de Jung.

La deformidad -denotadora de perversidad- caracteriza a la contrafigura profana del horror, sombra que se tematiza, se topicaliza, frente a la minimización del autor, en la hornacina textual. Criatura anómala, desviación de la norma y la convención -obstruida, por tanto, su percepción como en la contemplación vivificadora de sargazos pictóricos o esculturales diáfananamente fronterizos-, el antagonista es dinámica -por lo temporal del discurso- y fugaz clausura de lo indómito -inmaterial a la postre, sólo como enunciación inscrita en ese anaquel del emplazamiento de ficción que es el texto-, lo que nos sobrepasa y nos inunda, en ocasiones artificiosamente ataviado o esbozado -evocado, más bien- en la opacidad y la velada e inasible esencia de su irrupción -significante discontinuo, rema irrepresentable en suma-, por su máscara de falso héroe (simbolismo elevado y opresivo, maldad integral sustanciada por una distancia focal de extrañamiento), de mesmérica mirada -parálisis ante lo ignominioso-, en promesa de gloria caduca y condenación perenne [10]. En el caso de la hornacina, el acunado es héroe y beldad suprema, semejante al hombre, al devoto, o a la inversa, por preservar designios dogmáticos y causalidad de creación, el hombre como anagrama imperfecto de aquél, esa estampa de virtudes ejemplares a seguir (matizadas a veces en expresiones martiriales, fáticas, de estoicismo acrendrado), eslabón materializado de la santificación en potencia para el observador -ocasionalmente laureado paratextualmente por pequeños querubines o custodiado por alas de arcángel aguerrido e intrépido. Su mirada de parábola conativa o en trance extático lo presenta como mensajero de lo allende, aquello a lo que es fiel en constancia, aparentemente mimético, inmediato, si bien en él, como en el texto narrativo del horror, quedan inscritas trazas de mediatez o diégesis ideológica.

Siendo así, la vigilia totémica que acuna a ambos -se magnifica la vivencia del receptor a través de las modalizaciones místicas, líricas o de desasosiego- nos sentencia a dos maneras de fascinación. La efigie de la hornacina (cuyo entorno susurra en boato sigiloso, cuando no distorsionado en plasmaciones expresionistas por la autoconcienciación de nuestra esencia de subalternos, a los espacios de macabra ornamentalidad) es contemplada por los ojos del alma; el opresor del miedo, sin embargo, yace en la retina del corazón que distancia los pálpitos al recordar o considerar la súbita aparición de la amenaza desacralizada y el ocaso inminente. Una oración hace que ambas entidades se repelan y en tiempos de fin de siglo o milenio, cuando se reflota el sentimiento de lo religioso en epiméleia vigorizante, cabalgan a un impás escampado para perpetuar la contienda y llenar nuestros espacios desencantados.

## 2.2. Ciela y Horria. El mundo que desbordó la bola de cristal

En el vacío, en el aislamiento, palpita la ofrenda de recompensa o la dimensión del espanto, ambas bordeando la muerte, trascendiéndola o recreándose en ella. Aquella, Ciela, la cuenca del vislumbrar de credo, promete un trascender, un medrar en ascenso gradual -"raccord" de continuidad dramática- y volatilización, una reencarnación espiritual desde la humilde horizontalidad del mortal, cumplidas las condiciones o silabeos de mandamiento y exorcizado el pecado, generándose, así, un ecosistema cuya representación aparece cual captación parcial de la gloria aún por disfrutar, una vez superado el impás sacrificial del "valle de lágrimas"; la otra, Horria, el enrarecido óleo del pavor, dilucida una recompensa de quietud tras la erradicación del escalofrío o adefesios del calvario y actúa como espejo de esperpentos, mundo de sargazos, ofrecido de forma instantánea en aras de instaurar un sufrimiento explícito de desequilibrio, un descenso a los infiernos para la ulterior reintegración definitiva de la serenidad, tras la confirmación del ser, el contexto y el orden pertinente, todos ellos fragmentados, cuestionados, en la prima contemplación desasosegante del agente de horror.

Ambos mundos, que, en definitiva, y a pesar de su aparente violentación de los designios naturales, no pertenecen a polos opuestos del maniqueísmo sino que sustentan el logocentrismo, automatizan nuestra percepción del Bien y fundamentan, mediante sus "myse en abyme" o acotaciones de vida, el status quo, se enfrentan a la calamidad de las sombras, a los dioses de la tempestad, y pretenden consagrar la comunión de purga como formas de temor que, lejos de fomentar el deseo de huida o la inacción, llevan a superar con valentía el impás crítico y, según Plotino (véase García Bazán, 1981), proveen de la temeridad necesaria -no trascendiendo los designios del credo que impone- para destruir la fuente de amenaza, retando y ensañándose contra el demonio de la frustración -placentero domar de lo ilegible e inaudito, lo impredecible, en el texto de horror-, al que instan a claudicar.

La hornacina y sus encantos invitan a la mortificación en vida por trascender la muerte, evitar la condena y alentar el abocarse a una eternidad en paz, como propuesta de perfección espiritual; en el caso de la literatura de horror, la tortura existencial desemboca en el preservar de la vida -amparo físico que puede conllevar la santificación del alma como condición sine qua non-- en aras de postergar la muerte, desterrar a sus emisarios y evitar el cataclismo, ese proselitismo fatídico, ese ateísmo, agnosticismo e idolatría sacrílega que pretende "el ogro", como alegoría de la condenación o irrendición eterna -odio satánico, acidia, incredulidad desesperante a espaldas de la Bondad y Misericordia Suprema.

En una y otra ceremonia de trepanación centrípeta y centrífuga hallamos un eco persistente de metafísica, un enervante sentido que ahonda en el magma dogmático, en el arte de hacer creer -perlocución, demagógica en mayor o menor medida-, persuadir acerca de la existencia de lo que, en principio, no es realidad palpable sino pensamiento de factible presencia o emersión, arraigada y fundamentada pasionalmente su hipótesis.

### 3. Dejad que sus ecos se aproximen a mí...Conclusiones

La hornacina quiere abanderar la realidad legada por la palabra escrita y los fundamentos enraizados en la tradición. Peculiar aliado de la razón y la lógica de siglos, ese extraño estrato de alusión sobrenatural convive entre los iconos familiarizados en un sistema de valores cotidianos de lógica materialista, aprehendidos con el afán tangible de lo sensible y lo empírico, e hipnotiza al iconólatra que cree a ciegas. Es reificación de un apóstrofe espiritual y una epanalepsis diaria más que común al hombre, ávido de un regazo supraterráneo y autosuficiente de Providencia, un hombre que, en la mirada trascendente de la efigie de hornacina, musita, reminiscente, hechos históricos, y en ellos espejea el irrumpir privilegiado del Mesías o sus acólitos, el suceder de las parábolas, la muerte como salvación, la purga de los impíos, los milagros y un desenlace tendido a nuestros pies, aún no consumado, por lo que se nos involucra más allá de la contemplación alienadora del instante, un vislumbrar del que ya no somos liberados toda vez que tornamos eslabón de tal historia, la nuestra a la luz de la identificación plena.

El secreto y la fuerza del relato de terror, en trance análogo, supura en el instaurar de un estado de sitio en el que se inquieta y se sugiere, al tiempo que, por medio de la alienación mesmérica, se afirma a media voz. Referente alternativo de un espanto liberado, derivado el poso o decorum de suspense (estudiada elección de frases o silencios, rezos o intensa meditación, estilizada dilación de lo expreso en lo sugerido) de la novela policíaca y la impronta irreal de la literatura fantástica, la esencia del pavor tornado arte se presenta como antagonista de la razón, en ocasiones ni siquiera aliada a ésta en los pilares de conclusión o desenlace de la trama, cuando en la burbuja de ficción se concibe -anticlímax mediante- la preeminencia del monstruo opresor, que no su destrucción.

La disparidad de voces de la crónica o el evangelio del horror -filón de epítomes perturbadores- entona según una alternativa cuádruple, dependiendo de la naturaleza del victimario, la fechoría, la víctima y sus circunstancias, fluctuando entre lo irreal, lo increíble y lo innegable -lo "maravilloso", diría Todorov-, como

textura no instaurada y no dogmática a diferencia del referente de fe. Nos hacemos eco, en nuestro desglose, de la distinción entre el horror ante lo explícito y el terror ante lo presentido (junto a la consecuente pergeñación y superposición de niveles de ficcionalidad [11]),



ambas, privaciones acongojantes:

\* Horror natural. "Palimpsesto" de pavor real, latente, que contempla la combinación de un victimario o agente de terror cotidiano, denotador de la condición escindida del hombre Cloco, sádico o análogo-, por ende enmarcada dentro de los límites de la credibilidad sin ruptura traumática del marco. Se opera una fechoría previsible, más que probable, en un emplazamiento de costumbrismo urbano o rural y una galería de víctimas mundanas. La agresión se presenta como trauma o frívola estadística. A esta modalidad pertenecen también los manuscritos alusivos a hórridos cataclismos, plagas, enfermedades u otras formas de realismo crudo. En ocasiones, tales brotes de disfunción real o catastrofismo se enmascaran en un molde divino -piénsese en las "furias infernales", los "daimones" vengativos que emergen de la densa dialéctica y trágica expiación de la Orestíada de Esquilo, entre las que son notorias la cruel Até o las "Erinnias", lascivos protovampiros- o sobrenatural -pensemos en el magma del escalofrío de Arthur Machen- que, ulteriormente, en actualización del desenlace, podría encontrar una explicación racional, como emersiones de lo reprimido o lo siniestro, o, por el contrario, permanecer en su halo de pseudoagencialidad como males cósmicos (el Caos reintegrado), castigos a transgresiones del poder absoluto por parte del hombre.

\* Terror potencial o "ex hypothesi". Dilata la contingencia en ese (tr)avieso "juego de la meditación" al que se refería Peirce -"¿qué pasaría si?"-, amalgamando la irrupción de un antagonista encarnado en un elemento de cotidianidad, súbitamente metamorfoseado o permutado en agresor -alteración o desfamiliarización inesperada, atonal, transgresión kafkiana, de los parámetros de la realidad que delata lo fantástico, engendro de disfunción irracional, vesania faústica o "macbethiana". En estas apologías del fantástico visionario (Calvino, 1987) se da una fechoría irreal, improbable y, por lo general, endémica (como culpa retornada desde fuera tras haber sido "extrinsecada") [12], que acaece en un medio real, entre existentes factibles y costumbres rutinarias. Tiene por víctima a entes de nuestro día a día y plantea el cuestionamiento de la cotidianidad que se fragmenta, quizás minada por la interiorización lastrada y distorsionada, fabulación solipsista y errática de un espíritu en pena, la obsesión en dédalos herméticos de la conciencia, el fantasma del envés. En conclusión, la certidumbre del sentido común aparece violentada y subvertida [13] por un suceso real o ilusorio [14], delimitándose la serpenteante invitación de una "escalera celeste" anclada en la vida por la que se asciende a regiones superiores, como asertaba Hoffmann, concepción ésta que sentaría las bases de extrañamiento del realismo mágico del siglo XX.

\* Terror irreal: Imaginería o fantasmagoría de distanciamiento espacial y temporal, transgresión ontológica -difícilmente se consigue la identificación absoluta del lector con lo narrado, sólo una suspensión del juicio y una vivencia a modo de experiencia- en la que la acción irreal acaece conjugando elementos inexistentes, en un marco inverosímil -aquí se solapa con géneros afines como la literatura maravillosa o la de ciencia ficción-, distante -exótico si se quiere [15] - con reglas, fundamentos e incluso nomenclatura significante propios, como auténtica literatura sobrenatural sobre materialización y esfera de acción de antagonistas o monstruos quiméricos, generalmente inexplicados. Éstos se nos "muestran" como constructos de la imaginación nacidos de delirios imposibles, metamorfosis, dislocación radical para lo que se requiere un nuevo consenso pragmático -la aludida suspensión de la incredulidad-, una alteración o reescritura de la competencia enciclopédica y los códigos significativos que ampliaría, mediante la hipercodificación (Eco, 1977: 232 y ss.), el horizonte de expectativas como medio de ubicación heurística en el texto.

\* Terror híbrido, impregnado de esencia mítica a la que tanto adeuda la literatura sobrenatural. La acción es improbable, el antagonista o victimario también, como ser de otra dimensión (alejado, por tanto, espacial y temporalmente), pero súbitamente venido a nuestras circunstancias como usurpador de la calma, bien alegoría de algún mal cotidiano (aflorado y extrapolado ectoplásmicamente desde dentro tras haber sido incubado en

represión de lo intrínseco o prístino) y, producto, por tanto, de una metamorfosis metafórica, bien aparición idiosincrática llegada de más allá de los límites de nuestra comprensión, preservando siempre su esencia sobrenatural.



Reseñemos, por último, que las dos formas de contemplación, sumisión y enajenación cotejadas en estas líneas, entre la mano santificada de la efigie en invitación y el susurro desde las sombras del terror literario, podemos situar un puente común que deletrean los mandamientos de espanto y terror cósmico de Howard Phillips Lovecraft, timorato de leyendas del ayer, en revitalización de evangelios ancestrales que aterran -demonologías como los mitos de Cthulhu, análogas a la del Gran Dios Pan, del citado Machen-, esa incertidumbre del mañana nacida del flujo constante de un pasado no muerto, una inercia regresiva que desestabiliza el presente.

Convengamos en ello. El espesor del trueno -cual resquebrajar del Olimpo-, ése que preludia el advenimiento de la monstruosidad, se asemeja al eco insalubre y vano del cirio que gotea, gime en dunas circundantes y custodia la proximidad del santo o la virgen recluida, el semblante endiosado. Si la tempestuosa inversión de los pasajes de horror jamás llega a traspasar los límites de ficción -como imaginario autotélico no judicativo, de referencialidad per se, hasta cierto punto congruente [16], hasta cierto punto entroncada con la articulación del mundo objetivo, sin sometimiento a la prueba de la verdad (Frege, 1984: 59) [17] - y nunca resquebraja la burbuja de contemplación, por muy relevante o notoria que sea su indagación ténebre, los mandamientos y responsos de bendición de la imagen silente en la hornacina -como verdad y juicio que pretenden ser- sí apadrinan el presente y atavían doctrinal y parenéticamente el porvenir.

Sea como fuere, en el despertar de las contemplaciones, queda un manuscrito manoseado, un jirón de vidrio y el hialino recuerdo de una efigie que ha dejado de musitar, el despuntar de una refulgencia en el confín de la penumbra, el alba y su tropel, el sumergirse en la cotidianidad de nuevo. A espaldas de la hornacina, los senderos de la salvación quedan como filamentos que acarician solícitamente los halos, vestigios y visillos de nuestro destino mientras, como agujeros negros o abismos, los trances del espanto quedan bordados sobre el pentagrama de nuestras circunstancias, como silabeada nana de desconsuelo que previene y mortifica, ahora capítulo cerrado, aun latente.

Y es entonces cuando, en algún lugar, en nuestra intimidad, tañen las campanas de la catarsis anhelada, según nos diría algún crítico a la vieja usanza: "recordad propósitos de enmienda y cumplir la penitencia".

### NOTAS:

1.- En estos encuentros con lo primigenio y lo supraindividual (de lo que también son modalización los condicionantes psicológicos y sociológicos de la producción), la naturaleza habla a través del hombre, de ese creador que, en opinión de T.S. Eliot, renuncia a su identidad y renace en la tierra baldía, emerge del caos polifónico y objetivo, instaurándose como individuo gracias a la autocensura.

2.- Piénsese, ora en los aparatos preceptivos de establecimiento o uniformización literaria de valores y exclusiones canónicas, ora en el testimonio orientador de órdenes religiosas contemplativas como los cartujos, los trapenses, las carmelitas o los benedictinos.

3.- Por la adoración, expresada mediante actos de apóstrofe verbal o no verbal tales como la genuflexión, la elevación de manos o la inclinación, además de la oración, reconocemos la grandeza de Dios y asumimos nuestra nimiez, así como el sometimiento de nuestra voluntad a la Suya. Si se ofrece a Dios, este culto se

denomina "latria", mientras que profesada a los santos y a los ángeles, la adoración se denomina "dulía", siendo la "hiperdulía" aquella veneración que se rinde a la Virgen María.

4.- Según Longino y Platón, esa sustancialidad apéndice del infinito -concepción revisitada posteriormente por los románticos al sustanciar el "genio creativo" y su epifánica entrega a las ninfas de inspiración- posee al autor en el arrebatado de la "inventio". En opinión de Bacon, las trazas de este éxtasis son racionalizadas, personalizadas -como objetivación del ego- según los propósitos y la volición del creador en satisfacción de deseos primos, principio de factibilidad inconsciente del sueño diurno y aliviador o distensión de la neurosis que vendría a fundamentar la teoría psicoanalítica.

5.- Nos referimos a los llamados ritos "apotropaicos", reacción instintiva de defensa por parte del sujeto, elección adaptativa (Mithen, 1999: 197) mediante la que se pretende librar a la comunidad de la amenaza del poder maléfico y la sórdida predestinación, satisfaciendo de forma factible o simplemente en proyección esperanzada (Spiro, 1996: 106-116) las necesidades humanas. Estas últimas pueden ser, bien sustantivas, de suerte material, relativa al devenir de los acontecimientos, el apropiado equilibrio existencial de subsistencia (Le Doux, 1996: 197 y ss.), el que priva de enfermedades, carencias o amenazas sociales, bien expresivas (acción lenitiva en aplacamiento de temores psicológicos y purga de proclividades mórbidas en el hombre).

A todas luces, esta acepción "expectante", rayana en lo supersticioso, no comulgaría con el amor puro y desinteresado, la complacencia, por la que, utópicamente, el alma ama a Dios, sin esperar beneficio alguno, sólo con el deseo de agradarlo, tal y como inspiradamente versificó Santa Teresa:

No me mueve, mi Dios, para Quererte  
El Cielo que me tienes prometido,  
Ni me mueve el Infierno, tan temido  
Para dejar por eso de ofenderte.  
Tú me mueves, Señor, muéveme el  
Verte  
Clavado en una Cruz y escarnecido  
Muéveme el ver tu cuerpo tan herido  
Muéveme tus afrentas y tu muerte.

Sea como fuere, ante la imagen sacrificial -prueba fehaciente de que "Él nos amó primero" (1 Jn 4, 19)-, cabe sin duda otra respuesta diferente a la entrega a la infinita Bondad y el Sacrificio de Dios (ese amor desmedido que proclama San Bernardo en Del Amore de Dios I, 1: PL 182, 974), la del recelo y el horror ante un cuerpo lacerado, ante aquello que podría sucedernos.

6.- No es menos cierto, como apunta Francisco García Bazán (1999), que la religión, auténtica patología connatural, pone límites a la razón, constriñe la evolución del hombre y sus devaneos de autonomía e individualismo, "religándolo" al demiurgo, a principios no inmanentes sino legitimados sólo porque se nos transmiten ya usados y valorados, esclavizándonos a unos temores sin fundamento. Es por ello que, según el teórico, se debería fomentar una labor horadora de las estructuras impositivas de la religión, para mitigar la abstracción formal de su propuesta purgadora, restituir la multivocidad, minar la monoglosia, presentarnos su invalidez discursiva, relacional, y desvincularnos de tal código de ágnoia (ignorancia), phóbos (terror) y ekléxis (estupor), como gestadora que es de segregación y hostilidad entre pueblos.

No es menos cierto, de todas formas, que, por lo que respecta a la religión cristiana, el Concilio Vaticano II (Dignitatis Humanae, 2) promulgó que en su búsqueda de la verdad, su conocimiento y su práctica, el hombre no debe ser obligado a actuar contra su conciencia, ni tampoco se le ha de impedir que se comporte conforme a ella.

7.- En el caso del género de terror, exteriorización de tensiones subyacentes, se da una rara y mórbida afinidad con el antagonista o, más comúnmente, la proyección de los deseos del lector sobre el héroe. (Castilla del Pino, 1984: 310)

8.- A pesar de que el mandamiento divino reza: "no te harás escultura ni imagen alguna, ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra" (Ex 20, 4), ya en el Antiguo Testamento se legitima la imagen -símbolos, que no iconos, como el arca de la Alianza, la serpiente de bronce o los querubines- como encarnación del Verbo y umbral de salvación. En este sentido es significativo reseñar la postura de San Basilio Magno, quien afirma que "el horror tributado a la imagen se dirige al modelo original" (Liber de Spiritu Santo , 18, 45, pp. 32, 149), siendo, así, un modo de elevar la mente y el corazón al referente de ese constructo de yeso, mármol, madera, cemento u otros.

9.- Lovecraft, 1973: 14-16.

10.- A él también se le puede rendir culto mediante esa empatía con el maligno que se conoce como "sympathy for the Devil".

11.- En sofisticación, éstos se multiplican, a veces, hasta una inagotable profundidad referencial y

distanciadora del contexto y cotexto real, según las derivas expresivas no sólo del narrador o narradores (alternancia paratáctica de voces en el nivel primo o diegético, sin obviar la ideación dialógica del autor empírico), sino de los propios personajes que, en cesión de la palabra, desvelan sus propias formas de conocimiento hipodiegético o status cualificador, grados de ficcionalidad símiles o en conflicto (paratácticos, coexistentes en un mismo nivel, o hipotácticos, guardando la jerarquía, y la lógica de fiabilidad por ende, en la que se encadenan o se insertan). No cabe la menor duda de que cuando la instancia del narrador y el protagonista coinciden, la sensación de veracidad es mayor por cuanto el lector se ve impelido a creer a quien experimentó los acontecimientos y los cuenta. Sea como fuere, también esta modalidad autodiegética, por sus excesos o defectos, paralepsis y paralipsis, presenta vestigios que nos llevan a desconfiar de la visión del narrador como una angulación distorsionada o demasiado aperceptiva, focalización insuflada de parcialidad y comprometida obnubiladamente con sus propósitos.

12.- Son ejemplos manidos el "muerto viviente", que resucita y abandera la alteridad recriminable, contranatura, o el vampiro, de pseudovida y sevicias ambivalentes (entre lo repulsivo y la resonancia erógena de su victimización), además de instancias incorpóreas como el espectro, actante epicéntrico en la "ghost story", subgénero victoriano de refinado humor, no por ello menos terrible -arte en la génesis de Le Fanu y la maduración de M.R. James-, generalmente anclado a un sobresalto final, tras la metódica sucesión de microefectos en pos de ese "efecto único" al que aludía Edgar Allan Poe.

13.- Una fisura o sutura de disfunción -en el mejor de los casos provisional o transitoria hasta que se da la reintegración- en la trama de la realidad, según formula P.G. Castex (1987) a partir de la sustanciación de la fenomenología anormal de los cuentos fantásticos a la que alude, a su vez, Ana María Barrenechea (1978: 90).

14.- La ambigüedad puede evitar la certificación consistente de la deriva, materializándola sólo como virtualidad potencial.

15.- Mundos diegéticos, ficticios o imaginarios (Schmidt, 1976: 206), creados a partir del real por medio de la adición, sustracción o sustitución.

16.- Jeanne Martinet (1975) sostiene que la literatura es un modo de representación icónica que opera no por semejanza sino por analogía con la realidad.

17.- Como señalase Sidney, el autor nada afirma y, por ende, no miente. La ficción es un constructo de pseudo-asepciones (Richards, 1970), modos virtuales o emersiones contrafactuales (Van Dijk, 1972: 152), objetos ficticios, cuasi-juicios, puramente intencionales, sin necesaria designata real (Ingarden, 1973: 104). Para Martínez Bonati (1972: 133), quien pone su grano de arena en esta discusión óntica, la sustancialidad de la ficción es un constructo de "pseudo-frases", juicios auténticos, aun imaginarios.

## BIBLIOGRAFIA

- BARRENECHEA, A.M. 1978, Ensayo de una Tipología de la Literatura Fantástica. Caracas.
- CALVINO, I. 1987, Cuentos Fantásticos del Siglo XIX . Madrid: Siruela.
- CASTEX, P.G. 1987, Le Conte Fantastique en France de Nodier a Maupassant. Corti.
- CASTILLA DEL PINO, C. 1984, "El Psicoanálisis y el Universo Literario", en Aullón de Haro, P. (ed.), Introducción a la Crítica Literaria Actual. Madrid: Playor, pp. 251-346.
- Van DIJK, T.A. 1972, Some Aspects of Text Grammars. The Hague: Mouton.
- ECO, U. 1977 [1975], Tratado de Semiótica General. Barcelona: Lumen.
- FREGE, G. 1984, "Sobre Sentido y Referencia", en Frege, G., Estudios Sobre Semántica. Barcelona: Ariel.
- GARCÍA BAZÁN, Francisco 1981, Plotino y la Gnosis . Buenos Aires: TECYC.
- GARCÍA BAZÁN, Francisco 1999, Aspectos Inusuales de lo Sagrado. Madrid. Trotta.
- HUME, D. "Of Tragedy", en Of the Standard of Taste and Other Essays. Lenz, John W. (ed.). Indianapolis: Bobbs-Merril. 1965.
- INGARDEN, R. 1973 [1931], The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic and the Theory of Literature . Grabwicz, G. (Trad.). Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- LAETITIA AIKIN, John & Anna, "On the Pleasure Derived from Objexts of Terror", en Miscellaneous Pieces in Prose. London. 1773.
- LE DOUX, J. E. 1999 [1996], El Cerebro Emocional. Barcelona.
- LEIBNIZ, G.W. 1984 , Monadología. Discurso de Metafísica . (Traducción de Laq Monadologie (1714) y Discours de Métaphysique (1686). Madrid: Sarpe.
- LLOPIS, R. 1974, Historia Natural de los Cuentos de Miedo . Madrid: Júcar.
- LOVECRAFT, H.P. 1973, Supernatural Horror in Literature. New York: Dover Publications.
- MARTINET, J. 1975 [1973], Clefs Pour la Sémiologie . Paris: Seghers..
- MARTÍNEZ BONATI, F. 1972 [1960], La Estructura de la Obra Literaria: Una Investigación de Filosofía del

Lenguaje y Estética. Barcelona: Seix Barral.

MITHEN, S. 1999, "Symbolism and Supernatural", en Dunbar, R. (ed.), *The Evolution of Culture*. Edinburg.

OTTO, R. 1928, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Harvey, J.W. (trad.). London: Oxford University Press.

PRATT, M. L. 1977, *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*. Bloomington/London: Indiana University Press.

RICHARDS, I.A. 1970 [1926,1935], *Science and Poetry*, en Richards, I.A., *Poetries and Sciences: A Reissue of Science and Poetry with Commentary*. London: Routledge.

RIECHMANN, J. 1998, "Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir", en Riechmann, J. (ed.), *Necesitar, Desear Vivir*. Madrid.

SCHMIDT, S.J. 1987 [1978], "La Comunicación Literaria", en Mayoral, J.A. (ed.), *Pragmática de la Comunicación Literaria*. Madrid: Arco/Libros, pp. 194-212.

SPIRO, M. E., "Religion: Problems of Definition and Explanation", en Banton, M. (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. New York. 1966.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 -4282)  
número 2, 2002

# ETNOGRAFÍA DEL ESPACIO PÚBLICO

[Manuel Delgado Ruiz](#)

(Universitat de Barcelona)

## 1. Estructura y situación en contextos urbanos.

Cabe preguntarse, ¿cuál es el objeto de esa *antropología urbana* de la que se repite la posibilidad y la pertinencia? ¿Puede o debe ser la antropología urbana una antropología *de* o *en* la ciudad, entendiendo a ésta como una realidad contorneable compuesta de estructuras e instituciones sociales, un continente singular en el que es posible dar con culturas exentas que organizan su copresencia a la manera de algo parecido a un mosaico? ¿O, más bien, deberíamos establecer que la antropología urbana debería ser, ante todo, una antropología *de lo urbano*, entendiendo -ahora sí- el suyo como un objeto singular, encontrable sólo *a veces* o *a ratos* en otras sociedades, en otros momentos históricos, lo que obligaría al científico social a trabajar con herramientas, estrategias y predisposiciones específicas, válidas sólo relativamente para antes y para otros sitios?

Si al cultura urbana fuera de veras alguna cosa, esta sería más bien una tupida red de relaciones crónicamente precarias, una proliferación infinita de centralidades muchas veces invisibles, una trama de trenzamientos sociales esporádicos, aunque a veces intensos, y un conglomerado escasamente cohesionado de componentes grupales e individuales. Así concebida, la ciudad era un dominio de la dispersión y la heterogeneidad sobre el que el control político directo era difícil o imposible y donde multitud de subculturas autónomas superpuestas o secantes hacían frente a la integración a que se las intentaba someter sin apenas éxito. La ciudad era percibida entonces como un crisol de microsociedades, el tránsito entre las cuales podía ser abrupto y dar pie a multitud de intersicios e intervalos, que eran inmediatamente habitados por todo tipo de marginados y desertores. La ciudad pasaba a ser entendida de este modo como un organismo dotado de vida pero carente de espíritu, es decir sin aquel campo representacional en que Durkheim quería ver proyectándose en términos sagrados los principios axiomáticos y morales que debían sustentar todo pacto societario, un marco medioambiental en que se aglomeraban intereses e identidades incompatibles entre sí, a los que con frecuencia mantenía unidos aquello mismo que los separaba, es decir la hostilidad o, en el mejor de los casos, la indiferencia. Si no cabía hablar de "cultura urbana" a la manera de una cosmovisión o cosmología congruente que los urbanícolas compartían, tampoco lo urbano es propiamente una estructura social claramente esquematizable, dotada de órganos y funciones regulares. Ni siquiera podía ser asociada a una morfología material, un suelo.

Una antropología urbana no podría sino aparecer condenada a atender estructuras líquidas, ejes que organizan la vida social en torno suyo, pero que no son casi nunca instituciones estables, sino una pauta de instantes, ondas, situaciones, cadencias irregulares, confluencias, encontronazos, fluctuaciones... Por otro lado, la ciudad puede, también por lo mismo, constituirse en objeto legítimo de estudio antropológico, no tanto, como pudiera antojarse, como un recurso de salvación para el etnólogo repatriado a la fuerza, que vuelve a su país y se ve obligado a competir con el sociólogo en las jurisdicciones que fueron de éste. Por el contrario, el comparador de culturas lo que hace es reconocer como la diversidad humana que Occidente había puesto en trance de desaparición en su expansión, ha venido a reproducirse en su propio seno. Al tiempo que lo exótico se extinguía en aquellos territorios remotos a los que el antropólogo había sido enviado, viejas y nuevas formas de diferenciación cultural reaparecían al cobijo de las ciudades. Es así que en realidad las sociedades primitivas -en el sentido durkheimiano de "elementales"-, que fueran la razón primera de la antropología como disciplina científica, sólo pueden sobrevivir ya bajo la protección que les brinda el anonimato urbano. La tarea del etnólogo urbano pasa a ser entonces la de mostrar de qué está compuesta una sociedad aparentemente masificada, cuáles son los elementos constitutivos que se ocultan tras esa indiferenciación que es, en realidad, un recurso adaptativo con que los distintos hacen frente a la integración forzosa que les amenaza, una artimaña de que le sirve a la variedad de las especies culturales para burlar el acecho de sus depredadores.

¿Cómo definir lo urbano? Cuando los chicaguanos asociaron su idea de ciudad a la de un sistema vivo, un ecosistema, cuando plantearon su funcionamiento como el de una expresión más de la *naturaleza animada*, regida por mecanismos de *cooperación automática* -cooperación impersonal y no planificada entre elementos en función de su posición ecológica-, vinieron a definir lo urbano como un mecanismo biótico y subsocial. Al hacerlo, al pensar la ciudad como un sistema vivo, prepararon el camino para entender la ciudad como una expresión más de lo que, mucho más tarde, los teóricos de la complejidad lejos del equilibrio definirían como caos autorganizado. Mucho antes, una tradición intelectual que se inicia en Baudelaire se planteó en términos no muy distintos esa dimensión del todo singular de lo *moderno*, entendido aquí como idéntico a lo *urbano*, que se definía precisamente por su crónica intranquilidad.

George Simmel es seguramente el primero en formalizar sociológicamente tal intuición. Es Simmel quien justamente se plantea el problema de cómo capturar lo fugaz y lo fragmentario de la realidad, es multiplicidad de detalles mínimos que la sociología formal no está en condiciones de captar y mucho menos de analizar. Simmel concibió la sociedad como una interacción de sus elementos moleculares mucho más que como una substancia, de tal manera que la sociedad sería, en primer lugar, ese momento preciso en que ciertos individuos forman una unidad social temporal condenada a disolverse al poco tiempo. Por ello, la sociología debía consistir en una descripción y un análisis de las relaciones formales de elementos complejos en una constelación funcional, que no es el resultado de una fuerza que actúa en un cierto sentido, sino más bien un atomismo complejo y altamente diferenciado, de cuya conducta resultaría casi imposible inferir leyes generales. Esto se traduce en una atención preferente, casi exclusiva, por los procesos moleculares microscópicos que exhiben a la sociedad, por decirlo así, *status nascendi*.

Tras las huellas de Simmel, la Escuela de Chicago y el interaccionismo simbólico otorgarán un papel central en su visión de lo urbano a la *situación*. El interaccionismo simbólico pasaba a contemplar los seres humanos como actores que establecían y restablecían constantemente sus relaciones mutuas, modificándolas o dimitiendo de ellas en función de las exigencias dramáticas de cada secuencia. La vida social era entonces concebida como un proceso mediante el cual los actores resolvían colectivamente los problemas, adaptando la naturaleza y la persistencia de sus soluciones. De ahí que Ray L. Birdwhistell elabore su propuesta de *proxemia*, como ciencia que atiende el uso y la percepción del espacio social y personal, a la manera de una especie de ecología del pequeño grupo: relaciones formales e informales, creación de jerarquías, marcas de sometimiento y dominio, estableciendo canales de comunicación. La idea en torno a la cual trabaja la proxemia es la de la *territorialidad*. En el contexto proxémico, la territorialidad remite a la identificación de los individuos con un área determinada que consideran propia, y que se entiende que ha de ser defendida de intrusiones, violaciones o contaminaciones. En los espacios públicos la territorialización viene dada sobre todo por las negociaciones que las personas establecen a propósito de cuál es su territorio y cuáles los límites de ese territorio. Ese espacio personal o informal acompaña a todo individuo allá dónde va y se expande o contrae en función de los tipos de encuentro y en función de un buscado equilibrio entre aproximación y evitación.

## 2. Ciudad, espacio y territorio.

Es ahí, en esa insistencia en basarse en lo inconstante y en la oscilación continua, en lo que podríamos hallar la distancia fundamental entre *lo urbano* y *la ciudad*. En una ciudad, en efecto, vemos estructuras, articulaciones, instituciones, familias, iglesias, monumentos, centros, estaciones, palacios, mercados. En cambio, ninguna de esas cosas corresponde propiamente a lo urbano, como lo demuestra el hecho de que todo ello haya estado antes en otros sitios. Al mismo tiempo, y en sentido contrario, la ciudad siempre está en la ciudad, mientras que lo urbano trasciende sus fronteras físicas se ha generalizado y lo encuentra uno por doquier.

De lo urbano cabría decir más bien que su *ser otra cosa* consiste en reconocerse como una labor, un trabajo de lo social sobre sí, como la sociedad urbana "manos a la obra", haciéndose y luego deshaciéndose una y otra vez, hilvanándose con materiales que son instantes, momentos, circunstancias... Podría decirse, en otras palabras, que lo urbano está constituido por todo lo que se opone a no importa qué estructura solidificada, puesto que es fluctuante, aleatorio, fortuito, escenario de metamorfosis constantes, es decir por todo lo que hace posible la vida social, pero antes de que haya cerrado del todo tal tarea, justo cuando está ejecutándola, como si hubiéramos sorprendido a la materia prima de lo social en estado todavía crudo y desorganizado, en un proceso, que nunca nos sería dado ver concluido, de cristalización. Lo mismo podría aplicarse a la distinción entre la historia de la ciudad y la historia urbana. La primera remite a la historia de una materialidad, la segunda a la de sus utilizadores, es decir sus usuarios. La primera habla de la forma, la segunda de la vida que tiene lugar en su interior, pero que la trasciende. La primera atiende a lo estable, lo segundo se refiere a las transformaciones o a las mutaciones, o, todavía mejor, lo que la escuela de Chicago cifraba como la característica principal de la urbanidad: el exceso, la errancia, el merodeo.

Si una antropología urbana no fuese exactamente igual a una antropología de la ciudad, lo mismo podría

decirse con respecto a la antropología urbana considerada a la manera de una subdivisión de la antropología del espacio. En cierto modo la antropología de lo urbano se colocaría en la misma tesitura que pretende ocupar la antropología del espacio: una visión cualitativa de éste, de sus texturas, de sus accidentes y regularidades, de las energías que en él actúan, de sus problemáticas, de sus lógicas organizativas... Un objeto de conocimiento que puede ser considerado, con respecto de las prácticas sociales que alberga y que en su seno se despliegan como una presencia pasiva: decorado, telón de fondo, marco...; pero también como un agente activo, ámbito de acción de dispositivos que las determina y las orienta, a la que los contenidos de la vida social se someten dócilmente. El espacio: algo que las sociedades organizan, algo que las subyuga.

Pero en todos los casos, casi, la antropología del espacio ha sido casi siempre una antropología del espacio construido, es decir del espacio *habitado*. A diferencia de lo que sucede con la ciudad, lo urbano no es un espacio que pueda ser morado. La ciudad tiene habitantes, lo urbano no. Lo urbano está constituido por usuarios. Por ello, el ámbito de lo urbano por antonomasia, su lugar, es, no tanto la ciudad en sí misma como su espacio público. Es el espacio público donde se produce la epifanía de lo que es específicamente urbano: lo inopinado, lo imprevisto, lo sorprendente, lo absurdo... La urbanidad consiste en esa reunión de extraños, unidos por la evitación, la indiferencia, el anonimato y otras películas protectoras, expuestos, a la intemperie, y al mismo tiempo, a cubierto, camuflados, mimetizados, invisibles. El espacio público es vivido como *espaciamiento*, esto es como espacio social regido por la distancia.

La antropología urbana se presenta entonces más bien como una antropología de lo que define la urbanidad: disoluciones, socialidades minimalistas, frías, vínculos débiles y precarios conectados entre sí hasta el infinito, pero también constantemente interrumpidos, simultaneidades y dispersiones. La antropología urbana, esto es la antropología no de la ciudad, sino de todo lo *incalculable* que pudiera encontrar uno en una ciudad. O, lo que viene a ser lo mismo, esa antropología urbana no podría ser entonces otra cosa que una antropología del espacio público, es decir de las superficies hipersensibles a la visibilidad, de los deslizamientos, de escenificaciones que no deberíamos dudar en calificar de coreográficas. ¿Su protagonista? Evidentemente, ya no comunidades coherentes, homogéneas, atrincheradas en su cuadrícula territorial, sino los actores de una alteridad que se generaliza: paseantes a la deriva, merodeadores, extranjeros, viandantes, trabajadores y vividores de la vía pública, disimuladores natos, peregrinos eventuales, viajeros de autobús, enemigos públicos, individuos a la intemperie, pero también grupos compactos que deambulan, nubes de curiosos, masas efervescentes, coágulos de gente, riadas humanas, muchedumbres ordenadas o delirantes..., múltiples formas de sociedad peripatética, apenas institucionalizada, conformada por una multiplicidad de consensos "sobre la marcha". Todo lo que en una ciudad puede ser visto flotando en su superficie.

La antropología urbana tampoco era en sí una antropología del territorio.

El espacio público es un espacio diferenciado, pero las técnicas prácticas y simbólicas que lo organizan espacial o temporalmente, que lo nombran, que le recuerdan, que lo someten a oposiciones, yuxtaposiciones, complementariedades, que los gradúan, que lo jerarquizan, etc., son poco menos que innumerables, proliferan hasta el infinito, son microscópicas, infinitesimales, y se renuevan a cada instante. No tienen tiempo para cristalizar, ni para ajustar configuración espacial alguna. Si el referente humano de esa antropología urbana fuera el habitante, el morador o el consumidor, sí que tendríamos motivos para plantearnos diferentes niveles de territorialización, como las relativas a los territorios fragmentarios, discontinuos, que fuerzan al sujeto a multiplicar sus identidades circunstanciales o contextuales: barrio, familia, comunidad religiosa, empresa, banda juvenil. Pero está claro que no es así. El usuario del espacio urbano es casi siempre un transeúnte, alguien que no está allí sino *de paso*. La calle y el espacio público llevan al paroxismo lo que Gaston Bachelard llamaba la epistemología no cartesiana, es decir la extrema complejidad de las articulaciones espacio-temporales, a las antípodas de cualquier distribución en unidades espaciales claramente delimitables. Tampoco se dejan domeñar fácilmente. En contra de lo que daba por supuesto Foucault en *Vigilar y castigar*, en una visión en última instancia reductora y en absoluto dialéctica, el espacio público no está a merced de dispositivos a través de los cuáles los "poderes" ejercerían su despotismo, aplicándose a un público pasivo, maleable y dócil, que ha devenido de pronto totalmente transparente. Los dispositivos existen, sin duda, pero su éxito nunca está asegurado. ¿Cuáles serían, en ese concepto, las fronteras simbólicas de un objeto así? ¿Qué fija los límites y las vulneraciones, sino miradas y voces?

El esquema de la calle, la naturaleza puramente diagramática de lo que sucede en ella puede asimilarse a la noción de *no-lugar*, tal y como la definió Michel de Certeau. La calle, los pasillos del metro, las discotecas, las salas de espera, la gran superficie comercial son ejemplos de *no-lugar*. La noción de *no-lugar* está emparentada con la de *espacio*. Lugar: configuración instantánea de posiciones. Espacio: extensión o distancia entre dos puntos, práctica de los lugares haciendo sociedad entre ellos, pero que no da como resultado un lugar, sino tan sólo, a lo sumo, *una manera de pasar*. Lo que se opone conceptualmente al no-lugar es la marca social del suelo, el dispositivo espacial que expresa la identidad del grupo, lo que el grupo debe defender contra las amenazas externas e internas. El espacio como fundado y constantemente refundado se opone a cualquier cosa que pudiera parecerse a los puntos identificatorios, relacionales e históricos: el plano, el barrio

o cualquier otro enclave, los límites del pueblo, la plaza pública con su iglesia, el santuario o el castillo, los monumentos históricos, asociados todos ellos a un conjunto de potencialidades, de normativas y de interdicciones sociales que tienen como tema común la domesticación del espacio. Al lugar suele asignársele un nombre mediante el cual un punto en una mapa recibe desde fuera el mandato de significar. El espacio no tiene un nombre que excluya todos los demás nombres posibles: es un texto que alguien escribe, pero que nadie podrá leer jamás.

El *no-lugar* es al *lugar* lo que el *espacio* al *territorio*. Es un punto de pasaje, un desplazamiento de líneas, algo -cualquier cosa- que atraviesa los lugares y justo en el momento en que los atraviesa, por lo que, por definición, produce itinerarios en filigrana en todas direcciones, cuyos eventuales encuentros son precisamente el objeto mismo de la antropología urbana. El no-lugar es el espacio del viajero, es decir de su *hablante*, de todo aquellos que *dicen* el espacio y, haciéndolo, producen paisajes y cartografías móviles. En la ciudad ese *decidor* del espacio es el transeúnte, el usuario de los transportes públicos o de las playas urbanas, el aficionado en el estadio, el consumidor extraviado en el supermercado, en los grandes almacenes o en el centro comercial. Sobre todo es el espacio que la calle impone. Por cuanto es escenario predilecto de nuevas socializaciones es lo contrario de la utopía, pero no sólo porque existe, sino sobre todo porque no postula, antes bien niega, toda sociedad orgánica.

También lo urbano reclama una reconsideración de nociones frecuentadas por las ciencias sociales de la ciudad. La *topografía* se antoja inaceptable-mente simple en su preocupación por los *sitios* y los *monumentos*. La morfogénesis es el estudio de los procesos de formación y de transformación del espacio edificado o urbanizado, pero no suele atender el papel de ese individuo urbano para el que la escuela de Chicago reclamaba una etnología. Una etnología que, por fuerza, debía serlo mucho más de las relaciones que de las estructuras, de las discordancias y las integraciones precarias y provisionales que de las funciones integradas de una sociedad orgánica. Lo mismo podría decirse del análisis tipo-morfológico del tejido domesticado de la ciudad, que desconsidera las alteraciones y turbulencias que tienen lugar en su seno, cuyo actor central es aquél que usa los lugares y los trayectos, los espacios y los esquemas concretos confeccionados de gestos, palabras y memorias, símbolos y sentidos.

La delineación viaria no es tan sólo el aspecto de la proyección urbana que fija la imagen más permanente y, por tanto, más memorable de una ciudad. Tampoco es únicamente el esquema allí donde la ciudad encuentra compendiada su forma, así como el sistema de jerarquías pautas y relaciones espaciales que determinará muchas de sus transformaciones futuras. Como la arquitectura misma, todo proyecto viario constituye un ensayo en orden a someter el espacio urbano. La organización de las vías y cruces urbanos es, por encima de todo, el entramado por el que oscilan los aspectos más intranquilos del sistema de la ciudad, los más *asistemáticos* en realidad, el escenario de esta estructura hecha más de instantes y de encuentros que no de instituciones que singulariza la sociabilidad urbana. Una lógica que obliga a topografías móviles, que se corresponde con un tipo específico de lugar: lo que Isaac Joseph ha llamado el *lugar movimiento*, que exigiría del antropólogo modalidades alternativas de registro de datos empíricos, como aquella "observación flotante" que reclamaba Colette Pétonnet.

El espacio viario, como en definitiva el conjunto de los otros sistemas urbanos, resulta inteligible a partir de su codificación, es decir desde su ubicación en un orden de signos. La calle y la plaza son, en este sentido, objetos de un doble discurso. Uno es resultado de un diseño urbanístico y arquitectónico políticamente determinado, cuya voluntad es orientar la percepción, ofrecer sentidos prácticos, distribuir valores simbólicos y, al fin y al cabo, influenciar sobre las estructuras relacionales de los usuarios del espacio. Un segundo discurso es el de la sociedad urbana misma, en el sentido de la sociedad de los urbanitas: no de los habitantes de la ciudad, sino de los usuarios-productores de lo urbano. Son ellos quienes tienen siempre la última palabra acerca de cómo y en qué sentido moverse físicamente en el seno de la trama propuesta por los planificadores. Es la acción social lo que, como a fuerza conformante que es, acaba por impregnar los espacios con sus cualidades y atributos.

Eso no quiere decir que la antropología urbana no deba ser una variante de una antropología del espacio. Como ha quedado dicho, existe una espacialidad en el espacio público..., pero esa espacialidad sólo relativamente funciona a la manera de una lógica entendida como modelación y estructuración estable de los espacios. Más bien deberíamos decir que la suya es lógica totalmente abierta, cuyos objetos son atómicos, moleculares. El asunto de estudio de la antropología urbana -*lo urbano*- tiende a comportarse como una entidad resbaladiza, que nunca se deja atrapar, que se escabulle muchas veces ante nuestras propias narices. Por supuesto que siempre es posible elegir un grupo humano y contemplarlo aisladamente, pero eso no puede ser viable sino con la contrapartida de renunciar a ese espacio urbano sobre el que era recortado y que acaba esfumándose o apareciendo "a ratos", como un transfondo que puede cobrar mayor o menos realce. Ahora bien, a la hora de inscribir ese supuesto grupo en un territorio delimitado al que considerar como "el suyo" resultará que tal territorio nunca será del todo suyo, sino que habrá de ser compartido con otros grupos, que llevan a cabo otras oscilaciones en su seno a la hora de habitar, trabajar o divertirse. No sería factible entonces otra cosa que hacer que no fuera una especie de antropología *en la ciudad*, una antropología que haría abstracción del nicho

ecológico en que el grupo era observado, que le ignorase, que renunciase al conocimiento de la red de interrelaciones que la comunidad estudiada establecía con su medio que no dejaba de ser "natural", es cierto, pero que estaba hecho todo él de interacciones ininterrumpidas y persistentes con otras colectividades. Poca cosa de orgánico encontraríamos en lo urbano. El error de la Escuela de Chicago consistió en creer todavía en un modelo organicista que les hacía buscar los dispositivos de adaptación de cada presunta comunidad -supuesta como entidad congruente- a su medio ambiente. Frente a esa visión estática de las comunidades luchando entre ellas y con el medio por la adaptación ventajosa, lo que cabría es ver la manera como la relación entre las colectividades y el espacio se basa en la tensión, la puesta a distancia y eventualmente el conflicto, y hasta la lucha. Y eso dando por supuesta la existencia de comunidades humanas transparentes, nítidamente segregables de su entorno. Si la *comunidad* es una instancia categorial cuya realidad presumida -homogeneidad cultural, organicidad social- es difícilmente encontrable en estado puro en cualquier lugar y momento, en una ciudad resulta sólo viable como simulacro o parodia. Eso implica múltiples dificultades teóricas, entre ellas la de una práctica de la exégesis de la cultura entendida como texto, poco menos que imposible en sus espacios públicos, ámbitos conformados por enunciaciones secretas, astucias, conductas sutiles, gestos en apariencia insignificantes, malentendidos, sobreentendidos.

También es pertinente preguntarse sobre cuál es la posibilidad de desarrollar una etnografía estandarizada en estas condiciones. ¿En qué lugar quedaría la disciplina en contextos urbanos definidos por su crónica intranquilidad y por la fugacidad, si su práctica estuviera obligada a cumplir ciertos requisitos para merecer la homologación profesional? Es obvio que la *comunidad* -en cualquier de los sentidos que las ciencias sociales han asignado al término- no podría suscitar mucho más que una antropología *en* la ciudad, pero de ningún modo una antropología propiamente *urbana*. En cambio, si lo que se primara fuera la atención por el contexto físico y medioambiental y por las determinaciones que de él parten, a lo que habría que renunciar entonces sería a la ilusión de comunidades exentas a las que estudiar, puesto que es entonces el grupo humano el que era, con ello, soslayado en favor de otro objeto, el espacio público, en el que no tenía más remedio que confundirse, justamente por la obligación que los mecanismos de urbanización imponen a los elementos sociales copresentes a un movimiento continuo que no podía producir, al buscador de estructuras estables, otra cosa que instantáneas "movidas".

### 3. *Una sociedad sin órganos* .

La antropología nació con la vocación de estudiar lo específicamente propio de la sociedad humana, es decir la cultura. Allá donde existan formas humanas de sociedad el antropólogo debería ver automáticamente un objeto potencial de observación y análisis comparativo. Ahora bien -y éste sería un resumen de lo apuntado hasta ahora-, esa forma particular de sociedad que suscita el espacio público -es decir lo urbano como la manera de organizarse una comunidad de desconocidos- no puede ser trabajada por el etnólogo siguiendo su aparato metodológico convencional, basado en principio en la permanencia prolongada en el seno de una comunidad claramente contorneable, con cuyos miembros se interactúa de forma más o menos problemática.

Eso no significa una renuncia total a las técnicas de campo canónicas en la disciplina. Es verdad que se ha escrito que frente a la dispersión de las actividades en el medio urbano, la observación participante permanente es raramente posible. Pero también podrían invertirse los términos de la reflexión y desembocar en la conclusión contraria: acaso la observación participante sólo sea posible, tomada al pie de la letra, en el contexto urbanizado, en concreto en sus espacios públicos. Es más, una antropología de lo urbano sólo sería posible llevando hasta sus últimas consecuencias tal modelo -observar y participar al mismo tiempo-, en la medida en que es en el espacio público que puede verse realizado el sueño naturalista del etnógrafo. Si es cierto que el etnólogo del espacio público debería abandonar la ilusión de practicar un trabajo de campo "a lo Malinowski", no lo es menos que en la calle, el supermercado o en el metro, el etnólogo puede seguir, como en ningún otro campo observacional, la actividad social "al natural", sin interferir sobre ella.

Se han procurado algunos ensayos de esa etnografía de los espacios públicos, en cierta manera todavía por constituirse en un campo disciplinar autónomo, complementario -que en absoluto alternativo- de los ya existentes. Algunos se mantienen en el ámbito de las estructuras sociales cristalizadas, por mucho que aparezcan sometidas a mutaciones impredecibles y constantes, siguiendo los pasos de los primeros trabajos de la Escuela de Chicago. Las sociedades ocasionales que puede producirse en una cierta esquina, en un cementerio o en un bar podrían ser un buen ejemplo de ello. Existen algunas investigaciones relevantes, que llevan al espacio público un método naturalista radical, teniendo como objetivo los viajeros de trenes de cercanías o los usuarios de plazas públicas. También habría lugar para trabajos interesados en las cualidades sensibles de ese mismo espacio público, ya sea sobre las luminosidades o sobre los paisajes sonoros. En general, el referente metodológico mayor no podrá dejar de ser, en ningún caso, el de las intuiciones pioneras de Marcel Mauss y André Leroi-Gourhan, así como el conjunto de la obra de Erving Goffman y la escuela

interaccionista por él iniciada.

Todo lo dicho hasta aquí no quiere decir que, como consecuencia de todo ello, se da la perentoriedad de una innovación absoluta en los planos tanto teórico como empírico, una ruptura epistemológica o metodológica que tenga que dimitir de lo que la antropología social y cultural clásicas ha aportado a las ciencias sociales en general. Estamos ante los últimos episodios de ese traspaso del interés por la estructura social -propio de la tradición durkheimniana- al interés por el vínculo social, sobre todo cuando este vínculo adopta todo tipo de formas, desdoblamiento y despliegues, como ocurre en el caso de las macrosociedades urbanas. Pero ese tipo de percepciones no pertenece en monopolio a la tradición interaccionista que G.H. Mead inaugura, ni tampoco a la sociología de las socialidades de Simmel ni a todas las corrientes que han atendido preferentemente las tecnologías vinculativas, a la manera de la etnografía de la comunicación o la microsociología. Ni siquiera sería justo establecer esa antropología de lo inestable como la consecuencia de las condiciones específicas impuestas por la modernización. Antes bien, al contrario, la antropología considerada más clásica, consagrada a las sociedades exóticas, y que se ha dejado orientar por perspectivas organicistas y estructural-funcionalistas no ha dejado de notar como las sociedades que estudiaba ya preveían ámbitos para la inconstancia, la incongruencia, momentos de renuncia a lo orgánico, de dimisión de toda estructura. Poca diferencia habría entre la *interestructuralidad* de la fase liminal de los ritos de paso, advertida por Van Gennep y Turner, y la *intersticialidad* a la que se refirieron los teóricos de la Escuela de Chicago. O, en ese mismo contexto de los pasajes rituales, entre la noción de *invisibilidad estructural* atribuible a los neófitos y la de *no-persona* propuesta por Erving Goffman para los personajes asignificativos presentes en el marco de la interacción. Lo mismo para el espacio indefinido, sin marcas ni referentes, que atraviesa un iniciado que no es *ni lo uno ni lo otro*, nadie o, si se quiere, cualquier cosa, y que tanto recuerda el *no-lugar*, o el *entre-deux* concebidos por Michel de Certeau. Algo parecido podría decirse de las teorías de la posesión o del trance chamánico, a la manera de las provistas desde la etnología francesa desde Michel Leiris o Alfred Métraux, que tan útiles podrían serle al análisis de lo que el interaccionismo ha llamado precisamente *relaciones de tránsito*, es decir las más impersonales, superficiales y segmentarias expresiones de la relación humana, en las que ésta aparece a punto de no serlo en absoluto. En cualquier caso, el viandante y el poseído tienen en común el uso sistemático y pautado de *lo único que tienen*, acaso de lo único que son: *su propio cuerpo*. Una antropología urbana devendría, desde tal punto de vista, una antropología de una sociedad toda ella hecha de lo que Goffman llamaba *masas corpóreas*.

En paralelo, si la antropología urbana no quiere perder de vista la singularidad, la esencia misma del objeto que ha escogido -las sociedades humanas en marcos urbanos, debe aceptar que ese objeto es secuencias, momentos, "hechos sociales totales" que no remiten -como Mauss hubiera querido- a una sociedad, sino a muchas microsociedades que llegan a coincidir, como ondas, en el objeto, en el sitio o en el acontecimiento observado: colas del cine, bares, centros comerciales... Pero tampoco tan singular unidad empírica de base -secuencia, situación, acontecimiento- sería exclusiva de las estrategias minimalistas -interaccionismo simbólico, etnografía de la comunicación, microsociología- que se han aplicado preferentemente al análisis de la cultura dramática urbana. Los pioneros de la cibernética de las relaciones cara a cara fueron antropólogos culturalistas (Bateson, Margaret Mead) que ensayaron sus apreciaciones en el campo experimental de sociedades "primitivas". La antropología simbólica anglosajona -originada en la estructural-funcionalista escuela de Manchester- aplicó en sociedades exóticas o tradicionales nociones tales como *juego social* (Gluckman), *drama social* (Turner), *emergencia* (J.W. Fernández) o *performance* (Schechner), para aludir a interacciones críticas que se producían en situaciones de conflicto, que se concretaban en una conducta socialmente estandarizada y que servían para explicitar procesos y estructuras sociales latentes. Algo parecido podría decirse de los conceptos aplicados por los etnólogos franceses en orden a describir los estados de ambigüedad que caracterizan la posesión: *teatro vivido* (Leiris) o *comedia ritual* (Métraux).

Resumiendo. Si la antropología urbana quiere serlo de veras, debe admitir que ninguno de sus objetos potenciales está nunca solo. Todos están sumergidos en esa red de fluidos que se fusionan y licúan o que se fisian y se escinden. Lo urbano es un espacio de las disoluciones, de las dispersiones, de las intermitencias y de los encabalgamientos entre identidades que se daban incluso en cada sujeto particular, ejemplo, también él, de la necesidad de estar en todo momento, en su propio interior, negociando y cambiando de apariencia. Idéntica exaltación de las estructuraciones líquidas -acaso deberíamos decir viscosas- que encontramos en lo urbano, es la consecuencia de una definición de la ciudad como escenario predilecto, pero no exclusivo, de las formas sociales urbanas: estructuras inestables que se despliegan entre espacios diferenciados y que constituyen sociedades heterogéneas, en que las continuas fragmentaciones, discontinuidades, intervalos, cavidades e intersecciones obligan a sus miembros individuales y colectivos a pasarse el día circulando, transitando, generando lugares que siempre quedan por fundar, dando saltos entre orden ritual y orden moral, entre región moral y región moral, entre microsociedad y microsociedad. Por ello la antropología urbana debía atender las moviidades, porque es en ellas, por ellas y a través suyo que el urbanita podía hilvanar su propia personalidad, todo ella hecha de transbordos y correspondencias, pero también de traspies y de interferencias.

El espacio público es un territorio desterritorializado, que se pasa el tiempo siendo reterritorializado y vuelto a desterritorializar, marcado por la sucesión y el amontonamiento de componentes, en que se registra la concentración y el desplazamiento de las fuerzas sociales que convoca o desencadena y que está crónicamente condenado a sufrir todo tipo de composiciones y recomposiciones. Es desterritorializado también porque en su seno lo único de veras consensuado es el desinterés mutuo y porque constituye un espacio en que nada de lo que concurre y ocurre es homogéneo: un espacio esponjoso en el que casi nada merece el privilegio de *quedarse*. *Lo que pasa*: he ahí, lo que la antropología urbana ha optado por conocer.

### **Bibliografía**

- BIRDWHISTELL, R.L. 1995. *Ensayos sobre la comunicación gestual*, Gustavo Gili, Barcelona.
- CENTLIVRES-DEMONT, M. ed., 1982. *Un nouveau regard sur la ville: Contributions à l'ethnologie urbaine*, Ethnologica Helvetica, Berna.
- CHAUVIÈRE, M. y GODBOUT, J. 1992. *Les usagers entre marché et citoyenneté*, L'Harmattan, París.
- GOFFMAN, E. 1987. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- 1972. *Interaction Ritual*, Penguin, Londres.
- 1978. *Relaciones en público*, Alianza, Madrid.
- GRAFMEYER, Y. y JOSEPH, I. ed., 1984. *L'École de Chicago: Naissance de l'écologie*, París, Aubier.
- GUTWIRTH, J. 1978. "L'enquête en ethnologie urbaine", *Hérodote*, 9 : 38-58.
- 1982. "Jalons pour una anthropologie urbaine", *L'Homme*, XXII/4: 5-23.
- GUTWIRTH, J. y PÉTONNET, C., eds. 1987. *Chemins de la ville*, Ed. du CTHS, París.
- JOSEPH, Isaac. 1982. "L'analyse de situation dans le courant interactionniste", *Ethnologie française*, XII/2 : 228-234.
- 1990. *El transeúnte y el espacio urbano*, Gedisa, Barcelona.
- HANNERZ, U. 1986. *Exploración de la ciudad*, FCE, Mèxic DF.
- LEFEBVRE, H. 1974. *La production de l'espace*, Anthropos, París, 1974.
- LOFLAND, J. 1976. *Doing Social Life: The Qualitative Study of Human Interaction in Natural Settings*, Wiley, Nueva York.
- 1984. *Analyzing Social Settings*, Wadsworth, Nova York.
- LOFLAND, L.H. 1973. *A World of Strangers : Orden and Action in Urban Public Space*, Basic Books, Nueva York.
- MAUSS, M. 1991. "Técnicas y movimientos corporales", a *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, pp. 337-56.
- MITCHELL, J.C. 1987. *Cities, Society, and Social Perception: A Central African Perspective*, Clarendon Press.
- OSTROWTSKY, S., ed. 1996. *Sociologues en ville*, L'Harmattan, París.
- PÉTONNET, C. 1982. "L'observation flottante", *L'Homme*, XXII/4: 37-47.
- PÉTONNET, C. y DELAPORTE, Y., eds. 1993. *Ferveurs contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts a Jacques Gutwirth*, L'Harmattan, París.
- SHAFFIR, W.B. ; STEBBINS, R.A., i TUROWETZ (eds.). 1991. *Experiencing Fieldwork. Qualitative Approaches to Social Research*, Newbury Park, Nova York.
- SIMMEL, G. 1985. *Sociologia*, Edicions 62, Barcelona.

# ¿ANTROPOLOGÍA DE LOS LABORATORIOS CIENTÍFICOS? DEL LABORATORIO AL TEXTO, COMO PRETEXTO.

Hugo Valenzuela

(Universidad Autónoma de Barcelona)

## Introducción

La antropología despegó hace ya décadas de los cuatro campos clásicos que antaño la caracterizaban. La idoneidad de crear nuevas líneas de exploración es un asunto polémico y el elenco de opiniones es variopinto al respecto. Pero al margen de esta disparidad de opiniones, existen naturalmente muchas esferas culturales que siguen requiriendo una investigación antropológica: o bien porque siguen siendo cardinales, o bien porque las investigaciones precedentes no han sido capaces de ofrecer respuestas relevantes. Este es el caso de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología. Aunque su papel es actualmente relevante y el número de aportaciones voluminoso, su énfasis en la crítica, su redundancia temática y cierto irracionalismo en boga (cf. epistemología feminista, constructivismo social, estudios culturales, ANT ) genera una literatura, 'un texto como pretexto', cuyas investigaciones y conclusiones generales dejan bastante que desear, respondiendo a menudo a un "mucho ruido y pocas nueces" - sobretodo en momentos de la apoteosis postmoderna (cf. Biagioli 1999).

El caso de las etnografías del laboratorio es paradigmático a este respecto y además, aunque sea sólo por su nombre y metodología, incumbe a la antropología. Estos estudios etnográficos del laboratorio, tal y como se conocen, siguen a la sociología del conocimiento científico precedente (v. Lamo et al. 1994) y tienden hacia los genéricamente llamados estudios culturales u otras derivaciones eclécticas como actor-red, el reflexivismo, o la semiótica francesa. Su relación con la antropología se da, como mínimo, a dos niveles: primero, su enfoque y su metodología son decididamente malinowskianos (observación participante, trabajo de campo, métodos cualitativos, etc) situándose en línea con la antropología particularista e interpretativa. Segundo, comparte toda una serie de precursores filosóficos afines a cierta antropología contemporánea.

Este artículo lleva a cabo una exposición general de los rasgos más notables de las etnografías del laboratorio, así como un análisis crítico de sus carencias y limitaciones, teniendo en mente una doble reivindicación: por una parte insisto en que el ámbito de la ciencia y la tecnología ofrecen oportunidades de exploración e investigación antropológica cruciales. Por otra parte, intentaré mostrar que el rumbo de ciertos intentos ha sido desencaminado y, en ocasiones, profundamente contraproducente para las disciplinas científico-sociales. Me basaré en las obras más populares, pues aunque existen muchos otros antropólogos y antropólogas que han realizado también etnografías de laboratorio, antropologías de la ciencia o aportaciones importantes en este campo (Paul Rabinow 1996, Traweek 1988, Elkana 1970, 1971, 1978, Atran 1990, etc), considero que su papel ha sido más bien secundario en el surgimiento de la etnografía del laboratorio.

## I. Etnografía del Laboratorio.

*Ser es ser un escriba o una inscripción. Berkeley (1685-1753)*

A finales de los años 70 se hizo patente la carencia explicativa de los programas anteriores en el campo de la sociología del conocimiento científico: a saber, tras Merton, la sociología del conocimiento científico de Michael Mulkay et al., el Strong Programme de Bloor y Barnes entre otros, el EPOR o programa empírico del relativismo de Harry M. Collins, etc. Para paliar esta insuficiencia se realizan una serie de etnografías de la práctica científica en laboratorios (González et al. 1996: 78-79), tomando como precursora la obra de Ludwik Fleck (1935) *The Genesis and Development of Scientific Facts*. Estas etnografías observan la práctica diaria de

laboratorios de biología, bioquímica, neurobiología, ecología, química y física. Examinan las formas escritas y no escritas de comunicación entre científicos, y aplican algún tipo de constructivismo social (v. Valenzuela 2001) convencidos de que la observación directa del trabajo científico demuestra, definitivamente, la determinación social del contenido técnico de la ciencia. Por supuesto, hablar de observación directa y práctica real puede resultar inapropiado, pero estos estudios tuvieron en su día un considerable impacto, al adoptar una aproximación descriptivista a la acción situada y enfatizar el contraste entre acción situada e improvisada, así como las prácticas interaccionales versus la reconstrucción racional de los experimentos. Sin embargo,

[l]os estudios de laboratorio no tienen, por tanto, *ninguna pretensión explicativa*, sino tan sólo la de describir, del modo más puro y desnudo posible, la actividad de los científicos y tecnólogos en el laboratorio, del que surgen nuestras concepciones de realidad, social y natural (González *et al.* 1996: 79, énfasis añadido).

Esta serie de analistas tienen en común el interés por los objetos técnicos del conocimiento, el uso de enfoques genéticos y micro, la atención a la producción y práctica *in situ* y el análisis literario - "inscripciones" o gráficos, diagramas, textos, etc. La tendencia clásica y precedente fue una de congruencia y macroscópica. Trataba de identificar similitudes entre metas colectivamente asumidas (intereses sociales) y creencias promovidas por individuos afiliados a ese grupo. Indagaba la relación objetiva antes que las condiciones sociales subjetivamente reconocidas, y sus imputaciones causales o funcionales se trazaban a nivel socio-estructural. Sin embargo, para los etnógrafos del laboratorio aquella aproximación no abordaba la pregunta epistemológica crucial del *cómo* se constituye y acepta lo llamado *conocimiento*. Su opción será examinar la génesis y transformación de los objetos cognitivos a un nivel lo bastante próximo a las actividades reales de los científicos como para ser capaces de diferenciar entre procedimientos de construcción de conocimiento y racionalización. Según Lynch el objetivo de tales estudios era demostrar la idea de Mannheim de que el proceso del conocimiento no se desarrolla de acuerdo a unas leyes inmanentes que se siguen de una naturaleza de las cosas o unas posibilidades lógicas puras (1993: 90). El resultado más consistente parece ser haber mostrado la indeterminación de las operaciones científicas y el carácter local, situado, de las operaciones en el laboratorio. De acuerdo con Steve Fuller (1997) el fin de estos estudios era mostrar la ciencia "tal y como es", y con tal meta se tomaron dos vías. La primera, de "dentro afuera":

Una vez atravesamos las puertas del laboratorio, encontramos que el científico es simplemente alguien adiestrado para hacer ciertas cosas útiles en un cierto lugar y comprometido con ver el mundo de cierta manera útil, justo igual que cualquier otro profesional (Fuller 1997: 9)

La segunda vía, de carácter desmitificador, sería de "fuera adentro". De inspiración marxista, establece una relación dialéctica entre lo que el científico hace y aquello que dice que hace.

Dicho de modo llano, el día en que los no científicos dejen de pensar que la ciencia hace referencia a una realidad externa al laboratorio, la ciencia volverá a ser una práctica social marginal que es parte de deporte, parte ritual (Fuller 1997: 9)

La visión predominante de los analistas del laboratorio, por lo tanto, mantiene que la ciencia es social en tres sentidos: primero, porque es social antes que individual. Segundo, porque está impregnada de preselecciones, de modo que es imposible distinguir entre la dimensión social y la técnica. Tercero, porque los científicos no sólo aproximan la naturaleza o la realidad, sino el campo agonístico que forma la suma total de las operaciones y argumentos de otros científicos.

Los rasgos comunes de estos estudios van a ser. Primero, hacer uso del recurso etnográfico, con el propósito de hacer lo familiar extraño, o lo extraño familiar al estilo de Ruth Benedict (v. Geertz 1989). Así, "simular ser extraño - la adopción de la posición del antropólogo y el escrutinio meticuloso de las actividades que los participantes dan por sentadas - ha sido la estrategia estándar de los estudios de la ciencia" (Golinsky 1998: 166). Para ello llevan a cabo observación participante colaborando en tareas prácticas y básicas. En segundo lugar, se oponen a los epistemólogos, al normativismo y, especialmente, al realismo. Tercero, frecuentemente su aproximación se complementa con el análisis del discurso y la etnometodología, pues "una parte importante del material sobre el que se produce la actividad científica de construcción de hechos consiste básicamente en enunciados" (Lamo *et al.* 1994: 541). Cuarto, utilizarán un sentido de cultura concreto pues, para éstos, el laboratorio constituye una especie de asentamiento nativo en el que imbuirse de cultura científica. Su noción

de cultura se aproxima al particularismo cultural - a pesar de que en la misma disciplina antropológica no hay consenso respecto a qué significa cultura (v. Kahn 1974). Para Knorr:

*Cultura*, tal y como uso el término, se refiere a la totalidad de patrones y dinámicas que son exhibidas en prácticas expertas y que varían en los diversos emplazamientos de conocimiento. La cultura por tanto se refiere a la práctica en un lugar específico (1999: 8).

Según Knorr la cultura implica la existencia de rupturas en cualquier uniformidad de práctica. Esto sugiere la existencia de diferentes tecnologías de conocimiento al servicio de diferentes fines tecnológicos y económicos. Cultura se refiere también a aquella riqueza que se da en el devenir de los sucesos (o en la emergencia de éstos) y en este sentido significa un surgimiento denso de patrones variados o heterogéneos. Por último, cultura se vincula a los aspectos expresivos y simbólicos del comportamiento humano, al estilo de Geertz quien, no causalmente, afirmaría que "lo que la palanca hizo para la física, el ajedrez debe hacer para la sociología". La obra más representativa de esta línea es la de Woolgar y Latour (1979) *Laboratory Life*. Allí se analiza la vida cotidiana de un laboratorio de neuroendocrinología en *Salk Institute*, La Jolla (California), y describe las negociaciones sociales de dos científicos, Wilson y Flower. Latour, nota Levitt críticamente, es el antropólogo que se aproxima a una cultura autóctona y bajo su visión la ciencia "es un fenómeno antropológico [que] puede ser estudiado con ignorancia de las verdades que descubre, o incluso con desdén hacia lo que descubre" (Levitt 1996: 49). Su análisis insiste en la artificialidad de los materiales y en los muchos niveles de interpretación, interacción y mediación instrumental que existen entre las explicaciones de los científicos y los hechos descritos en tales explicaciones. Esto conduce a los autores a sugerir que los científicos, más que investigar las cosas por sí mismas, examinan las inscripciones literarias (término procedente de la filosofía continental y, concretamente, de Jacques Derrida) producidas por los técnicos. Su conclusión más representativa es que el trabajo científico es en gran medida una actividad literaria e interpretativa; y que los hechos científicos se construyen, circulan y evalúan en forma de enunciados escritos.

Pero el objetivo último de esta investigación es abrir la "caja negra". La expresión, recurrente entre los estudiosos sociales de la ciencia, proviene de un influyente artículo de Whitley (1972), "significando algo que nos es dado sin examinar; un 'hecho' en otras palabras" (Ashmore 1989: 4). La intención de Woolgar y Latour es, así, describir lo que hay dentro, para mostrar que el núcleo esencial del trabajo de laboratorio estriba en la codificación ordenada y selectiva de items de información dispersos y desorganizados. En efecto, para éstos (y al contrario de la visión tradicional del orden racional de la ciencia) el laboratorio consiste en un mundo desordenado y confuso donde no tiene ningún sentido distinguir (tan siquiera metodológicamente) entre factores cognoscitivos y sociales, internos y externos o descubrimiento y justificación (cf. Latour 1983). Es más, "entre los científicos y el caos no hay nada más que un muro de archivos, etiquetas, libros de protocolo, figuras y papeles" (1979: 245, en Lynch 1993). El desorden preside la actividad local y contingente del laboratorio y, por lo tanto, el producto científico es algo que los científicos contrarrestan activamente para imponer orden. De aquí deducen una conclusión central en su trabajo: que "la realidad es la consecuencia, más que la causa, de los procesos de construcción del conocimiento". ¿Cómo es posible que el producto final posea, por tanto, una apariencia coherente?. Latour y Woolgar arguyen que los científicos hacen uso de variadas estrategias para este fin: "mecanismos o dispositivos de inscripción" que generan imágenes o figuras (gráficos, muestras, tablas, etc.) que transforman los trozos de materia desordenada en un texto científico organizado: el último argumento con el que justificar la creencia (Lamo *et al.* 1994). El proceso de conversión de enunciados en hechos (construcción de los hechos científicos) se da en el laboratorio porque es, precisamente, un lugar donde la comunicación y la argumentación son esenciales tanto para persuadir a los colegas como para negociar y aceptar intersubjetivamente los hechos (social y lingüísticamente construidos) (Lamo *et al.* 1994: 542). Allí, la factibilidad de un enunciado se incrementa (o se reduce) mediante la omisión (o inclusión) de (a) la referencia a un agente, (b) la referencia a la acción de un agente, (c) las referencias a las circunstancias precedentes que rodean la acción del agente. El proceso de construcción y reificación es el siguiente:

[...] se atribuye más y más realidad al objeto y menos al enunciado *acerca* del objeto. Consecuentemente, tiene lugar una inversión: el objeto se convierte en la razón por la cual el enunciado se formuló en primera instancia. Al principio de la estabilización, el objeto era la imagen virtual del enunciado, posteriormente, el enunciado se convierte en el reflejo de la realidad 'ahí afuera' (Sismondo 1993: 534).

La persuasión retórica de los colegas del laboratorio y de la amplia audiencia externa se realiza, por ejemplo, mediante cinco tipos de proposiciones progresivas: (1) simples conjeturas o especulaciones; (2) como las de tipo 3 pero más genéricas; (3) las de tipo *A tiene cierta relación con B*; (4) las que aparecen en los libros de

texto, como prototipo de razo-namiento científico; (5) las que se aceptan sin discusión que no requieren mayor explicación excepto para neófitos o legos.

En pocas palabras, estos sociólogos entienden que "un hecho es una frase sin modalidad - *M*- y sin autoría". O, dicho de otro modo modo, "un mixto de mecanismos de índole técnica, por una parte, y de condición retórica o social, por la otra, que aparecen indisolublemente ligados en contexto y situaciones locales y contingentes" (Lamo *et al.* 1994: 544). El enunciado actúa simultáneamente como hecho (desprendido de su origen social) y construcción social (cuyos orígenes se *olvidan* una vez que el hecho se usa como *caja negra*) (Lynch 1993: 94). De este modo, "enfaticando cómo los 'hechos' de la bioquímica 'eran nada más' que enunciados escritos, leídos, y circulados en una comunidad científica, Latour y Woolgar contribuyeron a los esfuerzos contemporáneos de las humanidades y las ciencias sociales por ampliar la aplicación de las aproximaciones textuales y hermenéuticas" (1993: 95). En definitiva, Woolgar y Latour ofrecen una explicación un tanto iconoclasta y contra-intuitiva del quehacer científico: por una parte, ven el quehacer científico como una práctica agonística mediante la cual se construye la realidad. Por otra parte, cuestionan el hecho de que los científicos entiendan su actividad científica cotidiana en base a una vida dedicada desinteresadamente a la 'búsqueda de la verdad' (regido por un *ethos* científico y unas normas de un supuesto método científico). El interés y la persuasión, bajo el punto de vista de estos analistas del laboratorio, tienen un papel nada desdeñable.

Karin Knorr Cetina ([1995]) es otra referente clave dentro de esta corriente. Cataloga su propia aproximación de constructivista (Sismondo 1993: 527) y defiende una postura empirista y pragmática de la actividad científica. Empirista porque, al igual que la etnometodología, se "vincula estrechamente a, y depende de, el estudio micro detallado de las prácticas y discusiones rutinarias de los científicos" (*ibíd.*). Pragmatista porque, según ésta, la ciencia no se preocupa tanto de buscar la verdad como de hacer que las cosas funcionen o, en cualquier caso, nadie distingue entre "la verdad" y "que las cosas funcionen". Por último, su posición es instrumentalista: afirmar que el principio constructivista atañe tanto a científicos como a aparatos, técnicas, protocolos, etc., pues considera que la naturaleza se fabrica (o se "manufactura") mediante múltiples procesos de negociación e incorporación de inscripciones de diversa índole.

Su aportación más conocida analiza el paso de las selecciones y decisiones de laboratorio a las objetivaciones de los productos finales de la ciencia - la construcción que disocia lo social de lo natural. Su interpretación, al contrario que las aproximaciones descriptivitas, toma los productos de la ciencia como resultado de un proceso de fabricación que sitúa el problema de la factibilidad en la relación entre productos de la ciencia y la naturaleza externa. Para Knorr, la realidad del laboratorio es artificial y prefabricada. Allí "no hallamos por ninguna parte la *naturaleza* o la *realidad*, que son esenciales en la interpretación descriptivista de la ciencia" (*ibíd.* 190). Su conclusión última, tomando como ejemplo la profísica, es que las partes más importantes de la física moderna se describen mejor mediante la tecnología: alteración técnica de los objetos antes que el conocimiento reflejo de la naturaleza.

Pero Knorr también hará uso tanto de la aproximación como de la jerga (un tanto oscura) etnometodológica. Considera que las interrelaciones externas de los científicos están marcadas "por la misma lógica indexical ocasionada y producida socialmente que caracteriza la actividad en el laboratorio [...] es un rasgo característico de la práctica social en general" (*ibíd.* 201). Piensa que la contingencia situacional y la dinámica social de la acción científica resisten también a los intentos del sociólogo por especificar los factores (sociales y cognitivos, internos y externos) que determinan la acción social: "la acción social está *infradeterminada* y *sobredeterminada* [...] ambos rasgos describen la esencial indeterminación de la práctica social en el sentido que ya no se la puede concebir como una mera ejecución de un orden predeterminado de cosas, sino que ese mismo orden está en función del cierre local alcanzado en la acción práctica" (*ibíd.* 202). La interpretación de la ciencia requiere, para ésta, "la configuración de una epistemología empírica constructivista que conciba el orden generado por la ciencia como un proceso (material) de incorporación e integración de objetos en nuestro lenguaje y en nuestras prácticas" (Knorr [1995]: 203).

Como Latour y Woolgar, Knorr (1981) la escritura del artículo científico es una reconstrucción racional de los hechos, una exposición ordenada que oculta las dificultades que surgieron en el proceso hacia el descubrimiento del hecho (1981: 12). También considera que cada nuevo descubrimiento no depende del resultado de la aplicación de un conjunto de reglas racionales sino, más bien, de situaciones contingentes: disponibilidad de equipamiento particular o de determinados materiales, de la negociación particular dentro del laboratorio o, incluso, fuera. La actividad científica es, así, "la suma total de las decisiones seleccionadas de acuerdo al objetivo de transformar lo subjetivo en objetivo, lo increíble en creíble, lo fabricado en un descubrimiento y lo construido trabajosamente en un hecho científico objetivo" (Lamo *et al.* 1994: 545). Su concepción económica de la ciencia, lejos de verla como una actividad fundamentalmente cognitiva, describe a los científicos como continuos inversores de capital simbólico en un campo concreto. Discrepa así con la visión de Latour y Woolgar (1979) que enfatizan la dimensión literaria de la actividad científica antes que su dimensión material (*cf.* Medina 1989: 191).

En sus trabajos posteriores el trabajo de Knorr realiza un viraje hacia posturas netamente postmodernas. En Knorr y Merz (1997a) estudia la física teórica, porque

[...] tiene mucho que ver con construcción y la comprensión de objetos desencarnados [*disembodied*] como los modelos y las ecuaciones [...] En términos de Merleau-Ponty, lo que queda reconfigurado no es sólo un objeto independiente del científico o sus percepciones o concepciones, sino el ámbito del "*self-other-things*", o la relación entre científicos y objetos [...] En este artículo, especificaremos tal proceso de reconfiguración en términos de 'luchas' - como la lucha del físico con la 'dureza' de una ecuación - y trazaremos las configuraciones múltiples que tales luchas conllevan cuando un físico trata de llevar a cabo una computación particular ( Knorr y Merz 1997a: 75).

## II. Después de la etnografía del laboratorio .

Los estudios del laboratorio, al menos tanto Woolgar y Latour como Knorr Cetina, derivaron en los años 80 y 90, en aproximaciones postmodernas y, en ocasiones, un tanto frívolas. Mientras que Woolgar se acogió al análisis del discurso y la sociología reflexivista, Latour derivó hacia una vasta producción variopinta, desde su teoría actor-red hasta las digresiones filosóficas antifundacionalistas diversas; y Knorr Cetina, *mutatis mutandis*, tiende hacia producciones deconstruccionistas y derridianas. Tomemos, a modo de ejemplo y a riesgo de que resulte un tanto tedioso, alguna aportación más actual de Knorr:

En Knorr y Mertz (1997) hallamos un intento de análisis de la física teórica. Para tal propósito "elegimos la noción de 'deconstrucción' [...] con la dificultad subyacente de que Derrida no desea que deconstrucción tenga un sentido específico, idéntico" (*ibid*). Esta elección parece estar motivada en la sutil apreciación de Barbara Johnson, quien afirma "que no es accidental que la palabra 'differential' sea central tanto para la teoría literaria de Derrida como para la teoría del cálculo [...] El proceso de construcción, computación-deconstrucción, y comprensión tiene un carácter circular - pero no trivial" (1997: 79). El grueso de su análisis enfatizará además aspectos aparentemente superficiales, como la expresión "being stuck", que significa bloquearse en la elección de temas que guíen futuras investigaciones del grupo de físicos que analizan. También dedican una parte importante de su análisis a la interacción o comunicación vía correo electrónico: "to illustrate the e-mail interaction on which the paper draws, we present three extracts: (1) an e-mail sequence discussing on what topic to concentrate in the future, dating from the beginning of the observed computation; (2) a sequence of questions, suggestions and comments concerning the choice of a suitable grading; and finally (3) some declarations of "being stuck" (*ibid*. 105). Tras toda una serie de digresiones difíciles de sintetizar, la conclusión es que los físicos mismos practican, después de todo, un tipo de deconstrucción derridiana...

los físicos teóricos practican una versión particularmente intrincada, sofisticada y elaborada de deconstrucción. Esta práctica implica rasgos procedentes de la lógica suplementaria de Derrida: por ejemplo, incluye la expansión de un objeto teórico, la sustitución y reemplazo de patrones originales por otras secuencias (por rodeos, variaciones, y 'ejemplos') y la exposición de posibilidades ocultas e implicaciones codificadas en ecuaciones no directamente visibles por el analista (*ibid*. 77).

Por supuesto esta aportación han generado alguna que otra crítica. Gale y Pinnick (1997) consideran, en primer lugar, que Knorr y Mertz manifiestan una gran confusión entre lenguaje de los participantes, lenguaje explicativo y lenguaje observacional. Tratándose del análisis del lenguaje matemático y físico, resulta injustificado usar las nociones metafísicas que recorren todo el artículo, allí hallamos 'disembodied objects' (?) o "deconstruction distributes and dissimulates the hardness of the attempted computation. If you think of the hardness as a fixed property engaged in the original equation, then deconstruction sets this hardness loose" (Merz y Knorr 1997a: 86-88). Pero más adelante Merz y Knorr adoptan una desmesurada posición realista respecto a las entidades matemáticas, hasta el punto que afirman que 'una ecuación es una cosa que existe independientemente, un objeto que constituye el universo y posee una propiedad *dura*'. A partir de aquí "aparecen algunas metáforas extraordinariamente inapropiadas. Considérese, por ejemplo, esta aguda metáfora: "Thus, while the physicists, who are matches for the hardness, work on new theories, the hardness of theoretical problems seems to work on them" (Merz y Knorr *ibid*. 82)". En otro lugar, manifestando cierta influencia de la teoría actor-red, el objeto de estudio físico cobra, literalmente, vida propia:

In the beginning of a computation, the object asserts itself forcefully, and ways must be found for physicists to "gain control" [...] On the object side, enough, independence appears to be retained for them occasionally to strike back, to withhold understanding ( *ibid*. 82)

En efecto, las autoras introducen el término técnico <'pact with objects'> para describir la interacción entre físicos y entidades matemáticas, sugiriendo que los objetos llevan a cabo acuerdos con las personas (Gale y

Pinnick 1997: 120). En resumen "Merz y Knorr Cetina usan un género de literatura *pop* que intenta dar cuenta de temas de física cuántica" (*ibíd.* 121). Su veredicto final es poco esperanzador para un campo sociológico que ha perdido, en algunas ocasiones, el Norte:

Notamos que los métodos etnográficos de los estudios de laboratorio, puesto que se sustentan en el postmodernismo de las ciencias sociales, quedan sujetos a los mismos infortunios filosóficos comunes [...] Las limitaciones son obvias cuando se intenta extender la etnografía del laboratorio a áreas tales como la ciencia altamente teórica, donde el conocimiento local se centra en objetos y procesos muy abstractos (Gale y Pinnick 1997: 121-2).

### **III. Sobre deconstrucción. O sobre los usos de términos *panchreton* en los estudios sociales.**

He elegido el artículo de Knorr y Mertz (1997) precisamente porque ilustra, en muchos aspectos, aquello que va mal en los nuevos estudios 'antropológicos' del laboratorio. Aparte de muchas otras consideraciones (v. Valenzuela 2001: capítulos VI a XIII), existe una paradoja central que se halla en el seno de muchas aproximaciones contemporáneas. Me refiero al uso indiscriminado de nociones oscuras, como por ejemplo la noción de deconstrucción. Conviene detenerse pues, sin un breve recorrido por este concepto, resulta incomprendible entender el significado y el alcance no sólo de la aportación de Knorr y Mertz sino de gran parte de las corrientes que siguen a los análisis del laboratorio. En efecto la noción de deconstrucción derridiana es, por definición, ambigua en este tipo de aproximaciones, a pesar de su preponderancia. No es mi propósito ni intención cuestionar la idoneidad de este concepto en la filosofía continental ni, tan siquiera, en la obra de Jacques Derrida. Esto es cosa de los filósofos. Sin embargo, recojamos algunas de las críticas que se han dirigido contra su uso en las aproximaciones sociales. Por lo general, la deconstrucción responde a uno de esos términos *panchreton*, pues queriendo significar mucho acaba por significar poco o nada. La deconstrucción es una variedad hermenéutica derivada de Hegel, Husserl y Heidegger,

Mantiene que no hay nada fuera de los textos; que el lenguaje es anterior al significado; que la autoridad emana incluso de los textos más inocentes; y que tales amenazas ocultas deben ser deconstruidas. Se caracteriza por el juego de palabras y es así difícilmente traducible [...] Moda entre críticos literarios que se creen filósofos o científicos sociales. No se debe tomar en serio, salvo como indicador de decadencia (Bunge 1999: 61).

La deconstrucción, al contrario de lo que podría parecer, no es una revisión de nociones, conceptos o ideas occidentales. Es un proceder que obedece al objetivo de disolución en sí mismo: "lo que se deconstruye es, en general, el marco global, la ciencia social convencional, la antropología anterior al advenimiento del postmodernismo [...] el juego consiste en afirmar, como si fuera un imperativo del método, algo que parece contrario a la razón, al sentido común y a la evidencia" (Reynoso 1996: 19). Como nota Reynoso, a pesar de que algunos de los interpretadores de Derrida afirman que sus categorías son catacréticas (creación de nuevas palabras para expresar la profundidad de sus complejos pensamientos),

algunos exégetas aseguran que ésta es una lectura superficial de lo que Derrida quiso decir en realidad; sea como fuere, es por lo menos sospechoso que quienes lo interpretamos de este modo seamos tantos y que en tantas páginas no se pueda clarificar (1996: 19).

Pero este aparente pasatiempo lingüístico posee un efecto más devastador, porque tendrá como oposición militante a los grandes sistemas del pensamiento occidental: a la metafísica, a la ciencia y a la razón. Su artilugio retórico es por definición irracional: "el deconstructor", según Derrida, "no razona, sino que finge que finge hacerlo" (*ibíd.*). Y así es pues Derrida considera que "un texto emplea sus propias estrategias contra él, produciendo una fuerza de dislocación que lo dispersa en un sistema entero" (*cf.* Foucault) (en Rosenau 1993: 120).

Rosenau (1993) sintetiza del siguiente modo el proceder deconstructor: (a) Hallar una excepción a una generalización y explotarla hasta que la generalización parezca absurda para socavar el principio; (b) interpretar los argumentos de un texto deconstruido del modo más extremo; (c) evitar proposiciones absolutas y generar la excitación intelectual mediante frases sensacionales (mejor si son paradójicas y ambiguas); (d) negar la legitimidad de dicotomías aduciendo que son siempre unas pocas excepciones; (e) no aceptar nada, no rechazar nada; (f) cuanto más difuso sea el punto de vista expresado, más difícil resultará criticarlo; (g) escribir

de tal modo que se permita el mayor número de interpretaciones posibles pues esto sirve para "proteger del serio escrutinio" (Ellis 1989: 148). Otros rasgos indicativos son: (h) "crear un texto sin finalidad ni conclusión, uno con el cual el lector no pueda acabar" (Wellberg 1985: 234), (i) emplear terminología nueva e inusual para hacer que "las posiciones familiares no parezcan tan conocidas", lo cual excusa la erudición genuina (Ellis 1989: 142). (j) No consentir ningún cambio terminológico e insistir en el carácter sacrosanto de las palabras de la deconstrucción [pues] las formulaciones corrientes socavan el hecho de que la posición deconstructora sea única" (Ellis 1989: 145) Para Hillis Miller una deconstrucción "no es sólo un parásito sino un parricidio, un mal hijo que demuele tras la esperanza de reparar la maquinaria de la metafísica occidental". Para Iris Murdoch (1992) "la filosofía de Derrida, y su teoría de 'arch-écriture' (escritura primaria), consiste en general de perogrulladas y medias verdades dramatizadas'. Lo mismo puede decirse de la filosofía de Heidegger" (en Morris 1997: 322).

Esta serie de opiniones respecto a la valía de ciertas filosofías en el análisis del laboratorio científico son meramente la punta de un iceberg que dará origen a la Guerra de las Ciencias. Como su nombre indica, es una polémica que enfrenta a defensores y críticos de la ciencia; polémica en la que no podemos entrar y cuyo significado no vienen aquí al caso para nuestros propósitos.

#### IV. Crítica general a las Etnografías del Laboratorio.

La fórmula de Arthur Schopenhauer "El mundo es mi representación", se lee ahora "El mundo es nuestra construcción". Bunge (1991: 553)

#### BIBLIOGRAFÍA

**ASHMORE, Malcolm** (1989) *The Reflexive Thesis. Writing Sociology of Scientific Knowledge*. University of Chicago Press: Chicago.

**ATRAN, Scott** (1990) *Cognitive foundations of natural history. Towards an anthropology of science*. Cambridge: University Press.

**BARNES, Barry** Ed. (1972) *Sociology of Science. Selected Readings*. London: Penguin Books

**BARNES, Barry & BLOOR, David** (1982) "Relativism, Rationality and the Sociology of Knowledge", en Hollis y Lukes (1982) *Rationality and Relativism*. Basil Blackwell. Oxford.

**BIAGIOLI, Mario** (ed.) (1999) *The Science Studies Reader*. London: Routledge.

**BLOOR, David** (1983) *Knowledge and Social Imagery*. Chicago University Press: Chicago.

**BUNGE, Mario** (1983) "Toward a Philosophy of Technology", en Mitcham y Mackey (ed.) (1983) *Philosophy and Technology. Readings in the Philosophical Problems of Technology*. The Free Press. New York.

- (1991) "A Critical Examination of the New sociology of Science. Part 1", en *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 21 No 4, December 1991 524-560.

- (1992) "A Critical Examination of the New sociology of Science. Part 2", en *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 22 No. 1, March 1992 46-76.

- (1995) *Sistema Sociales y Filosofía*. Editorial Sudamericana: Buenos Aires. Capítulo 9 y 10.

- (1996) "In Praise of Intolerance to Charlatanism in Academia", en Gross *et al.* (ed.) *The Flight From Science and Reason*. New York Academy of Sciences: The John Hopkins University Press.

- (1999) *Dictionary of Philosophy*. Prometheus Books. New York.

**COLE, Stephen** (1992) *Making Science. Between Nature and Society*. London: Harvard University Press.

- (1996) "Voodoo Sociology: Recent Development in the Sociology of Science" en Gross, P. *et al.* (1996) *The Flight From Science and Reason*. New York Academy of Sciences: The John Hopkins University Press.

**COLLINS, H. M.** (1974) "The TEA Set: Tacit Knowledge and Scientific Networks" en Biagioli (ed.) (1999) *The Science Studies Reader*. London: Routledge

**ELKANA, Yehuda** (1970) "The Conservation of Energy: A case of simultaneous discovery." *Archives Sciences* 23: 31- 60.

- (1978) "Two-Tier-Thinking: Philosophical Realism and Historical Relativism." *Social Studies of Science*. SAGE. London, Vol. 8: 309-326.

- (1981) "A Programmatic Attempt at an Anthropology of Knowledge." In Everet Mendelsohn and Yehuda Alkana, eds. *Science and Cultures*, pp. 1-79. Dordrecht: D. Reichel

**FEYERABEND, Paul** (1978) *La Ciencia en una sociedad libre*. Madrid: Siglo XXI.

- FRANKLIN, James** (2000) "Thomas Kuhn's irrationalism", en *The New Criterion*, Vol. 18, No. 10, June 2000, disponible página web [en línea] <http://www.newcriterion.com/archive/18/jun00/kuhn.htm>. [Consultada en 2001].
- FULLER, Steve** (1989) "Back to Descartes? The Very Idea". *Social Studies of Science*. SAGE, London. Vol. 19, 357-60.  
- (1997) *Science*. Open University Press. UK.
- GARFINKEL, Harold** (1967) *Studies in Ethnomethodology*. Polity Press: UCLA.
- GEERTZ, Clifford** (1981) *El antropólogo como autor*. Ediciones Paidós. Barcelona.  
- (1996) *Los usos de la diversidad*. Paidós I.C.E./U.A.B.- Pensamiento contemporáneo 44. Barcelona.
- GELLNER, Ernest** (1985) *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.  
- (1999) *Antropología y Política*. Ediciones Altaya. Barcelona, 1995
- GERGEN, J. Kenneth** (1999) *An Invitation to Social Constructivism*. Sage. London.
- GIERYN, Thomas F.** (1999) *Cultural Boundaries of Science. Credibility on the Line*. Chicago: Chicago Press.
- GOLINSKI, Jan** (1998) *Making Natural Knowledge. Constructivism and the History of Science*. Cambridge. CUP.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Marta I., LÓPEZ CERREZO, José. A., y LUJÁN LÓPEZ, José** (1996) *Ciencia, Tecnología y Sociedad. Una Introducción al Estudio Social de la Ciencia y la Tecnología*. Tecnos: Madrid.
- HACKING, Ian** (1999) *The Social Construction of What?*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts and London.
- HARWOOD, Jonathan** (1986) "Ludwik Fleck and the Sociology of Knowledge" *Social Studies of Science*. SAGE. London, Vol. 16, 173-187.
- HEIDDEGER, Martin** (1927) *Basic Writings from Being and Time to the Task of Thinking*. London Routledge cop. 1993 London: Harper & Row Publishers.
- HESS, David J.** (1997) *Science Studies. An Advanced Introduction*. New York: New York University Press.
- IRANZO, J.M.; BLANCO, J.R.; GONZALEZ DE LA FE, T.; TORRES, C.y COTILLO, A. (Comp.)** (1995) *Sociología de la Ciencia y la Tecnología*. CSIC: Madrid.
- KAHN, J. S. (Comp.)** (1974) *El Concepto de Cultura: Textos Fundamentales*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- KNORR CETINA, Karin** (1981) *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*. Pergamon Press. Oxford  
- "El estudio etnográfico del trabajo científico: hacia la interpretación constructivista de la ciencia" en Iranzo et al. (comp.) (1995) *Sociología de la Ciencia y la Tecnología*. CSIC: Madrid.  
- (1999) *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*. Harvard University Press. London
- KOERTGE, Noretta** (1998a) *A House Built of Sand: Exposing Postmodernist Myths About Science*. Oxford University Press. New York.
- LAMO de ESPINOSA, E., GONZÁLEZ GARCÍA, J. M. y TORRES ALBERO, C.** (1994) *La Sociología del Conocimiento y de la Ciencia*. Alianza Universidad Textos, Madrid.
- LATOUR, Bruno y WOOLGAR, Steve** (1979) *Laboratory Life . The Construction of Scientific Facts*. Princeton University Press.  
- "The Cycle of Credibility" en Barnes y Edge (ed.) (1982) *Science in Context. Readings in the Sociology of Science*. Open University Press. Edimburg.
- LATOUR, Bruno** "Give me a Laboratory and I will Rise the World", en Knorr-Cetina y Mulkay (eds.) (1983) *Science Observed*, Sage.  
- (1987) *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Philadelphia Open University Press.  
- (1988a) "A Relativistic Account of Einstein's relativity". *Social Studies of Science*. SAGE. London, Vol. 18, 3-44.  
- (1988b) "The Politics of Explanation: an Alternative", en Woolgar (ed.) (1988b) *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. Sage: London.  
- (1992) "One More Turn After the Social Turn", en Biagioli (1999) (ed.) *The Science Studies Reader*. Routledge: London and New York.  
- (1993) *We Have Never Been Modern*. Harvester Wheatsheaf. London.  
- (1999a) "On recalling ANT" en Law, J. y Hassard J. (ed.) (1999) *Actor Network Theory and After*. Blackwell Publishers: Oxford.
- LAW, John y HASSARD, John** (ed.) (1999) *Actor Network Theory and After*. Blackwell Publishers: Oxford.
- LEVITT, Norman** (1996) "Mathematics as Stepchild" en Gross et al. (ed.) *The Flight From Science and Reason*. New York Academy of Sciences: The John Hopkins University Press.
- LYNCH, Michael** (1993) *Scientific Practice and Ordinary Action. Ethnomethodology and Social Studies of*

Science. Cambridge: Cambridge University Press.

**LYNCH, M.; GARFINKEL, H., y LIVINGSTONE, E.** "El orden temporal en el trabajo de laboratorio", en Iranzo et al. (Comp.). (1995) *Sociología de la Ciencia y la Tecnología*. CSIC: Madrid

**MEDINA, Esteban** (1989) *Conocimiento y Sociología de la Ciencia*. CIS. Siglo XXI: Madrid.

**MERZ, Martina and KNORR CETINA, Karin** (1997) "Deconstruction in a 'Thinking' Science: Theoretical Physicists at Work", en *Social Studies of Science*. SAGE. London, Vol. 27, 73-111.

- (1997b) "Floundering or Frolicking - How Does Ethnography Fare in Theoretical Physics? (and What sort of Ethnography?): A Reply to Gale and Pinnick". *Social Studies of Science*. SAGE. London, Vol. 27, 123-131.

**MITCHAM, Carl & MACKEY, Robert** (1983) *Philosophy and Technology. Readings in the Philosophical Problems of Technology*. The Free Press. New York.

**MORRIS, Brian** (1997) "In Defence of Realism and Truth. Critical reflections on the anthropo-logical followers of Heidegger", en *Critique on Anthropology*. Vol 17(3) 313-340.

**MULKAY, M.J.** (1972) *The Social Process of Innovation. A Study in the Sociology of Science*. London: Macmillan.

**NORRIS, Christopher** (1997) *Against Relativism. Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory*. Blackwell Publishers. Oxford.

**PICKERING, Andy** (1990) "Knowledge, Practice and Mere Construction", *Social Studies of Science*. SAGE. London. Vol. 20, 682-729.

**PINCH, Trevor J.** (1986) *Confronting Nature. The Sociology of Solar-Neutrino Detection*. D. Reidel Publishing Company. Boston.

**QUERALTÓ, Ramón** "Technology as a New Condition of the Possibility of Scientific Knowledge", en *Techné. Society for Philosophy & Technology*. Volume 4, Number 2

**RABINOW, Paul** (1996) *Making PCR. A Story of Biotechnology*. The University of Chicago Press.

**REYNOSO, Carlos** (ed.) (1996) *El Surgimiento de la Antropología Postmoderna*. Gedisa. Barcelona.

**ROSENAU, Pauline** (1992) *Post-modernism and the social sciences: Insights, inroads, and intrusions*. Princeton University Press. Nueva Jersey.

**SHAPIN, Steven & SCHAFFER, Simon** (1985) *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life*. Princeton University Press: Princeton.

**SISMONDO, Sergio** (1993) "Some Social Constructions", *Social Studies of Science*. SAGE. London. Vol. 23: 515-53.

**TORRES ALBERO, Cristóbal** (1994) *Sociología política de la ciencia*. CIS. Siglo XXI: Madrid.

**TRAWEEK, Sharon** (1988) *Beamtimes and Lifetimes. The World of High Energy Physicists*. Cambridge.

**VALENZUELA GARCÍA, Hugo** (2001) *Crítica a los Estudios Sociales de la Ciencia*. Bellaterra, Universitat Autònoma de BarcelonNa. Departament d'Antropologia Social i Prehistòria, Divisió d'Antropologia Social. Tesis de master, no publicada.

**WOOLGAR, Steve** (1982) "Laboratory Studies: A Comment on the State of the Art", *Sociological Studies of Science*, 12, pp. 481-98 "Los Estudios de laboratorio: un comentario sobre el estado de la cuestión", en Iranzo et al. (comp.) (1995) *Sociología de la Ciencia y la Tecnología*. CSIC: Madrid

- (1986) "On the Alleged Distinction Between Discourse and Praxis" *Social Studies of Science*. SAGE, London. Vol. 16, 309-17.

- (1988a) *Science: The Very Idea*. Key Idea, Routledge: London; publicado en castellano en [1991] *Ciencia: abriendo la caja negra*. Anthropos. Barcelona.

- (ed.) (1988b) *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. Sage: London.

**WOOLGAR, Steve y ASHMORE, Malcolm** "The Next Step: an Introduction to the Reflexive Project" en Woolgar (ed.) (1988 b) *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. Sage: London.

# CONSIDERAÇÕES SOBRE A HISTÓRIA INDÍGENA DO SERIDÓ, SERTÃO DO RIO GRANDE DO NORTE, BRASIL: PERCALÇOS, INDAGAÇÕES E QUESTIONAMENTOS

[Helder Alexandre Medeiros de Macedo](#) \*

(Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil)

## *1. Introduzindo a Questão Indígena*

"Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são invadidos... Dizem que o Brasil foi descoberto, o Brasil não foi descoberto não, Santo Padre, o Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Essa é a verdadeira história..."

(Marçal Tupã'y, jan. 1980)

A afirmação desse índio guarani, proferida ao Papa João Paulo II quando da sua primeira visita ao Brasil, em 1980, nos abre o olhar para uma nova faceta da História. Faceta esta um tanto incomum no nosso cotidiano escolar, afinal, aprendemos quando crianças que Pedro Álvares Cabral descobriu o Brasil e que cedo sua tripulação fez amizade com os indígenas. E mais, que estes últimos são um dos três grupos étnicos responsáveis pela formação do brasileiro. Uma história um tanto estática e um tanto perfeita, para um país que, dizem os geógrafos, é recheado de disparidades. O índio guarani, que nesse texto tem a liberdade de expressar o que sente, vem nos falar de outra História do Brasil. A história das minorias.

Comentários à parte, recentemente - no ano de 2000 - os povos indígenas foram alvo de divulgação intensa nas principais malhas de informação, como a internet, os livros, a televisão e o rádio, por ocasião das comemorações dos *500 anos* do Brasil. O orgulho de ser uma nação com 500 anos parece ter despertado no brasileiro um interesse, por mínimo que seja, sobre seus habitantes pretéritos. Embora, aqui, tenhamos de nos reservar a falar de *500 anos* e de *descobrimento do Brasil*, termos um tanto polêmicos e recheados de mistérios e visões eurocêntricas da história [1]. Ao passo em que emissoras como a Rede Globo de Televisão faziam divulgação em massa enaltecendo os *nossos quinhentos anos de história*, debates calorosos e estudos sobre a relevância do nativo na História do Brasil foram desenvolvidos em nível acadêmico e envolvendo alguns setores da sociedade, demonstrando quanto herdamos das sociedades indígenas e o quanto há de uma outra *História* a ser contado. História essa que não fala somente da chegada de Cabral ao solo do Brasil (talvez fosse melhor usarmos o termo *invasão*, já que tentamos estudar o indígena na perspectiva de dono legítimo da terra) e da presença de brancos, índios e negros na formação étnica do brasileiro. História essa que não é tão estática e nem tão perfeita, se considerarmos o Brasil como um país recheado de disparidades e desigualdades. Mas, uma História contada de baixo, de quem tombou ante a superioridade do europeu e ainda hoje busca o seu espaço. Trata-se do outro lado da moeda, de uma História marcada por sangue, luta, resistência e determinação, e, ainda, pelo choque cultural entre povos nativos e povos invasores, resultando na preponderância dos últimos sobre os primeiros.

Debates calorosos e estudos sobre a relevância do nativo na História do Brasil foram desenvolvidos em nível acadêmico, envolvendo alguns setores da sociedade e demonstrando o quanto herdamos dos indígenas. O Estado, se não fez vista grossa a essa nova visão da história brasileira - que Marçal Tupã'y já bradava nos idos dos anos 80 -, procurou encobri-la, ao passo em que supervalorizava o descobrimento do Brasil por Cabral, numa atitude de engrandecimento do branco em detrimento do indígena, tido, ainda, por alguns, como inferior.

Nos estados brasileiros onde não mais existem povos indígenas, Piauí e Rio Grande do Norte, as comemorações alusivas aos 500 anos não tiveram tanto impacto - embora o famoso "Relógio dos 500 anos", que contava, segundo a segundo, o tempo restante para o "aniversário" do Brasil, tivesse sido instalado em todas as unidades da federação. É o caso do Rio Grande do Norte, particularmente, do sertão desse estado, região que é conhecida como Seridó.

## 2. *Cartografando a Questão Indígena no Seridó: desfreadando os estereótipos*

A hoje região do Seridó, situada no interior do estado potiguar, é constituída de 28 municípios pela divisão proposta quando da elaboração do Plano de Desenvolvimento Sustentável do Seridó: Acari, Carnaúba dos Dantas, Currais Novos, Equador, Parelhas, São Tomé, Caicó, Cruzeta, Ipueira, Jardim de Piranhas, Jardim do Seridó, Ouro Branco, Santana do Seridó, São Fernando, São João do Sabugi, São José do Seridó, Serra Negra do Norte, Timbaúba dos Batistas, Bodó, Cerro Cora, Florânia, Lagoa Nova, Santana do Matos, São Vicente, Tenente Laurentino Cruz, Campo Grande, Jucurutu e Triunfo Potiguar [2]. Há, no entanto, uma divisão tradicional, proposta pelo IBGE, que classifica o Seridó como uma microrregião homogênea, historicamente constituída dos municípios de Jardim de Piranhas, São Fernando, Timbaúba dos Batistas, Serra Negra do Norte, São João do Sabugi, Ipueira, Caicó (Seridó Ocidental), Cruzeta, Acari, Currais Novos, São José do Seridó, Carnaúba dos Dantas, Jardim do Seridó, Ouro Branco, Parelhas, Santana do Seridó e Equador (Seridó Oriental).

Classificações à parte, sabemos que não existem mais índios no Seridó. Ao passo em que inexitem populações nativas nesse território, os relatos da historiografia regional trazem escassas informações sobre tais indígenas. O maior contributo, talvez - e a exceção do que acabamos de falar - seja a obra *"Índios do Açu e Seridó"*, publicada em 1984 e de autoria do pesquisador erudito Olavo de Medeiros Filho. Compilando os relatos de cronistas portugueses, luso-brasileiros e holandeses como Joannes de Laet, Jorge Marcgrave, Pierre Moreau, Guilherme Piso, Johan Nieuhof, Hessel Gerritz, Elias Herckman, Zacharias Wagner, Pedro Carrilho de Andrade, Ambrósio Fernandes Brandão e Gabriel Soares de Souza o autor escreveu um trabalho denso e rico acerca do modo de vida dos Tapuia. Poderíamos dividir o livro em duas grandes partes. A primeira, onde se faz uma descrição dos hábitos dos Tapuia, explicitados em tópicos como aparência física; saúde, doenças e morte; vida amorosa; gravidez, parto e crianças; ferocidade, armas e lutas; habitações; caça, pesca e agricultura; linguagem e religião. A segunda, historicizando o processo de ocupação do interior do Rio Grande do Norte, especificamente das Ribeiras do Açu e Seridó e centrando a atenção nos levantes de grupos Tapuia ocorridos entre a segunda metade do século XVII e o início do século XVIII, característicos da resistência indígena ao domínio dos povos invasores e que a historiografia costuma chamar de "Guerra dos Bárbaros" [3].

Não havendo maiores informações sobre os índios que habitavam os Sertões, as representações que as populações contemporâneas do Seridó fazem deles são ligadas a estereótipos que acabam por tornar-se lugares-comuns no seu cotidiano. São índios com características físicas e culturais imanentes às sociedades indígenas norte-americanas ou da região amazônica que os educandos em fase de crescimento estudam nos livros didáticos e vêem em outras mídias, como a televisão. É um índio de pele vermelha, que mora em ocas, que fala tupi-guarani, que cobre o corpo com penas, que tem Tupã e Jaci como deuses que aprendemos a conhecer quando crianças.

Uma pesquisa de campo efetuada em algumas cidades do Seridó [4] constatou que, quando da comemoração do Dia do Índio e do dia 7 de Setembro, e, ainda, quando de desfiles sócio-culturais, as representações dos indígenas tendem a obedecer, rigorosamente, padrões estéticos que privilegiem os estereótipos a que nos referimos (índios norte-americanos ou amazônicos). Além da falta de criatividade na confecção dos trajes, utiliza-se, em alguns casos, material reciclado e sucateado na sua composição, acabando por estilizar, cada vez mais, a imagem que se tem do nativo.

## 3. *Índios Cariri, outro estereótipo; Índios Tarairiú, outras imagens*

Outro estereótipo com o qual convivemos diz respeito à nomenclatura dos grupos indígenas que habitavam o Seridó. Desde pequenos, seja nas escolas, seja em nossas casas, aprendemos que os Cariri foram *"os primeiros habitantes do nosso município"*. Essa afirmação se repete nas falas das professoras, nos testes avaliativos, nas anotações em caderno ou mesmo nos livros didáticos e "históricos" dos municípios (documentos geralmente mimeografados, elaborados pelas secretarias de educação locais contendo informações de cunho histórico-geográfico sobre as municipalidades). Num "histórico" do município de Currais Novos encontramos a seguinte afirmação.

*"O Seridó foi inicialmente habitado pelos índios cariris que, por mais de um século, resistiram através da guerra contra a invasão de suas terras, motivada pela expansão da pecuária" [5]*

Em outro "histórico", inerente ao município de Carnaúba dos Dantas, a assertiva é mais resumida ainda:

*"Os primeiros habitantes do município de CARNAÚBA DOS DANTAS foram os índios cariris, que denominaram todo o Sertão do Acauã, na região compreendida entre Jardim do Seridó e Currais Novos. [16]*

As informações sobre os Cariri, veiculadas nos estabelecimentos de ensino através de compêndios como estes, são mínimas. Não sabemos quem foram, como eram e onde viviam. No entanto, a obra de Olavo de Medeiros Filho a que já nos referimos - *Índios do Açu e Seridó* - parece ter desmistificado um pouco essa informação. Valendo-se das informações etnográficas contidas nos relatos dos cronistas coloniais e em estudos contemporâneos das áreas da antropologia e da lingüística cultural, Olavo de Medeiros Filho propôs a

classificação dos Tapuia dos Sertões paraibano e potiguar em duas grandes nações, Tarairiú e Cariri. Os Tarairiú habitariam nos Sertões do Rio Grande do Norte e estariam subdivididos nas tribos dos Janduí, Canindé, Pega (também chamados de Ariá, Ariú ou Uriú), Javó, Paiacu (também chamados de Pacaju ou Baiacu), Jenipapos, Sucurus (também chamados de Xucuru ou Zucuru), Panatis, Camaçu, Tucuriju, Arariú e Corema. Os Cariri, por sua vez, habitariam nos Sertões da Paraíba, tendo-se notícia das tribos dos Cariri (também chamados de Bultrins), Icó-Pequeno (ou Quincu-Pequeno) e Caicó [7].

Seria perigoso, no entanto, adotarmos uma classificação tão perfeita e absoluta para os povos indígenas que habitavam os Sertões do Rio Grande do Norte e da Paraíba, considerando dois pontos. Primeiro, a diversidade étnica e cultural dos povos nativos nordestinos, comprovada pelos estudos coevos, mas, não estudada em profundidade quando falamos do Rio Grande do Norte [8]. Segundo, o perigo de se generalizar todos os grupos que viviam nos Sertões como sendo "tapuia" apenas pelo fato de perambularem pelas zonas interioranas e falarem línguas distintas dos Tupi do litoral [9]. Partindo desses pressupostos, podemos dizer que não temos certeza se todas as tribos anotadas por Olavo de Medeiros Filho como sendo Tarairiú partilhavam de um mesmo elo lingüístico e cultural. Poderiam ser aparentadas ou não, e, quando dos momentos difíceis de luta contra a pólvora do invasor, terem se aproximado (em alguns casos) em busca de um ideal comum, a sobrevivência. São questões que a historiografia ou as ciências humanas e sociais, de um modo geral, ainda precisam explicar.

Outra contribuição de *Índios do Açu e Seridó* foi a divulgação por primeiro - pelo menos, em nível de Rio Grande do Norte - de imagens visuais dos grupos tapuia que habitavam os Sertões. Trata-se das telas do pintor Albert Eckhout (Dança dos Tarairiú, Índia Tarairiú e Índio Tarairiú) e de desenhos incluídos nas obras de Jorge Marcgrave e Johan Nieuhof, ambos holandeses e que acompanharam, direta ou indiretamente, a Corte do Príncipe Maurício de Nassau pelo interior do que hoje chamamos de Nordeste à época da dominação flamenga. Dentre estes a crítica estética e historiográfica costuma apontar as telas de Albert Eckhout como sendo as mais próximas em relação à aparência física dos Tarairiú. Embora tenhamos consciência de que se trata de uma visão eurocêntrica sobre os habitantes do Novo Mundo, Albert Eckhout nos mostra os indígenas com características físico-culturais que condizem com as descrições etnográficas dos cronistas da época, como, por exemplo, a robustez de corpo, o uso de um anel de palha (para os homens) e de raminhos de plantas (no caso das mulheres) para esconder o baixo ventre, o uso do acanbuaçaba e da pintura corporal quando da realização de combates [10].

#### **4. Caboclas-brabas, dentes de cachorro, cascos de cavalo**

Além das imagens distorcidas dos nativos que os seridoenses reelaboram a partir da mídia, a que aludimos anteriormente, outras nuances dos índios fazem parte do seu imaginário social, e, porque não dizer, familiar. Trata-se da figura emblemática do caboclo-brabo. Nas falas dos seridoenses, quando indagados sobre sua família, sempre repousa uma referência genealógica a uma cabocla-braba, que teria sido pega a dente de cachorro e a casco de cavalo. Trata-se, aqui, de uma metáfora da colonização, se racionarmos junto com Julie A. Cavignac. É ela própria quem nos diz que

*"(...) no Rio Grande do Norte, muitos são que tiveram uma tratavô (sic) índia (pegada a casco de cavalo), quer dizer que foi raptada pelos primeiros colonizadores europeus" [11]*

O caboclo-brabo que pulsa dos enunciados orais do sertanejo corresponde aos sobejos das sociedades tribais do Seridó. Refugos das Guerras dos Bárbaros que foram *amansados*, no dizer popular, e disciplinados pelos ditames da burocracia colonial. Restava a esses *caboclos*, para serem considerados parte da sociedade da Colônia, a *domesticação* (forçada ou não) e a sujeição aos dogmas da Igreja Católica Apostólica Romana, embora estivessem imbricadas, nessa situação, resistências e alianças as mais diversas.

José de Azevêdo Dantas (1890-1929), historiador erudito e falecido prematuramente, que viveu entre as cidades de Carnaúba dos Dantas e Acari nos deixou um relato deveras precioso a respeito de uma dessas *caboclas-brabas*, que também se encontra nas falas dos mais velhos. Trata-se da história da índia Micaela, que teria sido pega a *dente de cachorro e casco de cavalo* pelos vaqueiros do Coronel Caetano Dantas Correia, um fazendeiro da região que aí viveu na segunda metade do século XVIII. O relato original convida-nos a uma volta ao passado:

*Quanto a aludida Índia [ Micaela ], citam os antigos historiadores que de fato foi encontrada nas proximidades da Serra da Rajada, pelos vaqueiros de Caetano Dantas, tendo este domesticado-a e educado-a, casando-a depois com um seu descendente.*

*Narram que essa Índia desgarrada de sua tribo que fugira precipitadamente para as matas do Apodí, com a aproximação dos brancos - resistiu heroicamente a ação dos seus perseguidores que montados em fogosos cavalos, conseguiram capturá-la com auxílio de seus valentes cães de caça.*

*Ela era de uma brabeza indomável e só em virtude do espírito superior e dominador do velho Caetano Dantas, tornou-se, ela mais tarde, a meiga e leal cria de casa.*

*Caetano Dantas Correia, criou-a não como escrava, e sim, como filha. [12]*

Há uma discrepância entre o relato escrito de José de Azevêdo Dantas, já que a tradição oral nos diz que a índia

Micaela teve filhos do Coronel Caetano. Alguns inclusive dizem ter sido ela a sua esposa. São questões ainda por se esclarecer. Destarte, o *deixar de ser índio* nos parece ser mais complexo do que se pensa. Caboclos ou não, a memória familiar regional advoga para si a presença dos nativos em sua árvore genealógica, mesmo que a tradição oral não tenha guardado os nomes desses seus ascendentes [13].

### 5. Os Tarairiú realmente desapareceram?

Expurgo, extermínio, desaparecimento, extinção. A polifonia de nomes repete-se, seja nos relatos orais, seja nos escritos da historiografia regional. Tudo leva a crer que os Tarairiú realmente desapareceram do mapa do Seridó. Contudo, vozes dissonantes deram o pontapé inicial para que se pensasse o contrário. Dom José Adelino Dantas, estudioso dos temas seridoenses, empreendeu uma pesquisa no acervo eclesiástico da antiga Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó, hoje correspondente à Paróquia de Sant'Ana, de Caicó, nos anos 70 do século XX. Interessado em perscrutar aspectos sobre a morte nos Sertões do Seridó de antanho, com especial atenção nas *causas mortis*, examinou os dois primeiros livros de óbito da freguesia. Para um período que vai de 1788 a 1838 localizou óbitos de dezoito índios. No entanto, sua análise sobre os elementos contidos nos livros de óbito não se aprofundou com relação aos indígenas, embora os números tenham aberto novas sendas sobre o assunto [14].

O pesquisador Olavo de Medeiros Filho, consultando posteriormente o mesmo acervo, detectou, também, a presença de índios nos livros de óbitos, casamentos e batismos até mais ou menos o ano de 1820 [15], embora não tenha publicado tais dados na sua obra maior sobre a genealogia dos seridoenses. *Velhas Famílias do Seridó* (1981), que trata das principais famílias que deram origem ao caldo étnico da região, trata-se de um livro onde estão descritas as origens "brancas" dos seridoenses, se é que assim podemos chamar. São feitas poucas alusões a indígenas e a negros que tiveram participação nas árvores genealógicas dos sertanejos, que passam quase despercebidas aos olhos dos leitores.

O mesmo não aconteceu em outra publicação de caráter genealógico. Falamos do livro *Os Álvares do Seridó e suas ramificações* (1999), de autoria do pesquisador Sinval Costa. Este, empreendendo pesquisa de campo nos principais acervos judiciais, eclesiásticos e civis da região seridoense, compôs uma verdadeira obra de história *mestiça*, se é que assim podemos chamá-la. Estudando a família Álvares (posteriormente acorruptelada para Alves) Sinval Costa não pensou duas vezes ao incluir histórias de índios, de caboclos e de negros nas suas referências aos titulares da família. E, fez mais. Num anexo do livro publicou a lista de alguns assentamentos de casamentos de índios que ocorreram no Seridó Antigo, bem como de negros. Na obra de Sinval Costa podemos perceber com mais acuidade a valorização dos três grupos étnicos tradicionais - brancos, negros e índios - como formadores do povo do Seridó, mesmo o autor tendo tratado de uma realidade específica, qual a família Álvares [16].

### 6. Em busca dos índios

Houve presença de índios nos Sertões do Seridó no período que se seguiu às *Guerras* dos Bárbaros [17], que tiveram o seu fim oficial no ano de 1720 [18]. Não houve um extermínio total, como se pensara. Houve, sim, resistência, por mínima que fosse. Como viviam esses indígenas? Em que condições participavam do cotidiano das manchas urbanas que paulatinamente desabrochavam no Setecentos e no início do Oitocentos no Seridó? Como conseguiram resistir às agruras do processo depopulativo iniciado desde as *Guerras*? De que forma experienciaram o contato com outros grupos étnicos? Como eram as suas condições de vida numa época tão deferente da de seus ascendentes, quando da existência de comunidades tribais no Seridó? Quem foram os remanescentes dos povos nativos do Seridó que sobreviveram no pós-*Guerras*? De que forma constituíram suas famílias?

A essas indagações cabe à historiografia contemporânea norte-riograndense responder e problematizar. Mas, agora, com um novo olhar, que pressupõe os remanescentes dos nativos como partícula importante na constituição da *História Mestiça do Seridó*. Resta, ao estudar os índios que conseguiram resistir ao pós- *Guerras dos Bárbaros*, compreender como se dava o seu relacionamento com os demais grupos étnicos dos Sertões do Seridó e, assim, contribuir para a construção da, ainda por se escrever, *História Indígena do Seridó* .

### NOTAS E BIBLIOGRAFIA CITADA

\*.- Discente do Curso de Licenciatura e Bacharelado em História do Centro de Ensino Superior do Seridó (CERES) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Pesquisador voluntário do Laboratório de Documentação Histórica (LABORDOC) do CERES. Bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq) no Projeto de Pesquisa "Contando o Trabalho e os Dias: Demografia Histórica do Seridó (Colônia e Império)", coordenado pelo Prof. Ms. Muirakytan Kennedy de Macêdo, vinculado à Base de Pesquisa "Semi-Árido: Natureza, História e Sociedade", da UFRN/CERES.

1.- Sobre as críticas recentes das Ciências Humanas e Sociais aos 500 anos e ao *Descobrimento do Brasil* veja-se RAMPINELLI, Waldir José. OURIQUES, Nildo Domingos (orgs.). *Os 500 anos: a conquista interminável*. 3.ed.

Petrópolis: Vozes, 1999.

- 2.- Cf. RIO GRANDE DO NORTE. *Seridó: Plano de Desenvolvimento Sustentável. Documento de Trabalho/Reuniões Sub-Regionais*. Natal: Governo do Estado do Rio Grande do Norte/Secretaria de Planejamento e Finanças; Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura (IICA). Caicó: Conselho de Desenvolvimento Sustentável do Seridó, 2000.
- 3.- Cf. MEDEIROS FILHO, Olavo de. *Índios do Açú e Seridó*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1984.
- 4.- Pesquisa de campo efetuada no ano de 1999, dentro da disciplina História da América I, sob a orientação do Prof. João Quintino de Medeiros Filho, quando estudávamos as representações dos ameríndios na sociedade contemporânea.
- 5.- Citado por TEENSMA, B.N. O Diário de Rodolfo Baro (1647) como Monumento aos Índios Tarairiú do Rio Grande do Norte (1998). *Ethnos - Revista Brasileira de Etnohistória*, ano II, n.3. Disponível em <http://www.galindo.demon.nl/ethnos3/teensma.html>
- 6.- Cf. CARNAÚBA DOS DANTAS. Secretaria Municipal de Educação e Cultura. *Diagnóstico do Município*, Abril/1996, não pag.
- 7.- Cf. MEDEIROS FILHO, 1984:21-30 & MEDEIROS FILHO, Olavo de. *Os Holandeses na Capitania do Rio Grande*. Natal: Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, 1998, p. 49-62.
- 8.- Ver, a esse respeito, DANTAS, Beatriz G. SAMPAIO, José Augusto L. CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1998. p. 431-456.
- 9.- A esse respeito conferir PUNTONI, Pedro. Tupi ou não Tupi? Uma contribuição ao estudo da etnohistória dos povos indígenas no Brasil Colônia (1998). *Ethnos - Revista Brasileira de Etnohistória*, ano II, n. 2. Disponível em <http://www.biblio.ufpe.br/libvirt/revistas/ethnos/puntonni.html>
- 10.- Cf. MEDEIROS FILHO, 1984:33-36.
- 11.- Cf. CAVIGNAC, Julie A. Vozes da tradição: reflexões preliminares sobre o tratamento do texto narrativo em Antropologia (2000). *Mneme - Revista de Humanidades* [ On-line ]. Disponível em <http://www.seol.com.br/mneme/resumo.php?atual=009&edicao=002>
- 12.- DANTAS, José de Azevêdo [ 1924 ]. Notícia sobre a suposta Índia Micaela. *O Momento*, jornal manuscrito [ on line ]. Disponível em <http://www.omomento2.hpg.com.br/textos/historiacetano.htm>
- 13.- A respeito da presença de caboclos-brabos na memória familiar consultar os seguintes trabalhos: TAVARES, Rosicleide Lopes. MORAIS, Valcácia de Brito. *Caboclos brabos: memória e orgulho de famílias sabugienses*. Caicó, RN: 2000. 18p. Mimeo (dissertação apresentada à disciplina História do Rio Grande do Norte I). SOARES, Gilberd Araújo. PEREIRA, Veranilson Santos. Os caboclos brabos: memória de família e imaginário seridoense. Caicó, RN: 2000. 39p. Mimeo (dissertação apresentada à disciplina História do Rio Grande do Norte I). GOMES, Enelli Fabiane. MEDEIROS, José Lucena de. *Caboclos brabos: o imaginário indígena no Vale do Sabugi*. Caicó, RN: 2000. 23p. Mimeo (dissertação apresentada à disciplina História do Rio Grande do Norte I).
- 14.- Cf. DANTAS, Dom José Adelino. De que morriam os sertanejos do Seridó antigo? *Tempo Universitário*, n. 1, v. 1. Natal: UFRN, 1976.
- 15.- Correspondência Pessoal datada de 26/jan/1995.
- 16.- Cf. COSTA, Sinval. *Os Álvares do Seridó e suas ramificações*. Recife: edição do autor, 1999.
- 17.- Preferimos a utilização do termo no plural em vez de *Guerra* dos Bárbaros por tratarem-se de muitos conflitos que ocorreram entre a segunda metade do século XVII e o início do século XVIII no hoje espaço nordestino. Trata-se do resultado maior do movimento expansionista português no Norte do Brasil, que, vendo no indígena um empecilho, pôs-se a eliminá-lo para facilitar a penetração no interior. Essas *Guerras* foram responsáveis pela dizimação dos Tapuia, ou, quando muito, na sua escravização de forma camuflada nas missões religiosas. Poderíamos pensar que os índios foram erradicados por completo, mas, a própria alusão, nos escritos regionais, ao aldeamento de tapuias remanescentes das *Guerras* já é indicativo de uma sobrevivência mínima desse grupo étnico. Cf. PIRES, Maria Idalina Cruz. *Guerra dos Bárbaros: resistência e conflitos no Nordeste Colonial*. Recife: Secretaria de Cultura, 1990 e PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: 1998. 200p. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade de São Paulo.
- 18.- Cf. MEDEIROS FILHO, 1984.

# EL FENÓMENO MIGRATORIO DE COMUNIDADES TOTONACAS DE CAZONES, VERACRUZ, HACIA ESTADOS UNIDOS.

[Adrián Sala](#)

( [Taller Andros](#) , México)

## **Planteamiento.-**

Uno de los fenómenos que históricamente a enfrentado nuestro país es la migración. Esta se ha dado tanto al interior de la república, como a los Estados Unidos desde hace varios años; existen de hecho rutas de flujo migratorio, así como estados que se han catalogado como expulsores de mano de obra, en su mayoría agrícola, como son los Estados de Zacatecas y Guanajuato.

El origen, destinos así como los grupos que emigran, han tomado otras características, en los últimos años, como es el caso del Estado de Veracruz, el cual no estaba considerado como expulsor, pese a ello a presentado una migración marcada, quiero destacar este trabajo como migración a los Estados Unidos concretamente y en un pequeño apartado, sus indicadores hacia el interior de la República como son Reynosa y Monterrey donde se integran a la industria de la maquila.

El trabajo agrícola de México ha generado 3.4 millones de jornaleros empobrecidos de los cuales 1 millón de esta cifra son migrantes.

*"Los jornaleros agrícolas, se clasifican en migrantes, locales o asentados. Entre los primeros se encuentran los "pendulares", esto es, que salen periódicamente de sus lugares de origen durante lapsos de 4 a 6 meses y que, al término de la temporada agrícola regresan a sus comunidades; y por otro lado, están los jornaleros migrantes "golondrinos", quienes recorren diversas zonas de trabajo durante todo el año, enlazando empleos en diferentes tipos de cultivo." [1]*

La generalidad de estos trabajadores agrícolas consiste en sus escasos ingresos y condiciones de vida, lo que conlleva a un desarraigo y a su vez a la búsqueda de empleo, la ruta migratoria considerada por Sedesol en el estado de Veracruz, se le ha denominado la Ruta del Golfo, comprendiendo los Estados de San Luis Potosí, Tamaulipas y Nuevo León en donde se consideró la zona Norte de Veracruz como una zona *demandante* de mano de obra y no expulsora.

En el caso de la demanda de mano de obra se recibían generalmente población de los estados de Puebla e Hidalgo a la zona norte considerándola atractiva para el empleo o bien para generar un nuevo asentamiento familiar.

El gobierno Federal, divido el territorio nacional de acuerdo al mercado de trabajo rural agrupándolo en tres categorías.

Atracción: caracterizada por su demanda de mano de obra, local o migrante

Expulsión: regiones con un alto grado de marginación, lo que conlleva a la migración de pobladores hacia la oferta laboral.

Intermedios: es donde existe tanto la zona de expulsión como de atracción donde la producción agrícola se destina fundamentalmente al mercado nacional.

En el municipio de Cazones de Herrera las condiciones para la migración al parecer se ven favorecidas por falta de apoyo tanto técnico como financiero para mejorar las condiciones de vida de casi el 83% de la población rural.

**Panorama general Municipal .**

El municipio de Cazonos se encuentra ubicado en la zona costera del Golfo de México en el estado de Veracruz en las coordenadas 20° 42' latitud norte y 97° 18' a una altura de 10 metros sobre el nivel del mar, al norte de su territorio se encuentra el puerto de Tuxpam, al Oeste el Golfo de México, al sur Papantla, al suroeste con Poza Rica de Hidalgo y al Oeste con Tihuatlán.

Este municipio se erige formalmente en el año de 1936, por un consejo municipal encabezado por Santos Canella, en el tiempo que el desarrollo bananero era el oro verde de la región ; aquí se realizaron grandes producciones de plátano para la compañía americana Wimber,Co. Quien cargaba este producto en pequeños barco que anclaban a las orillas del río Cazonos.

Los salarios de los estibadores, así como el de los productores se daba en moneda del 0720 (plata), estas primeras condiciones económicas generaron un auge mucho mayor que el del petróleo que también se encontraba en sus despuntes a nivel nacional, desafortunadamente este desarrollo económico perdió impulso a partir de la llegada de plagas a las siembras de plátano, aunque algunos de los que en su momento trabajaron o produjeron para la Wimber, hoy se lo atribuyen al desarrollo petrolero, ya las que aguas que surte Poza Rica hacia Cazonos está contaminada.

Cazonos es un municipio con una selva alta perennifolia, surtido por las bondades del río Cazonos que nace en la Sierra de Huachinango Puebla y desemboca en la Barra de Cazonos, aguas nutrientes para el clima cálido regular, rico en maderas preciosas, de tierra regosol propicias para la ganadería y la agricultura, en esta tierra se ha cultivado desde hace cientos de años el Chile, aunque también se privilegió el cultivo de la naranja y el maíz.

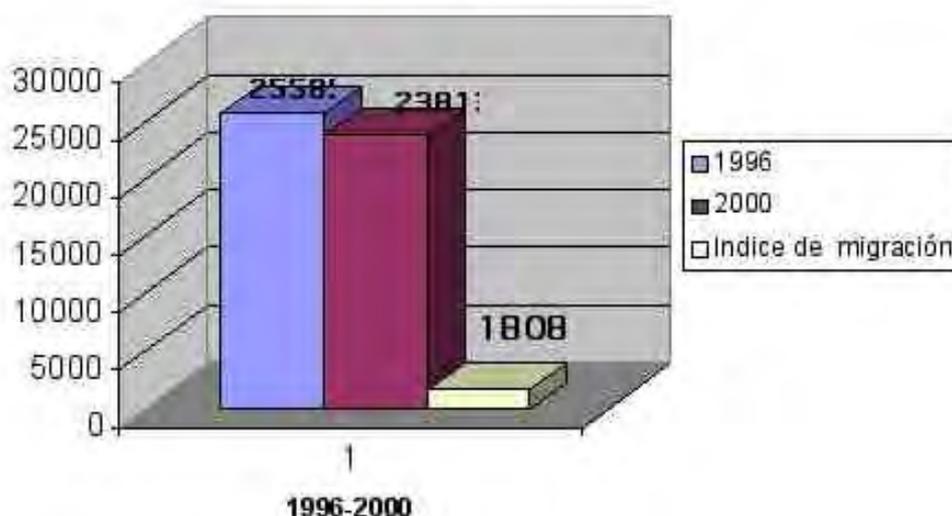
Sin embargo los precios de garantía de estos productos no han sido suficientes para sostener la economía ya que se maneja casi siempre por el sistema de "coyotaje", en donde existe un intermediario que compra y revende el producto, en el caso en particular de la naranja se planteaba como alternativa en épocas posteriores de la prosperidad de la industria bananera, sin embargo hoy las cosechas solo permiten un margen pequeñísimo de utilidad, en el caso del maíz producto privilegiado culturalmente en nuestro país, su producción es muy baja y con mínimos esfuerzos para su desarrollo y comercialización, por las instituciones como Alianza para el Campo, en la cual se otorgan semillas mejoradas para incrementar la producción agrícola de este producto básico; sin embargo en la realidad resulta insuficiente, se ha cotizado en el mercado mucho mas alta la hoja del maíz que el grano, ya que esta se utiliza para la confección de artesanías.

Se puede considerar a Cazonos como una población básicamente rural, con poco desarrollo agrícola, ganadero o pesquero, en este último en la Barra de Cazonos existe una cooperativa de pescadores que es la que distribuye el productos aunque también en un alto margen son pescadores libres, sin organización alguna.

Los índices de desempleo y subempleo resultan de reflexión. 5,857 habitantes se consideran en el año 90 como población económicamente activa, y a contrapelo la Secretaria de Gobernación en sus cifras plantea que del total de la población (23 813) habitantes; el 75.78% viven en condiciones de hacinamiento, otro dato a considerar es que en 1993 había en Cazonos 25 585 habitantes.

Esto nos muestra con claridad que se ha generado una considerable decreción demográfica, a la que obedecen factores como la migración así como la falta de apoyo a producción y comercialización, aunque también podría incluirse dentro de las causas la tragedia de 1999 donde sufrió este municipio la total inundación. Esta decreción se esta convirtiendo en un fenómeno continuo al 2001, donde se registra un total de 357 migrantes tanto a Estados Unidos como a las ciudades de mayor desarrollo como es Monterrey Reynosa o el Distrito Federal. Veamos:

**Decreción Demografica en Cazones**



En este municipio se tomo la distribución poblacional organizándola [2] de la siguiente manera: zona rural en un 82.4% contra un 17.6 % urbana, de esta población 9,471 el 40% del total de habitantes en el municipio, se integran en localidades distribuidas en rangos entre los 1000 y 5000 habitantes distribuidos de la siguiente manera:

Localidades	habitantes	%
Cabecera Municipal	4175	17.6%
La Unión Km. 31	1850	7.8%
Manlio Fabio Altamirano Km. 25	1214	5.1%
Barra de Cazones	1167	4.9%

De las características de este grupo 16% son niños hasta 5 años el 24% de 6 a 14 y el 60% son de 15 años y mas, en donde se destaca que el 15% son analfabetas.

Otro rango de población lo componen las comunidades que van entre los 500 y 999 habitantes siendo un total de 11 que en suma representan 7804 habitantes que a su vez indican el 33% de la población, donde el 80% no sabe ni leer ni escribir. [3]

El 27% restante de la población esta asentadas en 45 localidades que se integran desde 1 familia hasta 499 habitantes de este total el 20% de la población en edad escolar es analfabeta.

La problemática fundamental en los primeros dos grupos de población se consideran con problemas de comunicación, agua entubada, drenaje, salud, alfabetización, empleo, con carencias profundas para el desarrollo de su producción, siendo catalogadas estas comunidades con alto grado de marginación.

En cuestión educativa los índices nos muestran que el 17% de la población en el municipio de Cazones es analfabeta.

Los Centro educativos atienden a un total de 12 109 habitantes en edad escolar distribuidos de la siguiente manera:

ESCOLARIDAD	MUJERES	HOMBRES	TOTAL	ESCUELAS	AULAS	DOCENTES
PREESCOLAR	734	758	1492	32	62	63
PRIMARIA	3661	4139	7800	72	287	296
SECUNDARIA	842	1099	1941	19	72	100
BACHILLERATO	380	496	876	6	30	61
TOTALES	5617	6492	12109	139	451	520

Fuente: Secretaría de Educación Pública, Estadística del ciclo 1996-1997.

Habría que mencionar que los estudios superiores, los jóvenes los realizan en Poza Rica o en el Norte del país o bien en muy pocos casos en la ciudad de México y ninguno en el extranjero.

Las condiciones de salud que el municipio presenta, se estructuran en su mayoría en la cabecera municipal.

La base de datos [4] de la jurisdicción sanitaria número 3 nos ofrece para el año 2000, 2929 casos de Morbilidad y en el periodo que va entre Enero y el mes de Agosto del 2001 registra 1120. bajo las siguientes características:

LUGAR	PATOLOGÍA	CASOS POR AÑO	
		2000	08- 2001
Primero	Infecciones respiratorias agudas	969	267
Segundo	Parasitosis intestinal	361	155
Tercero	Cervico vaginitis	168	109
Cuarto	Infecciones intestinales por otros organismos y las mal definidas	120	29
Quinto	Infecciones de transmisión sexual	78	20
Sexto	Amibiasis intestinal	77	19
Septimo	Infecciones de vías urinarias	61	
Octavo	Accidentes y otros traumatismos	36	41
Noveno	Diabetes mellitus II	20	5

#### Causas de Mortalidad en Cazones

LUGAR	DIAGNOSTICO PRINCIPAL	CASOS POR AÑO	
		2000	08- 2001
Primero	Infarto agudo al miocardio	28	9
Segunda	Cirrosis hepática	7	2
Tercero	Cáncer hepático	6	2
Cuarto	Falla orgánica múltiple	5	6
Quinto	Enfermedad vascular cerebral	4	4
Sexto	Anemia aguda	3	3

Las cifras sobre vivienda indican un total de 5016 casas, con un promedio de 4.7 habitantes, el 92% de los hogares cuenta ya con energía eléctrica, mientras el 80% enfrenta el no tener agua entubada, al que habrá que agregarle que el 81% de las viviendas no tiene drenaje y 73% tiene pisos de tierra.

Dentro de las cifras demográficas históricas de población tenemos que

CAZONES	1950	1960	1970	1980	1990	2000
	9,110	12,683	18,207	23,258	24,667	23,839

En donde se plantea claramente la decreción de la población de este municipio.

### **Los Totonacos de la Zona norte a vuelo de pájaro.**

Los grupos Totonacos se han distribuido como antes ya lo había mencionado en la zona norte del Estado de Veracruz y Puebla y extendido hasta la cuenca del Papaloapan, en este caso voy a dar consideración a los del Veracruz y posteriormente un panorama general muy general de las etnias en México.

Totonaca se comprende [5] de los términos "tu ´tu" o "a ´ktu ´tu" que se refiere al numero 3 que significa "corazón" ; quizá en virtud de los tres centros mas importantes o corazones culturales : Cempoala, Tajin y Castillo de Teayo

Las labores consideradas como tradicionales, es la agricultura, privilegiando el cultivo del maíz, fríjol y calabaza en la mayoría de los casos, solo cubre el autoconsumo, en el área de la planicie aun conserva la producción de la vainilla, caña, tabaco y algodón, en relación a la vainilla se han reiniciado esta practica. Son profundamente religiosos y conservan sus creencias en relación a una cosmogonía que se integra con las influencias toltecas, El Vuelo, o el palo volador se enmarca para renovar su concepto de hombres pájaro.

Algunos grupos de Voladores han logrado integrarse a un sistema de "venta" del vuelo o del espectáculo, de hecho la divulgación de algunos de ellos les ha permitido viajar incluso hasta Hanover Alemania, así como a Singapur, como es el caso de los voladores del Capitán Alejandrino García Méndez, del Chote Coatzintla, que ha considerado su principal fuente de ingresos familiares.

Los mas se han visto alejados del desarrollo y considerados como bancos de votos, que se incorporado a formas de clientelismo político.

En la zona norte consideraremos las cifras de la población totonaca de los municipios de : Cazones, Coatzintla, Espinal, Mecatlan Papantla y Castillo de Teayo, suman: 61, 018 de un total de 107,366 que hay en el estado, sin contar otros grupos étnicos representando mas del 60% que se integran en esta zona.

### **Consideraciones sobre migración Indígena en México.**

La migración actual de los indígenas de México, se ha vinculado con los procesos de desarrollo Industrial, la integración de tecnología e industrialización genero el desplazamiento y el descenso del la agricultura integrándose una porción a la mano de obra, los indicadores [6] nos presentan grupos migrantes a partir de los años 40ª a los Estados Unidos en donde se presentan en muchos de los casos acordes con las temporadas agrícolas o bien por las condiciones de la tierra.

Veamos el cuadro que nos ofrece INEGI.

<b>FACTORES ECOLÓGICOS</b>	<b>REGION O GRUPOS INDIGENAS</b>
Baja productividad de la tierra.	Oaxaca, montaña de Guerrero, Sierra Tarahumara, otomíes y mazahuas (estados de México e Hidalgo).
Fenómenos climáticos: sequías, heladas, huracanes.	Huasteca, Sierra Tarahumara y las regiones cercanas a la costa.
Degradación de los suelos por la introducción de productos comerciales.	Yucatán, Huasteca, zonas petroleras (Veracruz, Tabasco) Sierra Norte de Puebla.
Tiempos muertos en el ciclo agrícola de temporal.	En todas las regiones indígenas.
<b>TENENCIA DE LA TIERRA</b>	
Carencia de tierras y conflictos agrarios por despojo.	Huasteca, Chiapas, región de los huicholes (Jalisco).
Ganadería intensiva.	Huasteca, Chiapas y Veracruz (totonacos).
Construcción de presas, vías de comunicación, plantas industriales.	Zona petrolera de Veracruz, Istmo de Tehuantepec, estado de México, Sierra Tarahumara, región del río Papaloapan.
<b>BAJA EN LOS PRECIOS DE PRODUCTOS COMERCIALES</b>	
Café, henequén, azúcar, tabaco, cacao, tomate, naranja y otros.	Chiapas, Huasteca, Sierra Norte de Puebla, totonacas de Veracruz, mazahuas y otomíes del estado de México, montañas de Oaxaca, huicholes de Jalisco, península de Yucatán.
Baja en la demanda de productos artesanales de cerámica, palma, madera, etc.	En todas las regiones indígenas y, especialmente, en la montaña de Guerrero, en la Sierra Tarahumara y en Oaxaca.
<b>RELOCALIZACIÓN Y EXPULSIONES</b>	
Por asignación de terrenos a colonos mestizos.	Chiapas, nahuas de Michoacán, mazahuas y otomíes (estados de México e Hidalgo).
Conflictos interétnicos armados y ocupación militar.	Montaña de Guerrero.
<b>FACTORES ECONÓMICOS</b>	
Carencia de servicios.	En la mayoría de las regiones indígenas, con énfasis en la montaña de Guerrero, Oaxaca y Chiapas.
Presión demográfica.	En la mayoría de las regiones indígenas, con excepción de los grupos étnicos del norte de México.
Conflictos religiosos.	Chiapas, Guerrero, algunas comunidades de Oaxaca y Michoacán.

Las cifras representadas en el año de 1980 no consideran aun aquellos que partieron a los Estados Unidos y solo nos ofrece 548.000 casos que porcentualiza el 10.6% del total, que habían migrado al interior de la República, donde solo en la Ciudad de México consideraba 323.000 hablantes de 39 lenguas, considerándose la ciudad como el centro mas grandes de migración al interior del país.

Dentro de las cifras de 1996 se considera al estado de Veracruz, como uno de los polos de atracción de los grupos étnicos, ya que recibió a 76.482 indígenas, esta cifra muy lejos de pensarse que el estado, posteriormente se dio inicio a un lento éxodo migratorio.

Estos trabajadores agrícolas generalmente se convierten en población denominada "golondrina" que ha laborado por periodos en el exterior y regresa, aunque aun no se tienen cifras exactas sobre aquello que cambiaron de forma definitiva su residencia.

SEDESOL integro un programa denominado Jornaleros Agrícolas, en el cual se planteaba generar una fuente de trabajo a grupos desprotegidos de la población, y así detener un poco la migración, sin embargo este programa solo generó una apuesta financiera de los sectores políticos al interior de los municipios para en un periodo no mayor de tres meses fortalecer su capital político, este programa aun tiene vigencia.

### **Antecedentes históricos.**

Cazones forma parte de la zona de influencia del Totonacapan, con el Totonaco como grupo étnico mayoritario, la cultura Totonaca se estable como una parte de los grupos que emigran de Chicomoztoc o lugar de las 7 cuevas y se asentaron en la zona de Teotihuacan, constructores, se considera como participantes en la erección de los templos al sol y a luna, una vez terminada la construcción de las pirámides, dan inicio a una nueva migración hacia el área de Zacatlán [7], lugar donde se dará inicio un proceso de expansión para así formar el Totonacapan. Por lo que podemos pensar a los hombres del Tajin como grupos Toltequizados del año 800 dc, de aquí se puede dar explicación a algunas toponimias en náhuatl como es el caso de Coatzintla.

La región de influencia geográfica correspondió desde las riveras del río de Cazones hasta las del río de Antigua e incluso se integro hasta el Papaloapan donde se ubicaría Tlacotalpan, Alvarado y Tierra Blanca por dar mención solo algunos; hacia el interior abarca una área de la sierra Madre tomando Huachinango, Zacatlán, Tetela, Zacapoaxtla, Tlantanquitepec, Papantla y Misantla. Según las fechas nos señalan la terminación de la construcción del Tajin en el siglo XII dc, periodo en el cual se presenta una enorme diáspora migratoria atribuida quizá a la presión ejercida por grupos Huastecos, así como constantes invasiones Toltecas y Chichimecas, razón por la cual se desplazaron hacia el sur, para esas fechas se erige Cempoala como centro del Totonacapan, quedando el área norte propicia para las influencias Huastecas y sitio para constates migraciones, por lo que también en ese periodo se funda con población migrante de Papantla, aquí hago la consideración de que no debe tomarse este municipio con las características geográficas de hoy día, sino englobarlo a su zona de influencia donde se desprendieron los municipio de Poza Rica, Coatzintla, Zozocolco y Cazones entre otros; el Tajin quedó bajo el mandato del señor de Papan o Papantecutli considerándose el centro del Totonacapan y sitio donde se asentaría su etnia.

El proceso de organización del periodo Colonial realizó divisiones geográficas llamadas encomiendas, en donde el primer encomendero fue el caballero de Hernán Cortes, Don Andrés de Tapia recibíendola en el año de 1516, Gaspar Salvado, Pedro Núñez y Juan Alcalá quienes son favorecidos por varios sitios de ganado mayor, con terrenos equivalentes a 1758 hectáreas otorgados a través de Mercedes Reales.

El proceso de represión social hacia la población indígena de la región de Papantla se iba estructurando a partir de mermar sus practicas culturales, la religiosidad propia de estos pueblos tuvo que ocultarse de los designios de los tribunales inquisitoriales y el sometimiento propio de la conquista, a mediados del siglo XVIII grupos de criollos forman las primeras logias masónicas [8] traídas de Europa bajo el espíritu de Libertad, Igualdad y Fraternidad y esto da origen a nuevas gestas de rebeliones que de hecho desde el siglo XVI ya se habían presentado,

El siglo XVIII [9] enmarca varios procesos sociales como la intención de quema de las casas reales y el apedrear al cura párroco de Papantla, así como la llegada y su divulgación ideológica de la masonería permite que la critica se agudice y en algunos casos se oriente hacia los beneficios de la vainilla, estas inclusiones ideológicas favorecieron estas rebeliones para sus siguientes estadios.

Los Olarte, Serafín y su vástago Mariano se integraron ya entre las rebeliones y agitación política y económica del siglo XIX, Cazones se integraba como una parte costera en el golfo de esta población y hacia el norte mantenía su colindancia con el vecino de Tuxpam.

La población indígena de esta región, diezmada, migrante desde sus orígenes, se ve a nuestros días relegada del proyecto de desarrollo, la pobreza se mantiene como constante así como los básicos principios para la salud y la vivienda como lo hemos visto en el apartado anterior.

La población indígena se calcula que hay 3.877 hablantes de lengua Totonaca pese a que esta población se considera de mayor arraigo cultural han dado inicio a migraciones a los polos económicos del país como es Reynosa, Monterrey y Distrito Federal así como a los Estados Unidos

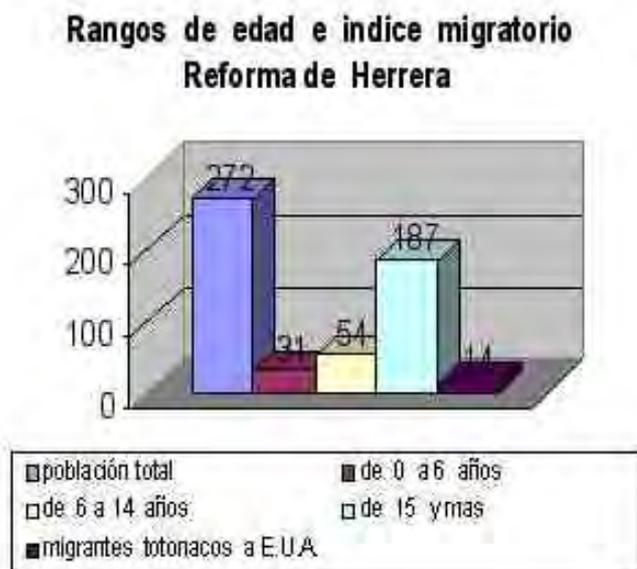
Dentro de las características generales de migración en nuestro país, se estimó que del 11 de Julio al 10 de Octubre del año 1993 el flujo de emigrantes con el deseo de cruzar hacia los Estados Unidos fue de 182 mil personas y en 1995 descendió a 102 mil con una disminución del 44% y en el año de 1996 se dio un incremento de 135 mil personas. Dentro del reporte ofrecido por CONAPO plantea que en el año de 1996 el 81% su intención es absolutamente laboral y el resto por otros motivos.

Uno de los planteamientos a considerar es los índices que se presentan y su frecuencia a partir de los ciclos agrícolas ya que tiene mayor frecuencia este indicador en los meses que van de Enero a Marzo.

### **Cifras sobre Migración a los Estados Unidos de las comunidades agrícolas Totonacas de Cazones Veracruz.**

Una de las preocupaciones básicas a considerarse es precisamente la población que es parte del municipio de Cazones así como los destinos y genero de los migrantes, este estudio se instrumento en coordinación con el Municipio y el Prof. Bartolo Ramos García, director de asuntos Indígenas, las cifras aquí expuestas marcan los indicadores de población que ha partido de su localidad con fines laborales, la mayoría no parte solo se van por grupos de parentesco, la mayoría sin papeles, veamos

La comunidad de Reforma de Herrera tiene una población de 272 habitantes bajo las siguientes características.



Dentro de las características generales que de los 14 hombres que cruzaron la frontera no hay ni una mujer en ese grupo, entendido como indicador numérico y no como un "grupo " que partió de forma organizada.

De este indicadores se encontraron 3 datos que nos indican parentesco, en el caso de los hermanos Vásquez Lara, Rico Soberano y los hermanos Vázquez Quiroz. Destinos:

<b>HOUSTON TEXAS</b>	<b>5</b>
<b>DENVER COLORADO</b>	<b>2</b>
<b>CAROLINA DEL NORTE</b>	<b>4</b>
<b>LOCHWIO TEXAS</b>	<b>2</b>
<b>GEORGIA ATLANTA</b>	<b>1</b>

Comunidad de Barra de Cazones.

Zona Pesquera con potencial turístico aún no explotado, con una población de 1167 habitantes en la cifras oficiales aunque la agencia municipal plantea mas de 1350 habitantes, los cuales casi en un 98% viven de la pesca en términos generales.

Aquí se registro una migración a los estados Unidos de 15 jefes de familia varones y 4 mujeres, aunque se desconocen los destinos donde laboran o bien las familias no pudieron proporcionarlos.

Habrá que considerar a la Barra de Cazones como un sitio estratégico por sus playas así como por su búsqueda de la sustentabilidad a través de su agente municipal quien ha buscado la vinculación y enlace a través de su sitio web tratando de enlazar fundaciones para el desarrollo, hasta hoy sin respuesta.

### **Buena Vista**

En buena vista hay una población de 661 habitantes, todos ejidatarios de los cuales solo 4 están trabajando en los Estados Unidos de 3 se desconoce el lugar donde laboran y uno se ubica en Carolina del Norte.

Para Cazones Centro 1

Cruz Blanca 3

Plan de Limón 16 distribuidos de la siguiente manera

YUVACIRI CALIFORNIA	5
PUERTO ARTUR TEXAS	7
CALIFORNIA (SIC)	1
SANTA APULA CALIFORNIA	1
OTROS	5

Generando con esto un total de 57 migrantes hacia los Estados Unidos

**Migración de la población Totonaca al interior de la republica hacia los polos de desarrollo por genero.**

- **Migración de la población Totonaca al interior de la republica hacia los polos de desarrollo por genero.**

PROGR.	COMUNIDAD	SEXO	OTROS DESTINOS
1.-	CAZONES	H	6
2.-	LIMON CHIQUITO	H	36
3.-	REFORMA DE HERRERA	H	8
4.-	BARRA DE CAZONES	H	67
5.-	BUENA VISTA	H	34
6.-	CAZONES "C. DEL FORTÍN"	H	3
7.-	CAZONES "CENTRO"	H	13
8.-	CRUZ BLANCA #2	H	7
9.-	CRUZ BLANCA #1	H	35
10.-	PLAN DE LIMON	H	22
TOTAL		H	231

1.-	LIMON CHIQUITO	M	16
2.-	REFORMA DE HERRERA	M	10
3.-	BARRA DE CAZONES	M	67
4.-	BUENA VISTA	M	15
5.-	CAZONES "C. FORTÍN"	M	2
6.-	CAZONES "CENTRO"	M	1
7.-	CRUZ BLANCA #2	M	8
8.-	CRUZ BLANCA #1	M	8
9.-	PLAN DE LIMON	M	13
<b>TOTAL</b>		<b>M</b>	<b>140</b>
<b>TOTAL DE HOMBRES</b>			<b>231</b>
<b>TOTAL DE MUJERES</b>			<b>140</b>
<b>GRAN TOTAL</b>			<b>371</b>

### Consideraciones.-

La migración conlleva implícita la idea de muda, cambio y ello implica reestructurar el mundo de los jornaleros mexicanos totonacas en este el traslado voluntario a contrapelo, produce sin lugar a duda un choque cultural de doble ligadura, tanto para el Totonaca que construye su universo a partir de un mundo simbólico mágico -religioso, con una estructura determinada por su cultura, y por el otro la sociedad que recibe, esta recepción se ve aunada al sentimiento de desplazo de intrusión y lo transmite a través de otras marginaciones que van desde la xenofobia hasta el racismo tan propio en los Estados Unidos, aunque no privativo de esta cultura ya que en México aun, se reproduce este sentimiento de desplazo traducido en odio, marginación o vituperación.

En el migrante el extranjero, connota ya de facto una diferencia sustancial en cuanto practicas culturales así como a opciones laborales.

Habrá que apuntar a su vez los aportes culturales que implica la llegada de nuevas practicas culturales que en algunos de los casos se integran al cotidiano del país receptor e integran al migrante a la adaptación de la dinámica social a la cual a llegado.

Esta Babel cultural la podremos encontrar en Nueva York o Miami, aunque no es exclusiva, la dinámica pluriétnica y pluricultural de estas ciudades, en otros polos del mundo se encuentran estas características. Estas condiciones se dejan entrever como síntomas tanto personales como sociales que repercuten en las dinámicas cotidianas tanto del país que recibe, como de la actitud que conlleva el migrante, inclusive este proceso de Angustia, se extiende a las familias que tienen a sus familiares en algún sitio fuera de la comunidad.

Por lo tanto se da inicio a una cadena tanto de expectativas esperanzadoras para aquel que migra, como de tabúes.

Quizá aquí habría de hacer una mirada a la estructura primigenia del mito, para posteriormente darle alcance en las condiciones general que conlleva este fenómeno de doble ligadura, como ya antes lo he mencionado, ayudándome de la reflexión de tabúes de migración, considerados como universales.

Por generalidad el tabú expresa el miedo al contagio, esta prohibición implica en su transgresión un castigo ya que pasa a ser de un ente social integrado, llámese país, seno materno, comunidad o grupo; a considerarse como ajeno, el de "afuera" sinónimo de diferencia tabuada en las sociedad receptoras. Esta lejanía del extranjero lo sitúa en una situación generalmente de desventaja profunda ya que al no poseer nada, mas que su fuerza de trabajo su vulnerabilidad se incrementa.

Los mitos como guardianes Históricos nos permiten en algunos casos conocer el trasfondo social incrustado dentro del inconsciente colectivo. En el monoteísmo uno de los mitos vinculados a este

planteamiento es el de Abel y su hermano Caín.

El significado de Caín es espiga y ofrenda a los dioses semillas, agricultor y sedentario; Abel, hermano Mayor, es pastor y alimenta a su rebaño y es nómada Su nombre significa aliento, Vanidad y ofrenda un Cordero también Primigenio.

La muerte de Abel en manos de su Hermano Caín, conlleva para Caín el vagar y transformarse en errante, sin poder ser castigado por los demás, pero sin ninguna protección producto de su fratricidio. Este mito nos muestra que a nadie se le exime la posibilidad de migrar.

Graves plantea este hecho y lo sitúa como "el hambre de grupos de pastores, los cuales se introducen a zonas agrícolas fijas, durante una sequía y a través de pagar un tributo, son aceptados como huéspedes. Vemos entonces que los extranjeros colaboran para paliar el déficit que esa sequía produce a los habitantes del lugar. Graves señala que "estos pastores exigen una participación en el gobierno ambas partes ofrecen sacrificios divinos. Es preferida la ofrenda del jefe de los pastores y el jefe de los agricultores ayudado de sus parientes maternos y paternos lo mata, como consecuencia los agricultores son expulsados y fundan una ciudad (¿guetto?).

El mito representa que se ha planteado, refleja el temor al asilo aunque enriquezcan la cultura o realicen aportaciones económica, la violencia se manifiesta a través del parricidio original del mito.

Esta descripción permite ver las características que subyacen al interior de las sociedades occidentales que integran procesos globalizadores como forma de desposeer aquello que la cultura original ha depositado en la historia de los pueblos y privilegiar el desarrollo económico, la mano de obra del migrante ha sido también parte de esa economía, sin embargo el costo ha sido alto, ya que los índices de muerte en intentos del cruce fronterizo han ido en aumento, así como las denuncias sobre la violación a los derechos humanos de migrantes indocumentados mexicano.

El fenómeno se construye como una constante bilateral en términos económicos y ello debe estructurarse su legislación en esos términos, para el gobierno mexicano el tratado de Libre Comercio TLC no elaboro dentro del documento ningún apartado en el cual se incluye a los trabajadores agrícolas mexicanos que migraban a los Estados Unidos, ni su irrestricta defensa de sus Derechos Humanos.

La escala de muertes y Violaciones a la integridad física o mental de conciudadanos ha ido en aumento al igual que el fenómeno del racismo, como es el caso de los rancheros texanos que se han convertido en francotiradores de migrantes.

El fenómeno migratorio en México es estructural y en el caso de los indígenas, ya sea Totonacas o no también lo es, pero con una deuda histórica de parte del gobierno mexicano.

Instrumentar programas de desarrollo social, no favorece realmente a los pobres, sino genera aun mas escepticismo organizativo al interior de las comunidades en donde asumen de buen agrado la actitud paternalista del gobierno.

La cultura indígena se podría considerar dentro de condiciones de arraigo, sin embargo la falta de apoyos agrícolas y la ausencia de organizaciones políticas serias que planteen proyectos de sustentabilidad al interior de las células indígenas o campesinas, genera que se emigre.

El numero de familias por año en el municipio de Cazonas va de 350 a 400 por año que conforman el cuadro constante de decreción demográfica, sin futuro, las generaciones estructuran su cotidiano como el abandono o la salida como alternativa y la llegada a la gran manzana, al sueño americano, para ver el pináculo de sus expectativas.

Y no bastará el místico consuelo de Kavafis cuando llega Itaca, el viaje del migrante Mexicano y en particular del indígena tiene dentro de sí profundas raíces y avatares.

Los indicadores de la economía mexicana han ido en franco descenso y para el año 2002 el Banco Mundial augura un crecimiento solo del 1%, el campo mexicano se desmorona y los conflictos armados están latentes aún en la selva chiapaneca, pese a la nueva ley Indígena.

La organización y participación ciudadana es lo que podría generar nuevas perspectivas para el desarrollo sustentable de comunidades agrícolas, tanto de campesinos mestizos como de las etnias,. La búsqueda de nuevas formas de apropiarse de medios y técnicas de producción, así como de alternativas propias y coledidas de administración de sus recursos, incrementaría el respeto a estas comunidades, y por ende favorecería el arraigo.

En el municipio de Cazonas, la dinámica migratoria avanza, y solo con una política que favorezca la participación ciudadana se logrará que se robustezca el arraigo y las expectativas de las nuevas generaciones, con miras a la transformación sustentable de las condiciones de vida.

## NOTAS

1.- PRONAJ

2.- Se retoma la distribución realizada en el Plan de Desarrollo Municipal por Ildelfonso Chrisfield

- 3.- Plan Municipal de Desarrollo Cazonas Veracruz 2001 -2004
- 4.- Información presentada en la base de datos del DIF Municipal
- 5.- Atlas de las lenguas Indígenas INI 1995
- 6.- INEGI, Migración indígena en México 1996
- 7.- Fray Juan de Torquemada
- 8.- La política del Secreto en la Santa Inquisición Salas Adrián /M<sup>a</sup> Esther Martínez, CONACULTA, Unidad Regional de Culturas Populares Zona Norte.
- 9.- la Rebelión Totonaca Salas Adrián /Martínez M<sup>a</sup> Esther edición numerada gobierno municipal de Coatzintla.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 -4282)  
número 2, 2002

# SOBRE O MÉTODO ESTRUTURAL E A ANÁLISE DE OBJETOS RITUAIS EM “A VIA DAS MÁSCARAS”, DE LÉVI-STRAUSS.

[Rita Amaral](#)

(Museu de Arqueologia e Etnologia da USP)

## Resumo

Este artigo resume o método estrutural e sua aplicação na análise de objetos rituais no texto “A Via das Máscaras”, em que Lévi-Strauss introduz o plano plástico no já formulado método de análise através dos mitos.

## Introdução

A palavra “estrutura” tem sua raiz etimológica no verbo *struere*, do latim, que significa construir, no sentido de “construir edifícios”. A partir do século XVII o termo estrutura passou a ser usado com outros significados, principalmente depois que Fontenelle usou o termo ao comparar o corpo humano a uma construção. A lingüística também empregou este vocábulo para tratar da distribuição das palavras na oração e da composição dos estilos poéticos. O termo foi utilizado pelo fato de poder designar, ao mesmo tempo, um conjunto, as partes desse conjunto e as relações dessas partes entre si. A estes sentidos se poderia acrescentar ainda as relações das partes com o conjunto. Essa riqueza de significados explica sua utilização, a partir do século XIX, tanto pelas ciências exatas quanto pelas ciências naturais e do homem. Ao elaborar a teoria dos grupos, por exemplo, Galois apresenta uma primeira vinculação entre a noção de estrutura e a da Matemática (Bottomore & Nisbet, 1980).

Esses fatos possibilitam um primeiro esboço delimitador do termo, tal como ele é empregado pelas correntes estruturalistas. Num sentido, de natureza biológica, “estrutura” diria respeito a um conjunto cujos elementos manifestam solidariedade entre si e dependência mútua. A totalidade do conjunto não consistiria apenas na soma das partes, mas, resultaria das relações internas existentes entre estas partes, relações essas que são necessárias e funcionais. No sentido matemático, “estrutura” significa um sistema de relações ou leis que descrevem o funcionamento de um fenômeno representado por um modelo. E nesse sentido, “estrutura” é compreendida como um sistema de operações abstratas, cujo significado é o de uma combinatória geral, que assume aspecto particular ou concreto quando preenchida por um modelo, ou seja, uma representação de um fenômeno determinado. “Estrutura” seria, desse modo, uma forma vazia, cuja matéria é variável, visto depender do modelo particular que venha a se encaixar nela.

Apenas estes dois sentidos, no entanto, não são suficientes para a compreensão do termo “estrutura” pelas correntes estruturalistas do século XX. É preciso recordar o papel de Ferdinand Saussure, criador da lingüística moderna e precursor do estruturalismo. Apesar de não haver usado de modo explícito o termo “estrutura”, Saussure elaborou toda a essência da concepção estrutural, através da noção de sistema. Para Saussure, a língua é um sistema, cujos termos são todos solidários, e no qual o valor de um termo resulta da presença simultânea de outros. Além disso, as partes do sistema podem e devem ser consideradas em sua solidariedade sincrônica, ou seja, em certo momento do tempo e não em sua evolução histórica.

Suas bases tendo sido estabelecidas, o estruturalismo pôde se desenvolver e se estender a todos os domínios das ciências humanas. Na Antropologia, o grande teórico estruturalista é, sem dúvida, Claude Lévi-Strauss, que alguns consideram o próprio estruturalismo. Seus trabalhos são polêmicos, entretanto.

## A noção de estrutura em Lévi-Strauss

Em “A Noção de Estrutura em Etnologia” (1958), Lévi-Strauss afirma que, para merecer o nome de “estrutura”, um modelo deve satisfazer, exclusivamente, a quatro condições. Primeira: “o modelo deve oferecer um caráter de sistema, ou seja, consistir em elementos tais que uma modificação qualquer de um dos elementos acarrete modificações em todos os outros. Segunda: todo modelo deve pertencer a um grupo de

transformações, cada uma das quais corresponda a um modelo da mesma família, de modo que o conjunto dessas transformações constitua um grupo de modelos. Terceira condição, as propriedades exigidas pelas duas condições anteriores devem permitir prever de que modo reagirá o modelo em caso de modificação de um dos elementos. Finalmente, quarta condição, é necessário que o modelo seja construído de modo a que seu funcionamento possa explicar todos os fatos observados” (Lévi-Strauss, 1958:305/306).

A primeira destas condições revela a oposição não só de Lévi-Strauss, mas do estruturalismo em geral, ao empirismo. Na medida em que o empirismo concebe a realidade como singular e como revelada graças à experiência sensível, o objeto passa a ser o que é: dado, fato. Para o estruturalismo, ao contrário, um fato isolado, enquanto tal, jamais possui significado. Lévi-Strauss dá o exemplo das palavras “fromage”, “cheese” e “queijo” (Lévi-Strauss, 1965). Quando isoladas da estrutura alimentar, que os determina, esses vocábulos, aparentemente, referem-se à mesma realidade. Isto não ocorre, entretanto, quando são considerados no interior das diferentes estruturas alimentares a que pertencem, como por exemplo, a cozinha francesa, inglesa ou brasileira, nas quais se revelam completamente diferentes. Para o francês, “fromage” conota um gosto picante, ao passo que para o inglês quase não tem gosto e, para o brasileiro denota um gosto salgado. Ressalta-se, desse modo, o caráter relativo dos elementos na estrutura: o sentido e o valor de cada elemento deriva exclusivamente da posição que ocupe em relação aos demais.

Para Lévi-Strauss, uma estrutura se constrói tendo como base oposições binárias pertinentes. A pertinência ou oposição pertinente, por sua vez, é definida por ele como uma operação que supõe:

- que cada unidade da estrutura é uma simples relação, insignificante em si mesma;
- que a descrição das unidades relativas deve cobrir a totalidade de um campo assim estruturado;
- que os elementos não pertinentes devem ser eliminados;
- que a estrutura deve ser construída a partir das menores unidades significativas do domínio estudado.

Ainda, as oposições binárias pertinentes conferem valor aos elementos constitutivos do sistema, valor que lhes advém, exclusivamente, da posição que nele ocupam (Lévi-Strauss, 1949, 1958).

Desse modo, a estrutura, para Lévi-Strauss, é um sistema de relações, e é desse gênero de sistemas que se constitui a sociedade: sistemas de parentesco e de filiação, sistema de comunicação lingüística, sistema de troca econômica, da arte, do mito e do ritual. Essa concepção acarreta como conseqüência que, para Lévi-Strauss, a noção de estrutura social não se refere à realidade empírica, propriamente, mas aos modelos construídos segundo essa realidade.

### **A natureza da investigação.**

Os modelos, para Lévi-Strauss, podem ser conscientes ou inconscientes, de acordo com o nível onde “funcionam” e essa condição não afeta sua natureza (Lévi-Strauss, 1958:308). Os modelos conscientes, ou normas, incluem-se entre os mais “pobres” que existem, em razão de sua função que é a de perpetuar as crenças e os usos, mais do que lhes expor as causas. Assim, a análise estrutural parece chocar-se com a seguinte situação paradoxal: quanto mais nítida é a estrutura aparente, tanto mais difícil é apreender a estrutura profunda, por causa dos modelos inconscientes que se interpõem, como obstáculos, entre o observador e o seu objeto.

Na investigação etnológica estes obstáculos estabelecem uma distância entre o observador e a sociedade estudada; essa distância garantiria a objetividade, pois, impedindo que o observador e o objeto venham a se confundir, impediria também que esse último fosse reduzido às pré-condições do primeiro. Tal distância, entretanto, não tem caráter unicamente limitativo, pois constitui o terreno de uma possível comunicação. Se o estranhamento entre o observador e o objeto for total, se eles não tiverem nada em comum, então o objeto se torna fechado em sua opacidade e permanece refratário à investigação. Além disso, a própria divergência entre a cultura do observador e a do observado, mediante a qual o outro se constitui como tal, torna-se ininteligível. O conceito de objetividade torna-se, então, um valor problemático, não significando apenas um corte, uma distância, mas também uma reciprocidade, um tipo de solidariedade entre o observador e o observado. O conceito de objetividade dá lugar ao paradoxo de um objeto ao mesmo tempo objetivamente muito afastado e subjetivamente muito concreto. Em outras palavras, dá lugar a uma verdade que se situa na intersecção de duas subjetividades. Na realidade, o que caracteriza a investigação etnológica é a recusa da antinomia entre sujeito e objeto, uma vez que ambos são de mesma natureza. A apreensão do fato social é concreta na medida que é totalizante e envolve, ao mesmo tempo, as propriedades objetivas e a experiência subjetiva. Tal apreensão concreta não se refere à existência imediata do objeto real que, para o estruturalismo, é construído pela totalidade de suas manifestações empíricas visíveis somadas com sua razão invisível, teoricamente estabelecida. É possível entender, então, por que Lévi-Strauss não trata das relações sociais invisíveis, mas das estruturas sociais invisíveis (Lévi-Strauss, 1958).

Por outro lado, a problemática sujeito-objeto, envolvida na conceituação de estrutura, vincula-se ao problema forma-conteúdo. Para Lévi-Strauss, existe uma “atividade inconsciente do espírito” que consiste em “impor formas a um conteúdo”. Embora afirmando que forma e conteúdo possam ser definidos como pontos de vista

complementares, Lévi-Strauss insiste em que só as formas, e não os conteúdos, podem ser comuns. Além disso, à constância das formas se contrapõe a variabilidade dos conteúdos. Mas isso não significa que haja algum tipo de antinomia entre forma e conteúdo, pois este último “deriva sua realidade de sua estrutura, e o que se define como forma é a estruturação das estruturas locais, nas quais consiste o conteúdo” (Lévi-Strauss, 1949:49). A complementaridade forma-conteúdo traduz a recusa a opor o concreto ao abstrato e a atribuir valor privilegiado ao segundo. A forma é definida por oposição à matéria que lhe é estranha, mas a estrutura não possui um conteúdo dela mesma. A estrutura é o próprio conteúdo apreendido numa organização lógica, concebido como propriedade do real (Lévi-Strauss, 1962). Assim, longe de constituir uma antinomia, forma e conteúdo são ambos da mesma análise estrutural, já que a não arbitrariedade dos conteúdos é ressaltada por sua transformação recíproca, mediante permutações que respeitem as condições postas pela estrutura do conjunto. Lévi-Strauss acredita que isso permite a passagem da observação etnográfica, que é concreta e individual, às pesquisas estruturais, cujo caráter abstrato e formal parece opor-se aos dados “gráficos” (Lévi-Strauss, 1958, 1962).

### **O método**

A contradição entre o caráter abstrato das pesquisas estruturais e o caráter individualizado da observação etnográfica desaparece, para Lévi-Strauss, quando se compreende que esses caracteres antitéticos dependem de dois níveis diferentes ou, mais exatamente, correspondem a duas etapas da pesquisa. No nível da observação, a regra principal estabelece que todos os fatos devem ser observados com exatidão e descritos sem se permitir que preconceitos teóricos alterem sua natureza e importância. Essa regra implica outra, de acordo com a qual os fatos devem ser estudados em si mesmos (que processos concretos os levaram à existência) e também em relação com o conjunto. Em outras palavras, toda mudança em um ponto deve ser relacionada com as circunstâncias globais de sua aplicação (Lévi-Strauss, 1958).

Por outro lado, a investigação estruturalista de Lévi-Strauss apresenta a imprescindível exigência metodológica do estudo imanente das conexões essenciais das estruturas, independentemente do problema de sua gênese ou de sua relação com o que é exterior a elas. O estudo imanente do objeto implica a descrição do sistema em termos estruturalmente relacionais: onde a experiência só reconhece coisas, a análise estrutural descreverá redes de relações nas quais estas têm prioridade frente aos termos. O próprio objeto e suas diferentes partes aparecerão como intersecções de “feixes” de relações. No sentido do sistema de parentesco, por exemplo, deve-se, a princípio, realizar uma aproximação a partir do interior daquele sistema, aproximação que define suas estruturas lógicas internas, sem tratar das relações desse sistema com a organização social, econômica, com esferas de crença etc. (Lévi-Strauss, 1949).

É verdade que a análise dos diferentes níveis do conjunto social mostra que cada um deles constitui um sistema e, portanto, podem ser estudados por meio de modelos ideais, mas também é verdade que todo sistema nasce de uma práxis entre os homens e que a realidade social é um conjunto articulado, cujos níveis se encontram em relação de interação. Se o fato social constitui um todo, sua apreensão não pode ser dividida em partes; ao contrário, deve sempre determinar os sentidos essenciais que relacionam os diversos estratos entre si. Assim, a totalidade do fato social, enquanto objeto de apreensão concreta, não recusa a utilização do modelo (inclusive matemático), já que ele é essencial à compreensão da realidade etnográfica.

A totalidade social impõe a exigência de que o próprio modelo possa fundar-se naquela realidade. No caso de uma multiplicidade de fenômenos totêmicos, por exemplo, a investigação antropológica não esgota a realidade quando torna evidentes as relações de homologia, de oposição e de correlação entre os fenômenos. É preciso cavar mais fundo.

### **Os modelos**

No que diz respeito aos modelos, Lévi-Strauss introduziu, também, uma distinção que se relaciona com a escala do modelo, comparada à dos fenômenos. Um modelo cujos elementos constitutivos estão na escala dos fenômenos será chamado modelo mecânico, e o modelo cujos elementos estão em outra escala, modelo estatístico. Tanto um quanto outro não representam as únicas alternativas possíveis; entre os dois, Lévi-Strauss percebe formas intermediárias. A diferença é explicada pelo valor posicional e diferencial que é atribuído a cada elemento da estrutura, destituindo-a, desse modo, das características intrínsecas fornecidas pela experiência sensível (Lévi-Strauss, 1958). Nesse sentido, a estrutura não consiste num conjunto de propriedades ou de elementos: é apenas um sistema de relações. Conseqüentemente, a investigação antropológica já não se apóia nos elementos em si, mas nas relações recíprocas que eles mantêm, pois apenas as relações são constantes, enquanto os elementos podem variar. Expressando a mesma constância, a estrutura apresenta um caráter abstrato, sustentado pelas propriedades formais do modelo. Em razão desse caráter precisamente abstrato, o modelo torna-se aplicável a qualquer ordem de fenômenos, mesmo que seus elementos constitutivos sejam diferentes dessa ordem. Assim, a estrutura passa a se caracterizar por sua transponibilidade ou tradutibilidade, para usar um termo mais adequado ao estruturalismo, de fenômeno para

fenômeno, e de uma ordem de fenômenos para outra.

“As pesquisas estruturais não ofereceriam interesse algum se as estruturas não fossem traduzíveis em modelos cujas propriedades formais são comparáveis, independentemente dos elementos que as compõem” (Lévi-Strauss, 1958:311).

Baseado na idéia de “tradutibilidade” encontra-se o pressuposto de que, segundo uma perspectiva abstrata, as estruturas têm a mesma forma, ou seja, obedecem ao princípio do isomorfismo. Este princípio garantiria, do ponto de vista metodológico, a possibilidade de uma relação interdisciplinar entre as ciências. Em “A noção de estrutura em Etnologia” (1958), Lévi-Strauss afirma que as relações entre a história e a etnologia poderiam ser tomadas como exemplo ilustrativos, não só da possível “colaboração” entre as ciências, mas como aplicação da diferença entre modelo mecânico e modelo estatístico. Para explicar a diferença entre história e etnologia, ele diz que é preciso inseri-las no interior de outras ciências sociais. Para ele, “a etnografia e a história diferem, antes de tudo, da etnologia e da sociologia. Visto que as duas primeiras estão fundadas sobre a coleta e a organização de documentos, enquanto as duas outras estudam antes os modelos construídos a partir e por meio desses documentos (Lévi-Strauss, 1958:314/315). Além disso, a etnografia e a etnologia correspondem a duas etapas da mesma pesquisa, que termina, finalmente, em modelos mecânicos, enquanto a história (e todas as disciplinas que ele chama de “auxiliares”) termina em modelos estatísticos. As relações entre estas quatro disciplinas podem, portanto, ser reduzidas a duas oposições: uma, entre observação empírica e construção de modelos (o passo inicial), e outra entre o caráter estatístico ou mecânico dos modelos, vistos segundo a perspectiva do ponto de chegada (idem).

Em “Antropologia Estrutural”, quando traça um paralelo entre a língua e a cultura, e nas “Mitológicas” em geral, quando examina o sistema de transformações de um mito de referência qualquer, Lévi-Strauss sempre encontra um sistema de invariantes estruturais, ou de leis estruturais, que o levam a postular uma identidade entre as leis do mundo e as do pensamento. Em consequência, ele parece conceber a estrutura como real; não como substância, mas como sistema de leis, constantes do “espírito humano”. “Nossa problemática” – reconhece Lévi-Strauss – reúne-se à do kantismo “(Lévi-Strauss, 1964). Procurando as condições nas quais os sistemas de verdade se tornam mutuamente conversíveis e podem, portanto, ser simultaneamente recebidos por vários sujeitos, Lévi-Strauss mostra, em “O cru e o cozido” (1964) como o conjunto dessas condições adquire caráter de objeto dotado de realidade própria e independente de todo o sujeito. Com os mitos, por exemplo, aconteceria o mesmo que acontece com a linguagem: o sujeito que aplicasse conscientemente no discurso as leis fonológicas e regras gramaticais acabaria perdendo o fio condutor de suas idéias. Do mesmo modo, o exercício e uso do pensamento mítico exigem que suas propriedades permaneçam “ocultas”. Assim, a análise dos mitos não tem, nem pode ter, como objeto mostrar como os homens pensam, mas “como os mitos pensam nos homens” (Lévi-Strauss, 1964). O autor vai ainda mais longe ao admitir que se deva fazer a abstração de todo o sujeito para considerar que, de certa maneira, os próprios mitos se pensam entre si (idem). Nesse ponto, Edmund Leach (1988) parece ter razão quando observa a dificuldade em compreender o que, afinal, Lévi-Strauss concebe como sistema total, como objeto da análise. A dificuldade em compreender essa “estrutura algébrica fundamental de que os produtos são, meramente, manifestações parciais” Onde se localiza essa estrutura? E mais: onde se localizam todos os sistemas culturais? Onde se localiza uma língua falada, como Saussure a concebe? Durkheim respondia a essa última pergunta concebendo a língua como parte do consciente coletivo dos que a falam. Mas Lévi-Strauss não está interessado no consciente coletivo dos sistemas sociais e sim em descobrir o inconsciente coletivo, o espírito humano que se aplicaria aos falantes de todas as línguas. Leach diz ainda que Lévi-Strauss:

“Como Freud, (...) procura descobrir princípios de formação de pensamento que sejam universalmente válidos para todas as mentes. Esses princípios universais (...) são tão operatórios em nossos cérebros quanto nos dos índios sul-americanos (...) Para chegarmos à lógica primitiva universal em sua forma não-contaminada, necessitamos examinar o processo de pensamento dos povos muito primitivos, tecnologicamente não sofisticados (como os índios sul-americanos), e o estudo do mito é a maneira de realizar esse objetivo” (Leach, 1988:54).

Para Lévi-Strauss, através do inconsciente realiza-se o paradoxo próprio da etnologia: o de ser, ao mesmo tempo, uma ciência objetiva e subjetiva. Esse paradoxo se revela no fato de que as leis do inconsciente transcendem a dimensão subjetiva e são, pode-se dizer, exteriores a ela, ainda que não possam ser captadas, a não ser através de operações efetivas da subjetividade. Sob um grande número de formas nas quais, de cultura a cultura, sobressai a atividade dos sujeitos, a etnologia individualiza as categorias recorrentes que constituem

o substrato comum sobre o qual poderá depois se articular uma série de experiências diferenciadas. Ainda nesse caso, é no exemplo da lingüística – basicamente da fonologia – que se baseia a Antropologia Estrutural. Para Lévi-Strauss, a fonologia trouxe à luz a necessidade de se passar do estudo dos fenômenos conscientes aos fenômenos inconscientes, do mesmo modo que expõe a necessidade de descobrir o conjunto de leis elementares universais que permanecem latentes na comunicação lingüística.

Tendo em vista essas considerações, pode-se afirmar que na tematização de uma ordem de realidade intersubjetiva (como a do sistema de parentesco, por exemplo), o fim essencial é o da comunicação. Essa mesma idéia está presente no fato de que, no uso da linguagem, o sujeito não tematiza explicitamente princípios (como os de correlação e de oposição) que atuam sobre o conteúdo da fala. A razão disso está no fato de que os princípios operam em nível muito mais profundo, representando a estrutura básica mais elementar, presente em todos aqueles que falam e na qual se corporifica a complexidade dos fenômenos lingüísticos (Greimas, 1981).

### **A via dos mitos**

Isso explica por que o mito tornou-se o interesse predominante de Lévi-Strauss. É evidente, pelo que já foi dito, que não o mito em si e para si mesmo, mas como via de acesso às estruturas básicas do pensamento e do comportamento da humanidade. Os mitos não são, para o antropólogo estruturalista, “produtos” da capacidade humana de criá-los, nem produto de uma fuga à realidade. Seu valor principal é o de preservar, até o momento presente, os remanescentes dos métodos de reflexão e de observação que eram, e ainda são, adaptados às descobertas de um tipo especial: “aquelas que a natureza autorizou a partir de uma organização especulativa e uma exploração do mundo sensível, em termos sensíveis”. A utilidade do mito seria a de explicar por que, diferentes na origem, as coisas se transformam e por que a transformação se dá em certo sentido (Lévi-Strauss, 1988:195).

A distinção levi-straussiana entre “povos históricos” e “povos míticos” foi criticada com frequência. Para o autor, o povo que teve preservado seu passado histórico usa o passado como meio de esclarecer o presente, ao passo que o povo sem essa consciência histórica, na qual o mito desempenha um papel importante, emprega esses mitos no presente como instrumento de criação do passado. Evidentemente, os povos “históricos” têm suas estruturas míticas, também, em torno das quais se tende a escrever a história; devem ser poucos, se é que existem, os povos totalmente destituídos de senso histórico, por mais impregnado que seja pelos mitos. É em seu tratamento do mito que melhor podemos perceber o que Lévi-Strauss entende por estrutura, embora seja falso dizer que ele esteja livre de ambigüidades. Sua distinção entre arte e mito é, no caso, básica. Em obras de arte, ele observa, o ponto de partida é um objeto, ou vários, que a criação estética unifica, revelando uma estrutura comum. Os mitos percorrem o mesmo caminho, mas partem do outro extremo. Usam a estrutura para produzir o que é, em si mesmo, um objeto consistindo de uma série de acontecimentos (pois todos os mitos contam uma história). A arte parte, assim, de um conjunto (objeto + acontecimento) para a descoberta de sua estrutura. O mito parte de uma estrutura, por meio da qual constrói um conjunto (objeto + acontecimento). (Lévi-Strauss, 1963).

Quanto à origem do mito, é semelhante à da linguagem. Todas as respostas são conjecturais e o que realmente importa é compreender a atitude intelectual dos povos frente aos próprios mitos. Além disso, existem sempre diferentes versões, nenhuma delas sendo a verdadeira ou a primeira ou a definitiva. Aceitam-se todas. Um mito é, como Lévi-Strauss demonstrou exaustivamente, o conjunto de suas variantes. De suas versões. Em “La Potière Jalouse” (1985), Lévi-Strauss diz que o mito é como um espelho “deformante”, pois não se chega a um sentido final. A significação que um mito pode oferecer para quem conta ou ouve, num certo momento e em certas circunstâncias, só existe por relação a outras significações que o mito pode oferecer para outros narradores e ouvintes, em outras circunstâncias e em outros momentos.

Um mito coloca uma “equação” definível por apenas por suas regras de construção. Essa “equação” permite decifrar um sentido, não do mito em si, mas de todo o resto: imagens do mundo, da sociedade, da história, com as perguntas que os homens se fazem sobre si mesmos. A matriz da inteligibilidade fornecida pelo mito permite articular isso num todo coerente. E embora cada sujeito, individualmente, perceba no significado do mito um conteúdo diferente, esses conteúdos se reportam a um número pequeno de invariantes.

“Nós nos apercebemos de que se trata sempre de encontrar num outro domínio um equivalente formal do sentido que buscamos. O dicionário é a ilustração deste círculo lógico. A significação de uma palavra é dada por meio de palavras cuja definição remete, ela mesma, a outras palavras. E, teoricamente ao menos, voltaremos ao ponto de partida, a despeito dos esforços despendidos pelos lexicógrafos para evitar as definições circulares” (Lévi-Strauss, 1988:198, tradução minha).

Desse modo, o sentido de uma palavra ou idéia, quando encontramos vários equivalentes dela, vem de outros campos semânticos. Significação é correspondência. Tanto para as palavras quanto para conceitos. E como o mito existe por imagens e acontecimentos, ele apresenta esse caráter de modo mais “bruto”, mas que reflete as condições mais gerais do exercício do pensamento.

Em “A Gesta de Asdiwal” (1960) Lévi-Strauss se dedica à análise de um único complexo de mitos precisamente localizadas numa certa região cultural e o resultado convence, sem dúvida, da eficácia e o fascínio do método estrutural. Fica bastante claro o processo de análise e suas etapas. O que não se consegue nas Mitológicas quando ele compara mitos e costumes do mundo inteiro. Como Leach, muitos argumentam que Lévi-Strauss é pouco crítico quanto ao seu material básico de informação. Além disso, até que Lévi-Strauss tenha acesso a tais mitos eles já foram escritos e traduzidos para alguma língua europeia, de forma talvez abreviada. No decorrer desse processo, desvinculam-se totalmente de seu contexto original. “Mesmo assim, ele afirma que as histórias terão retido as características estruturais essenciais que possuíam originalmente” (Leach, 1988:55). Mas como ter certeza?

### **A Via das Máscaras**

Uma tentativa de comprovação da eficácia deste método, aplicado a um objeto empírico surge, também com resultados positivos, em “A Via das Máscaras” (1979), onde Lévi-Strauss se baseia no estudo da arte dos índios da costa noroeste dos Estados Unidos para levar a cabo uma aprofundada reflexão que se situa numa perspectiva original sobre as questões fundamentais da estética e da história da arte. Cor, grafismo e plástica são revelados, pela análise estrutural, como tendo um papel decisivo no estabelecimento da identidade de um povo. Mas apesar das importantes pistas que oferece para o entendimento de alguns aspectos estruturais de objetos rituais ou mesmo para o entendimento do sistema de objetos enquanto linguagem, a via “das máscaras” continua sendo a dos mitos. Vejamos:

Para compreender as razões de cada detalhe do objeto (no caso, as máscaras), é preciso compreender que, como os mitos, os objetos não podem ser interpretados em si, isoladamente. Considerado no aspecto semântico, como já foi dito, um mito só adquire sentido quando incluído no grupo de suas transformações. Do mesmo modo, um objeto, considerado apenas no aspecto plástico, é uma réplica de outros tipos, cujas formas e cores transforma ao assumir sua individualidade. Para que esta individualidade se oponha à de outro objeto é necessário (e basta, diz Lévi-Strauss) que prevaleça uma mesma relação entre a mensagem que o primeiro objeto deve transmitir ou conotar e a mensagem que, na mesma cultura ou cultura vizinha, deve ser veiculada por outro objeto. Assim, deverá ser constatado que as funções que se opõem para comparação se encontram, entre si, na mesma relação que a plástica, o grafismo, o colorido próprio dos objetos, encarados materialmente. E, como a cada tipo de objetos (rituais, como as máscaras) se ligam mitos que têm por finalidade explicar sua origem lendária ou sobrenatural e fundamentar seu papel ritual, na economia, na sociedade, Lévi-Strauss pensa que o método que deu boas provas no estudo do mito encontrará verificação se for possível descobrir, entre os mitos que estão na base de cada tipo de máscara, relações de transformação homólogas às que, apenas do ponto de vista plástico, prevalecem entre os objetos propriamente ditos. É preciso salientar, entretanto, que Lévi-Strauss não propõe, explicitamente, uma “teoria dos objetos”, mas que os elementos contidos em sua análise das máscaras salish e kwakiutl podem, de modo claro, ser aplicados na análise de diversos outros objetos rituais, que se relacionam com o mito ou mesmo com o sistema mítico como um todo.

Tal como faz para o mito, Lévi-Strauss diz que, para decifrar o “enigma” do objeto deve-se reunir o maior número possível de informações a seu respeito: tudo o que se sabe sobre seus caracteres estéticos, de sua técnica de fabricação (ele não aprofunda este aspecto), do uso a que se destina e dos resultados que dele são esperados. E finalmente, tudo acerca dos mitos que narram sua origem, sua aparência e suas condições de uso, em suas diferentes versões. Esse “dossiê” é que poderá ser comparado a outros.

A seguir, ele analisa os grupos de transformação dos mitos, e põe em evidência certos aspectos invariantes das máscaras de um determinado tipo, encaradas no aspecto plástico ou nos mitos originários. Aparecem, então, invariâncias de cor, forma e nos elementos mínimos do objeto. No plano sociológico e religioso surgem invariâncias quanto à finalidade e modo de transmissão do objeto (casamento, herança etc). No plano geográfico, invariâncias quanto ao uso. No plano semântico surgem às vezes afinidades que devem ser articuladas num sistema em que, tendo o objeto correspondência com os mitos em diferentes planos, os mitos adquiram um “plano plástico”. Para cada termo do sistema, como sempre, convém descobrir sua função semântica e seu oposto. No entanto, se ficarmos apenas no objeto, em si, ficaremos atados a incertezas e, portanto “é preciso infletir o nosso caminho lógico e descobrir uma via original que nos faça sair desse impasse...” (Lévi-Strauss, 1979:49).

O que há de original, na via que Lévi-Strauss encontra para resolver esse impasse, é a construção a priori de um modelo que teoricamente se oporia ao encontrado a partir das máscaras empíricas e seus mitos de origem. Quanto ao procedimento, é exatamente o mesmo que ele usa para a análise dos mitos. A novidade é que agora o mito possui mais um plano, concreto. E como para Lévi-Strauss todo mito ou seqüência de um mito seria incompreensível se cada mito não fosse passível de oposição a outras versões do mesmo mito ou mitos aparentemente diferentes, cada seqüência a outras seqüências do mesmo ou de outros mitos e, principalmente, àqueles mitos e seqüências de mitos cuja estrutura lógica e conteúdo concreto, considerados pormenorizadamente, parecem seguir em direção oposta, para aplicar este método ao analisar as máscaras seria

preciso que cada obra, em seu contorno, cores e ornamentação se opusesse a outras, cujos elementos, sendo os mesmos, mas tratados de modo diferente, viessem a contradizer os seus para servir de suporte a uma mensagem especial.

“...no caso das máscaras, teríamos que reconhecer que, tal como as palavras na linguagem, cada máscara, isoladamente considerada, não contém em si toda a sua significação. Esta resulta ao mesmo tempo do termo escolhido e dos sentidos – excluídos por essa mesma escolha – de todos os outros termos que poderiam figurar em lugar dele.” (Lévi-Strauss, 1971:51).

Se assim é, e se forma, cores e demais aspectos são indissociáveis de outros aos quais se opõem (Lévi-Strauss supõe que uma das razões de ser de um tipo de máscara é contradizer o outro), ele afirma que a comparação dos dois tipos permitirá definir um campo semântico no qual as funções de cada máscara se completam mutuamente.

Ele enuncia, a priori, as contradições que a “máscara ideal” deve satisfazer, supondo uma relação de oposição e uma de correlação. É notável como ele o faz e, ainda mais, que a máscara seja realmente encontrada, em outro grupo. Repetindo, para a nova máscara, todo o processo analítico da primeira, conclui (como já era esperado) que ela realmente se opõe e ao mesmo tempo complementa a anterior, tanto no seu aspecto plástico quanto no social. Se uma é côncava, a outra é convexa, se uma é adornada com pelos, a outra o é com plumas, se uma tem saliências, a outra tem reentrâncias, se uma dá a outra retira, se uma é “boa”, a outra é “má” e assim por diante, “quase como o molde e a peça que dele sai, completam-se” (Lévi-Strauss, 1979:59). Chega à conclusão, após a análise das funções das máscaras nos grupos que, quando “de um grupo para a outro a forma plástica se conserva, a função semântica inverte-se. Pelo contrário, quando se mantém a função semântica, é a forma plástica que se inverte” (Lévi-Strauss, 1979:79).

Fica provado, ao final de 80 páginas, que ambas as máscaras são peças de um sistema, em cujo interior se transformam reciprocamente. Como acontece com os mitos (não esqueçamos que as máscaras, durante a análise, transformaram-se no “plano plástico” do mito e, portanto também mito) as máscaras e os ritos em que figuram só são compreensíveis através das relações que as ligam umas às outras. E a “atribuição de cada característica a este ou aquele ser sobrenatural é função da maneira como, no seio de certo panteão, esses seres se opõem uns aos outros para melhor assumir papéis complementares” (Lévi-Strauss, 1979:80).

## Conclusão

Seria impossível, no espaço deste artigo, resumir ou aprofundar satisfatoriamente as questões que se colocam a partir do contato com as idéias de Lévi-Strauss. Sua produção é imensa, suas idéias altamente abstratas e o estilo de apresentação, apesar de fascinante, é geralmente confuso. Mas se as sutilezas de seu pensamento são difíceis de captar, a estrutura lógica e as implicações empíricas de seu esquema teórico parecem suficientemente claras. Especialmente quando se tem em mente que a metodologia, terminologia e estrutura conceitual empregadas não são traçadas apenas a partir da lingüística estrutural mas, também, a partir de desenvolvimentos mais recentes das ciências, como a computação, a cibernética, a teoria das comunicações, a análise de sistemas, a teoria dos jogos e a lógica simbólica. O modelo principal é a linguagem, mas parecem ser os traços formais, quase matemáticos, da linguagem, que prevalecem no pensamento estruturalista. Alguns críticos observaram que esse modelo, transferido para a cultura (que é concebida como constituída por instituições, eventos, comportamentos e fenômenos decomponíveis em códigos formais, relações lógicas, oposições binárias, conjuntos de contraste e regras de assimetria) cria um homem no qual a irracionalidade, o instinto, a emoção e a imprevisibilidade são postos de lado. O homem, para Lévi-Strauss, assemelha-se a um computador; é um ser essencialmente lógico, “programado” (por quem? para que?) para elaborar códigos e sistemas simbólicos complicados. E o objetivo da etnologia, a seu ver, é a construção de modelos explicativos desses códigos para chegar-se, no limite, ao funcionamento lógico da mente humana. Mas os modelos não dão conta de certos aspectos não-lógicos desta mente:

“Eu sei que esse gênero de abordagem que eu pratico não esgota a totalidade dos fenômenos (...) um modelo matemático (...) para explicar uma conjuntura meteorológica, não dará conta da emoção estética provocada por um pôr-do-sol” (Lévi-Strauss e Eribon, 1988:144).

A construção de modelos teóricos formais (ou qualquer modelo) não os capacita a explicar, por si mesmos, os fenômenos empíricos. As teorias explicam, os modelos não. Claro que um modelo formal pode ser convertido em teoria ao se atribuir um conteúdo empírico específico aos vários símbolos do modelo, como Lévi-Strauss faz em “A Via das Máscaras”. Mas então os elementos do modelo se tornam entidades empíricas e as relações entre tais entidades seriam mais empíricas que formais.

Mesmo levando em conta as limitações dos modelos formais quando aplicados a situações empíricas, mesmo quando não podem explicar o fenômeno, eles podem ser importantes instrumentos para atingir explicações. A formalização de um sistema empírico pode servir para simplificar um conjunto muito complicado de processos e relações empíricas. A “simplificação” pela “formalização” pode contribuir para a compreensão dos aspectos de uma cultura, especialmente quando a complexidade empírica impossibilita uma abordagem direta. Os

modelos esclarecem problemas, localizam erros e tornam mais aguda a percepção de certas relações entre elementos do sistema. Mas se o objetivo for ultrapassar o puro exercício lógico, será necessário conseguir uma forma de fazer a transição do que é formalmente possível para o que é empiricamente provável. Pode-se fazer muitas outras objeções ao método e/ou teoria de Lévi-Strauss, entre elas a simples (e contundente) afirmação de que o que ele chama de “estrutura profunda” (alicerce de todo o pensamento estruturalista) não pode ser verificada empiricamente, tratando-se de inferências de dados empíricos. Lembremo-nos, então, que este tipo de interpretação vem sendo utilizado, com sucesso, pela psicanálise. Além disso, esbravejando contra seu desprezo pela história, contra a comparação de incomparáveis, contra seus malabarismos intelectuais que não conseguimos acompanhar, mesmo assim, ainda podemos, com Lévi-Strauss, intrigarmo-nos com a invariância de certos comportamentos humanos e perguntarmo-nos por quê.

Para os antropólogos em geral, o espírito humano é capaz de tudo adquirir; para o estruturalismo é capaz de tudo engendrar. Para os primeiros, ele não desempenha nenhum papel; para os segundos, ele desempenha todos, menos um: o que consiste em escolher qual papel será desempenhado, que pertence à História. Para uns como para outros, no entanto, nenhuma regra de uma língua, nenhuma regra de uma cultura é inata. Seja verdade que o espírito humano combine tudo, seja que aprenda todas as combinações, é suficiente para isso que disponha das operações mais gerais. Invocada ou demitida, a natureza humana tem como peculiaridade ser a menos particular das naturezas. É nisso que parece acreditar Lévi-Strauss, antropólogo instigante não tanto pela originalidade de suas idéias quanto pela audaciosa maneira com que procura usá-las. Ele sugere uma nova maneira de observar os fatos conhecidos. E seu método é interessante, não tanto pela aplicabilidade e conseqüências práticas, mas principalmente porque, dada a sua engenhosidade, torna-se “bom para pensar”.

### **Bibliografia**

- Auzias, Jean-Marie. *A Antropología Contemporánea*. Cultrix, São Paulo, 1978.
- Harris, Marwin. *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura*; Siglo Veintiuno Editores, México, 1988 [8ª; ed.]
- Greimas, Algirdas J. *Semiótica e Ciências Sociais*. Ed. Cultrix, São Paulo, 1981.
- Leach, Edmund. *As idéias de Lévi-Strauss*. Ed. Cultrix, São Paulo, 1988.
- Lévi-Strauss, Claude. *Les Structures Elementaires de la Parenté*. PUF, Paris, 1949.
- Lévi-Strauss, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1976 [1a. ed. 1962].
- Lévi-Strauss, Claude. *El origen de las maneras de mesa – Mitológicas III – Siglo Veintiuno Editores, México, 1987 [6ª. ed.]*
- Lévi-Strauss, Claude. “A gesta de Asdwal” in: *Mito e Linguagem Social Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1970;
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Trópicos Edições 70*, Lisboa, 1986 [1a; ed. 1955].
- Lévi-Strauss, Claude. “O problema da invariância em Antropologia”. In: *Diógenes*, n.2, Ed. da Universidade de Brasília, Brasília, 1982.
- Lévi-Strauss, Claude. *L’Homme Nu – Mitológicas IV* Plon, Paris, 1971.
- Lévi-Strauss, Claude. *A Via das Máscaras*. Editorial Presença, Lisboa, 1981.
- Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie Structurale*. Plon, Paris, 1958.
- Lévi-Strauss, Claude. “O totemismo hoje” in: *Os Pensadores – Claude Lévi-Strauss*. Abril Cultural, São Paulo, 1986.
- Lévi-Strauss, Claude. *Le Cru et le Cuit – Mitológicas I*, Plon, Paris, 1964.
- Lévi-Strauss, Claude. *La Potière Jalouse*. Plon, Paris, 1985.
- Lévi-Strauss, Claude. *De Prés et de Loin*. Editions Odile Jacob, Paris, 1988.
- Nisbet, R. e Bottomore, T; *Historia da Análise Sociológica*. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1980.
- Sperber, Dan. *O Simbolismo em Geral*. Cultrix, São Paulo, 1978.

# CONTAR HISTORIA(S)/RECOGER HISTORIA(S)/(RE)CONTAR HISTORIA(S): CAMINANDO EN ESPIRAL. LA HISTORIA DE VIDA DE MERCEDES

[José Palacios Ramírez](#)

(Universidad de Jaén)

“Prefiero los elementos híbridos a los puros, los comprometidos a los limpios, los distensionados a los rectos, los ambiguos a los articulados, los tergiversados que a la vez son impersonales, a los aburridos que a la vez son interesantes, los convencionales a los diseñados, los integradores a los excluyentes, los redundantes a los sencillos, los antiguos que a la vez son innovadores, los inconsistentes y equívocos a los directos y claros. Defiendo la vitalidad confusa frente a la unidad transparente. Acepto la falta de lógica y proclamo la dualidad. Defiendo la riqueza de significados a al vez que la claridad de significados; la función implícita a al vez que la función explícita. Prefiero esto y lo otro a esto o lo otro”.

(Roberto Venturi y Denise Scott, *Aprendiendo de todas las cosas*)

## I.-

Me gustaría comenzar este breve espacio que la ortodoxia, más que concederme, me impone en cierto modo, señalando lo paradójico de la “necesidad académica” de su propia existencia, quiero decir; parece algo extraño a priori la necesidad de una introducción, o en este caso mas bien una aclaración de las intenciones del supuesto elaborador académico del texto que luego seguirá. Y digo extraño toda vez que podría dar la impresión, quizás no muy engañosa de que si un enfoque supuestamente dialógico, basado en ceder la voz al otro frente a la academia, para intentar encontrar ciertos ejercicios, puentes de intersubjetividad con otras visiones del mundo, necesita de una aclaración o una presentación por parte del individuo que preside dicho ritual de encuentro, esto se podría deber tal vez a que se desconfía de entrada de que se lleguen a tender dichos puentes, o peor aun de que no importe en absoluto y el ritual en cuestión, consista tan sólo en un performance, pura gramática vacía de contenido no formal. Bien, espero tranquilizar al lector, a la vez que lo hago conmigo mismo ante tan desolador panorama, dejando claro que seguramente el asunto no sea tan sencillo, no sé si por suerte o por desgracia, en esta línea, me gustaría hacer notar en primer lugar que la historia de vida que aquí presento, no continua toda una tradición antropológica, que como principio ético/estético, titulaba sus trabajos con frases entresacadas del propio texto, combinando la habilidad cuasi periodística, la búsqueda del efecto más bien fácil y continuando además con una apariencia de neutralidad y simple mediación, que se podría calificar desde la inocencia hasta la simple moda, pasando por la inconsciente participación en el ejercicio de poder que siempre es la ciencia y más si cabe la “social”. Así pues, es obvio decir que el título de este trabajo es solo un formalismo textual, aplicable a cualquier otro, y que para mi no importan mucho a efectos de su lectura las bondades y miserias que siempre implica cualquier tipo de negociación con la gente, tanto mas si esperas que narren su vida con cierta sinceridad, y si tu lo esperas desde una posición también de franqueza. Lo que sí que importa, bajo mi criterio, es la aceptación por mi parte de la responsabilidad del texto, pues aunque en el montaje de la historia he intentado ser lo más respetuoso posible con el sentido de la narración de mi informante, esto no exime del hecho de que en todo el proceso he sido yo quien ha decidido de

forma mas o menos clara, los aspectos que me interesaban abordar, y que partes del material incluía o excluía del texto final, además de haber montado (y aquí la metáfora cinematográfica se torna sacramental) la historia, aunque evidentemente el texto final haya sido revisado y aceptado por mi informante antes de venir a parar aquí. De lo que se trata al fin y al cabo es de que no se puede decir que a la hora de narrar su historia mi informante haya contado con todas las posibilidades existentes a la hora de hacerlo, tal cual podría haber deseado.

Aún así, toda esta parrafada más bien enrevesada no quiere decir que personalmente no reconozca las virtudes clásicas del estudio de casos originado en la escuela de Chicago y su adaptación antropológica en forma de historia de vida, ni mucho menos quiere decir tampoco que no reconozca el valor de las propuestas que defienden valerosamente los enfoques dialógicos, seguramente los únicos viables éticamente. Tan sólo implica, más bien, el reconocimiento o advertencia previa de que el siguiente texto ha sido trabajado, moldeado y cosido, por más que parezca sencillo, sin posible doblez, hasta el punto que he de reconocer que mi objetivo al moldear el material de las entrevistas extensivas ha sido el de complejizar, desordenar la historia lineal que mi informante me relataba, buscando que ésta tuviera múltiples fines y principios, muchos planos dependiendo no sólo de lugares y momentos, sino sobre todo de gente, sentimientos y de situaciones humanas, independientemente de las posibles lecturas sociológicas que éstos textos presuponen. De ahí que antes advierta al lector que no se deje engañar más de lo necesario por la aparente sencillez de los engarces de los distintos segmentos en que se conforma la historia, pues podrían ser demasiado artificios y visibles para tratarse de un descuido del autor. Por último y circularizando con la cuestión que me servía de excusa para este trámite textual, intentaré concluir aclarando que parece más que evidente el carácter reinventado de las historias que la gente cuenta sobre sí misma, y por supuesto también es evidente la reconstrucción que todo texto constituye de la realidad por mucho que se crea en la mitología científica, pero no creo que caminar en la discusión por esta senda conduzca a ningún lugar que no sea la literatura, que ya cuenta con mejores exponentes que gente como la mayoría de los antropólogos, o el puro positivismo, más temible aún; tal vez una posible lectura positiva pase por el reconocimiento de que estudiamos la forma en que la gente se piensa y piensa su mundo, siempre desde nuestra propia subjetividad, y a partir de ahí el intento de comprender que la única posibilidad es llegar a encuentros puntuales, intersubjetividades coyunturales, que nada tienen que ver con el “estudio empírico de realidades sociales”, sino con aproximaciones a aspectos de hechos sociales complejos que esconden múltiples niveles, planos y posibles lecturas, en las cuales además está implicada gente que los interpreta y reconstruye de forma personal y creativa a partir de categorías estructurales-funcionales, dinámicas-fijadas y todo aquello que se nos ocurra (sobre la metodología y utilidad de las historias de vida en el trabajo de campo, puede verse: Pujadas, 1995; Buechler, 1999:245-264; Godard; Cabanes, 1996; así como un buen ejemplo, clásico ya, es: Rojas y Nash, 1976)

. Por último supongo que lo único que me quedaría por hacer sería cumplir el trámite textual de presentar la historia de vida que sigue como una excelente oportunidad de acercarse a la continua caída y empobrecimiento que ha sufrido la llamada clase media mexicana en las últimas décadas. Una serie de procesos, que bien podrían hablarnos también de la historia misma del proyecto del México burgués, modernizante, sirviendo ambos niveles como buen ejemplo de esquizofrenia, de insalvable distancia entre su realidad conductual y mental, entre sus continuos intentos de ascenso, de articulación de estrategias y búsqueda del éxito, la prosperidad y el progreso y su total carencia de la más mínima oportunidad, que contrasta con su imagen autoproyectada de proximidad del fin del camino, de acercamiento al status deseado. En definitiva la historia de la pequeña burguesía mexicana es el paradigma de las historias de vida, mucho más que los marginados, pues es hacer una historia, a la vez que siempre se cuenta otra muy distinta pero igual a la vez, una continua apuesta por variadas soluciones y formas de búsqueda de la reafirmación de su identidad prediseñada mentalmente, sea en las distintas religiones, o en los múltiples intentos empresariales. Aun así lo único que a quien realiza la historia de vida le queda por esperar, es la lejana esperanza de que se cumpla uno de los preceptos optimistas al respecto de esta metodología adoptada por algunos autores provenientes de la esfera frankfurtiana: que el contar su propia historia tenga algo de positivo, terapéutico para quien se enfrenta con su propia vida (véase Kvale, 1996).

### **Bibliografía:**

BUECHLER, Hans; BUECHLER, Judith.M.

1999 “El rol de las historias de vida en antropología” en Areas. Revista de ciencias sociales. num.19. pp.245-264.

GODARD, Francis; CABANES, Robert.

1996 Uso de las historias de vida en las ciencias sociales. Medellín: Centro de Investigaciones y Desarrollo social.

KVALE, Steiner.

1996 Interviews. An introduction to qualitative research interviewing. London: sage Publication.

PUJADAS MUÑOZ, Juan José.

1995 El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales. Madrid: CIS.

ROJAS, Juan; NASH, June.

1975 He agotado mi vida en la mina. Una historia de vida. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

## II.-

Soy la única mujer en mi generación, bueno a partir de mi mamá, mis tías, primas, hermanas, que soy morena, todas son blancas. Mi mamá y mi abuela eran rubias... Mi bisabuelo, es un bioquímico que viene de Cataluña y se instala en un lugar que se llama Orisaba, Veracruz, se llama R. Gatell, no supe su segundo apellido. Se casa con una lugareña de ahí, una orisareña que se llama M. Limón y tienen 11 hijos y después ella muere. Después él se vuelve a casar, pero no tiene ya más hijos, se casa con una, casi se puede decir que nativa de aquí, de Veracruz, se quedó con ella todo el tiempo, pero ya no tiene más hijos. De ahí nace mi abuela, J. Gatell, ella es una de los 11 hijos, ella se casa muy joven a los 16 años con un actor, en ese tiempo ser actor era andar casi de pueblo en pueblo, un teatro de esos que se armaban y se desarmaban, ella también tiene 10 hijos, pero a ella se le muere el esposo y entonces ella se queda viuda, se queda jovencísima, pero ella después se vuelve a casar. Pasa una cosa, mi papá lleva el apellido Gatell, porque ella tuvo 10 hijos con el primer marido, con este del teatro, después ella se queda viuda, se vuelve a casar y tiene dos hijos más, que es mi papá y la única tía que tengo... pero ella se casa con un judío, después se separan, tienen a los hijos y se separan y entonces ella le da el apellido a mi papá. Ella era una Gatell por su padre de ella, ella le da su apellido y le inventa un segundo apellido, porque el apellido segundo de mi papá es Ramírez, pero nada más porque la abuela le puso Ramírez. Ella se casó con un judío y bueno, como se dejaron muy rápido, también mantener 11 hijos y a parte otros dos, la cosa estaba muy difícil entonces, era bastantita la carga, entonces la deja y ella le da el apellido a mi papá. Bueno I., el judío vendría siendo mi bisabuelo, pero en realidad no lo fue porque ellos fueron siendo los medios hermanos de mi papá, su verdadero padre, mi abuela jamás nos dijo el nombre de él, nunca quiso que lo conocieran ya, no sé porque se renojó... Sí alguien que lo dice, pero en ellos fue una cuestión tan hermética, ella ya murió y nadie sabe quien fue el padre, o sea, ni mi papá ni su hermana saben quien fue su padre; la abuela se puso en un plan exagerado, pero además, pasa una cosa, algunos que lo podrían saber, todos ya están muertos, entonces es un secreto.

Mi abuelito D., el papá de mi mamá, fue obrero de la industria textil, el que mantuvo a su mamá desde los 6 años levantando bolos así empezó trabajando, después trabajó en mil cosas, tuvo que estar huyendo con su amigo el soldado de los zapatistas, también saludó a Madero; en la empresa en la que trabajaba cuando tenía 12 años hacían municiones, ese edificio después fue una cárcel que aquí fue muy conocida, Lecumber, el edificio era antes una fábrica de municiones y ahí trabajó mi abuelo, él era un hombre muy sociable, le gustaba mucho que lo quisieran las mujeres, se dejaba querer, pero mi abuelita nunca fue celosa, siempre lo trató con mucho cariño. Él fue el primero que me regaló un ramo de flores a los 17 años, un ramo de claveles rojos y lo amé; luego cuando yo empecé a tener ideas de tipo socialista, luego comunista, anarquista con él platicaba, él era comunista en la fábrica y después de las 5 de la tarde se iba al club con los ingenieros franceses de la empresa a enseñar ajedrez y dominó... y se cambiaba, se ponía su traje de lana importada inglesa, su sombrero y se iba hasta que quería. La abuela M. tenía 7 hermanas, eran puras mujeres, sus papás tenían una tienda muy grande de comestibles y ella era la hermana, creo la mayor, pero era una mujer muy alta, bueno eran todas muy altas, pero era muy fuerte, entonces su papá decía: con mi hija M. no necesito tener un hijo, la traía como buburro. Ella era la administradora... ellos eran de descendencia española tanto ella como con el hombre que se casa, pero ella era morena y el abuelo era rubio totalmente, el abuelo D., era rubio de ojos azules y así son todos mis primos.

Mi papá creció en Orisaba, mi mamá creció en un poblado que esta junto a Orizaba que se llama Río Blanco y estudió para secretaria, ella trabajó antes de casarse y en cuanto se casó ya no la dejaron trabajar, para nada; luego mi papá estudió Ingeniería Textil, se dedicó un tiempo a la Ingeniería Textil, después trabajó 20 años para la Ingeniería Industrial y después la dejó para dedicarse a lo que son las ventas. Mis papás, los dos tienen un carácter muy extrovertido, son personas muy afables, muy amables y desenvueltas y en ese sentido, toda la familia somos así abiertos, en cuento a criterios

también, pero mis papás, por ejemplo, ellos vivieron un matrimonio bien tal vez hasta que nosotros, hasta que yo tenía como 18 años, después como que las diferencias que se fueron dando, precisamente por las condiciones en las que mi mamá vivía, porque mi papá teniendo buenos empleos y demás, él siempre quería estar poniendo negocios, todo el dinero se lo gastaba poniendo negocios, y nunca le ha salido un solo negocio. No es mala gente, ya es locura, tiene 76 años y sigue haciendo negocios y es horrible... No quiere el hombre y hace un año sufrió un accidente, creímos que se moría porque recibió un golpe aquí tremendo, de hecho tuvo una fisura en el cráneo. Pues no se murió y ahí anda, y hasta tiene 7 años viviendo en otro lugar, vive en México, por sus negocios, sus inventos que hace... Puso un negocio de fábrica de colchones, una fábrica de carretes, o sea, el siempre tuvo trabajos y aprovechaba ese dinero para poner sus negocios y ninguno le salía, también puso tiendas, mercerías, restaurantes, una fabrica de sábanas, máquina de ropa, de muñecos... en la máquina de ropa a mí me tocó trabajar, en la de muñecos también, pero ni nos pagaban, trabajábamos todos y ni siquiera nos pagaba. Mucho tiempo estuvo trayendo queso melonita de Zacatecas, lo vendíamos. Contando negocios y que no se lograba nada, pues mi mamá siempre tenía necesidad, entonces le apoyábamos a él y también apoyábamos a mi mamá y ella ya nunca decidió trabajar en su profesión y se dedicó también a hacer pasteles y me tocó ir vendiéndolos. También vendió ropa mi mamá, le ayudaba, vendió productos para el hogar, productos de belleza, también qué no ha vendido y mientras yo vivía en la casa, y mis hermanos igual, pues todos la ayudábamos, hasta que decidimos ya mejor trabajar, tener un trabajo en otra cosa, según íbamos estudiando, en nuestras profesiones, porque lo de las ventas era un relajón y sobrevivimos y aprendimos a ser esforzados y eso nos ayudó. Yo, por ejemplo, veo a mi padre, nunca le ha salido nada, pero qué ganas le echaba! Es lo más increíble, es que de veras he pasado por situaciones difíciles, puede ser que esté quebrantada, puede ser que me duela mucho todo lo que tú quieras, pero yo tomo aliento y vuelvo a la carga.

Él siempre nos dio mucha libertad cuando empezábamos a salir a algún lado a fiestas, le decíamos a qué hora veníamos y él nos decía: 5 minutos antes de que termine la fiestas. Nosotras nos la agarrábamos hasta donde queríamos y mi mamá... eran unos pleitos con mi mamá... Mi hermano igual. A todos, siempre nos permitió todo, después que pasó esta etapa de juventud, que hicimos lo que quisimos y demás. Mi mamá tiene un carácter muy afable, es una persona que habla con cualquier gente, ya la acaba de conocer y se lleva bien con todos, es muy tratable el carácter de mi mamá. Mi papá siempre parecía que todo le valía, era increíble, en ese sentido siempre, aun cuando llegamos a tener problemas fuertes muy fuertes económicos que mi papá hipotecó la casa, mi mamá no tenía en ese tiempo ni de qué vivir, el último negocio que puso quebró terriblemente, el dinero que quedó a deberlo teníamos que pagar entre mi hermano M. A y yo, mi hermano M. tenía que ayudarlo a vivir a mi mamá, En algún momento mi papá llegó a un lugar como que todo derrotado y demás yo era la que decía, pues saben qué? Vamos a hacer esto, vamos a hacer lo otro... yo decía, pero quien carajo soy yo, pero mi mamá no lo hacía y yo siento que no lo hacía nada más siempre se sometía demasiado a él o se dejaba influir mucho. Pero aún lo que le afectó mucho en la intimidad de mi papá fue que ella tenía miedo de embarazarse, por las cesáreas que le tenían que hacer, pues sí, tenía ciertos métodos anticonceptivos, pero no cuando ella era joven precisamente, ella nos tuvo primero muy rápido y ya después se esperaron muchos años, pero más bien se cuidaban con métodos naturales entonces era difícil, mi mamá dice eso afectó la relación con tu papá y en los últimos años más, y lo más increíble es que mi mamá nunca ha decidido terminar con mi papá su relación, mi papá tiene 7 años que se fue de la casa y regresa cuando quiere a dormir, llega y mi mamá lo atiende, le lava la ropa y a mí me dan ganas de matarlo... porque a veces tu no piensas que tienes que llegar a cosas así, un lado y le he dicho cosas durísimas, no me refiero a malas palabras, sino enfrentarlo a su vida, a lo que ha hecho... nos ha lastimado, pero mi papá sigue lo mismo, ha hecho lo que ha querido en su vida, si no le valen como que no se nota, porque él dice que si le importamos, que sí nos quiere, pero no se nota. Además mi hermana se muere, hace 5 años y mi mamá se queda con un hijo de mi hermana y tuvo que vivir para sacarlo adelante y mi papá tan sereno... Mi papá como me ha hecho sufrir, el condenado! De pequeños él fue un padre muy amoroso, pero en cuanto llegamos a la adolescencia como que él se apartó mucho de nosotros, me refiero emocionalmente, físicamente sí estaba con nosotros y todo, no se, yo siento como que él tenía dificultad en relacionarse, en términos generales, le costaba trabajo decirnos un te quiero, algo así, era súper-juguetero... sí, demasiado ásperos, deberían ser más amorosos, por ejemplo, yo lo veo con mi hermano el grande, a mi hermano el grande lo cargo yo creo que hasta los cinco años, todo el tiempo, lo adoraba... y a mi hermano chico no le cargo tanto, porque nacimos tres hijos muy rápido. Mientras estábamos chicos mi papá participó mucho de nuestros juegos, siempre fue así, ya después, cuando éramos jóvenes, fue cuando él se alejó de nosotros realmente, mi papá es muy juguetero, él con todos los nietos chiquitos es distinto, está siempre cargándolos y jugando con ellos, sean niños o niñas, siempre lo veas jugando

luchas y mi hermano jugaba con él a las luchas y después se enojaba y jugaba con nosotras mucho, por ejemplo, básquetbol, en ese tiempo el básquetbol no era tan famoso por la N. B. A, pero el tenis lo practicábamos más. Mi mamá siempre ha justificado a mi papá, siempre dejando que hiciera y deshiciera, yo me acuerdo que una vez, tenía yo 6 años, en una cómoda del cuarto de ellos yo encontré una carta dirigida a mi papá de una mujer que firmaba y le decía: M. te extraño, que te quiero, que quién sabe qué y mi papá la tenía ahí en la cómoda... Mi mamá ya la había leído y mi papá le había dicho que era de un compañero del trabajo pero que quería esconder la carta y se la dio a él para esconderla, ¡qué cuento! Yo leía la carta, era yo una enana y yo trataba de entender el contexto, yo decía: no puede ser y agarraba e iba y ya cuando mi papá llegaba a merendar a las 7 de la noche, iba y me sentaba enfrente de él y le echaba unos ojos de diablo... Yo no se lo perdonaba y se lo hice quién sabe cuanto tiempo, pero él no sabía ni porqué.

### III.-

Yo fui la mayor, luego mi hermana A., M. A. y luego viene M, si, el benjamín, yo le llevo 12 años a él. El problema con mi mamá es que todos fuimos cesárea porque ella tiene problemas en su pelvis, o sea, su pelvis es plana y no pasa la cabeza del bebé, cuando se embarazó de M. no quería tener ese hijo y más porque se había embarazado un año antes, iba a tener gemelos, pero, mi papá fue gemelo, pero murió su hermana... también murieron, al quinto mes de embarazo, pues es triste, pero mi mamá hubiera sufrido bastante, por su misma condición, porque mi mamá es una mujer pequeña, entonces dos hijos en el vientre iba a ser terrible, además con las cesáreas que ya tenía, la verdad, ella ya no se ya quería embarazar. Cuando nació nos divertíamos mucho con él, cuando él era un niño pequeño, yo ya tenía 17, era un ambiente casi de puros adultos o de jóvenes. Entonces el crece con una mentalidad... él es muy intelectual, por ejemplo él estudió una Licenciatura en Teología, una licenciatura en composición clásica, un pianito que tocaban en la Edad Media, el clavecín, se dedica a la composición de música clásica, ese es su trabajo, trabaja en una orquesta... y me encanta, nos encanta platicar con él, a ver esto y lo otro y bueno increíble... con todos mis hermanos me llevo muy bien, los quiero muchísimo, a M., mi hermano tiene ese carácter, mi hermano M. A es todo lo contrario, es hiperactivo, es todo vivo, es de carácter violento, yo decía es un amor, así por las buenas, te mueres de la risa, pero que no se enoje el hombre, porque se te aparece el diablo, se tranqueaban a los dioses, a los diecisiete años ya andaba por allí con su bola de amigos y luego llegaba todo ensangrentado... era y todavía llega a enojarse y se le vale gorro, hace destrozo y medio. El es Ingeniero civil, M. A y tiene un negocio propio y se dedica al área de la construcción. A. falleció hace 5 años y ese si es un dolor muy grande... Si, siempre va a ser triste, pero de algún modo yo siento, cuando estas cosas también tienes que superarlas, en todos sentidos, lo único que te puedo decir ahorita es que como nos llevábamos muy poca edad, éramos cómplices, no hermanas, cómplices, las dos fuimos, pero nada más que ella tenía un carácter muy afable, pero tranquilo y yo soy muy sociable pero muy impulsiva, y ella no, ella al contrario muy calculadora... Era increíble, nos queríamos muchísimo, pero éramos todo lo contrario, en carácter me refiero, teníamos nuestras diferencias, sí decíamos que éramos amigas, podíamos pasar como amigas, decíamos que éramos amigas y nos divertíamos, ella se parecía más a una amiga que yo tenía que a mí, terrible.. M. desde enano fue virtuoso, pero completamente alucinado, tenía una mentalidad de adulto, realmente. Me divertía mucho, teníamos unos vecinos españoles, unos vecinos judíos que eran pobres cuando llegaron ahí, después, el hombre, el papá consigue un préstamo muy fuerte dinero, con decirte que luego el presidente Echevarria va e inaugura la fábrica que puso de ropa este hombre, pues imagínate de donde vivía a poner una fábrica de esas dimensiones... Grosman se apellidan y mi hermano ha venido a practicar el judaísmo, vive con la comunidad judía, en México con los askenasi, y les hace música a uno de los coros más grandes judíos aquí en México. M. A es trabajador a morir, vive en Cuernavaca y trabaja en México, fundamentalmente en las obras que tiene, se dedica al aire acondicionado y a veces le dan obras grandes, sobre todo más que nada se maneja el tiempo, entonces tiene que andar presionando mucho a su gente y demás, y él que trabaja a jornadas; qué horrible! Sale de su casa a las 8 de la mañana, por decir algo, a las 9 llega a México y se regresa a su casa a las 1, 2, 3 de la mañana o sea, todo el día en tensión y así se lleva el tiempo que sea el negocio, yo digo que me preocupa porque trabaja demasiado, este hombre va a morir aquí de un infarto, pero ahí está y M. igual. Mi hermana estudió química fármaco-biológica y siempre fue una mujer muy trabajadora, muy luchona y tenía cosas muy admirables, o sea, todos nos hemos esforzado, yo apenas tengo un año trabajado, soy la única que no ha trabajado, bueno, desde que me casé, porque antes sí trabajé, pero ellos desde que comenzaron nunca han parado, se han esforzado. M. es el tercero, él creció junto con A. y conmigo, por entonces con M, pobre de él! Por ejemplo A. y yo jugábamos, cuando estábamos jugando en el edificio en la otra colonia, primeramente tendría yo 6 ó 7 años, no teníamos tele,

entonces teníamos radio y oíamos música porque mi mamá compraba unos discos de música clásica y lo digo, me encantaba escuchar radio, escuchar todo lo que pasaba en el radio de cuentos, novelas... ahí estaba yo, pegada oyendo todo lo que decía... Entre las dos ideábamos unas historias increíbles de la revolución, entonces nos gustaba...nos disfrazábamos de adelitas, agarrábamos todos nuestros muñecos, nos los trepábamos atrás como las adelitas y con la escoba agarrábamos nuestra escopeta y M. A. que estaba más chico decía: ay, yo juego... ay, bueno, tú eras el esposo, pero ya te habían balaceado y estabas muerto, para que no estorbara a mi pobre hermano lo llevábamos a morir allí. A M. le costó más trabajo terminar su licenciatura en Ingeniería. Pasa una cosa con M. A, como siempre le gustaban las luchitas, desde que era niño, desde los 6 ó 7 años... primero estábamos mi hermana y yo en un colegio donde iban puras mujeres y a M. lo tenían en un colegio de puros hombres; todos los días que iba mi mamá por él, todos los días venía todo polveado, todo lleno de polvo y los lentes rotos, mi mamá decía: ay, este chamaco! Y le regañaba cuando va a dejar de pelear, porque mi hermano se arrastraba, se peleaba, pero siempre quería andar bien vestido con corbata de moño cuando era chiquito, que tenía 3 años y mi mamá iba a la escuela a dejarnos a mi hermana y a mí, que él todavía no iba, así iba a diario con sus shorts, sus calcetas, sus zapatos voleados, pero siempre quería ir así y de grande igual. Mi hermana entró en la secundaria a los 10 años de edad, entró en la primaria adelantada, porque yo estaba tan acostumbrada a estar con ella que a fuerzas quería que se quedara conmigo y se quedó... Entonces ella entró adelantada, entró a los 10 años a la secundaria, a los 14 años al bachillerato y además podía, era muy destacada en sus calificaciones y todo. Era yo muy seria en la secundaria. Sacaba yo excelentes calificaciones y yo me moría de la risa de todas las sandeces que decían mis compañeros. Eso sí, me fascinaba escucharles, porque estábamos una fila de hombres, una de mujeres... entonces los que estaban a mi lado eran niños y me llevaba bien con ellos, pero había un chamaco al que le ponían apodosos el santo día le decían apodosos, eso me fascinaba. Seguimos juntas hasta la secundaria. Cuando nos cambiaron a esta otra escuela, la maestra que nos tocó en ese grupo, nos tocó a las dos juntas, nos van diciendo que esa maestra era estricta a morir y luego dice la maestra, le dijo a mi mamá, no, porque vengan de un colegio particular, porque esa era una escuela oficial, y traigan esas calificaciones, estas niñas van a seguir así, o sea, como amenazándonos de que podíamos haber comprado las calificaciones, y mi mamá le dijo, si maestra, está bien, pues inmediatamente empezamos a sacarnos las mejores calificaciones del grupo, entonces nos daban unos brazaletes, yo tenía el primer lugar, A. el segundo, pero había niñas más grandes de nuestra edad ahí, era una escuela oficial y había niñas más grandes, entonces siempre las personas que tenían estos brazaletes a la hora de que nos tocaba formarnos, después del recreo, del descanso, teníamos que ayudar a formar yo iba siempre.

La primera vez que me sentí adulta fue a los 12 años, yo dije yo ya me voy a salir de mi casa voy a hacer esto, lo otro... y después, tal vez en ese momento fue solo una idea, pero la vida me llevó a eso muy temprano, porque yo veía que aunque no me llevara bien con mi mamá o lo que quieres, pues yo veía como mi mamá trataba de luchar por sacarnos a delante y la primera que se metió a trabajar y trabajó para mantener a la familia en ese momento, fui yo. Yo trabajé, a los 16 años fue mi primera experiencia, pero cada vez que tenía vacaciones ya trabajaba formalmente, entonces después cuando ya empecé a trabajar ya permanentemente, o sea con o sin vacaciones, fue cuando yo estuve ya en la Universidad y lo hice por necesidad; realmente mi papá aunque primero tenía un trabajo estable en ventas y demás, pero siempre con sus negocios tarde o temprano o se que quedaba sin trabajo porque el negocio lo tronaba o le sacaba más dinero del que necesitaba y entonces dejaba de apoyarnos, entonces nosotros teníamos que ver con qué comíamos y lo que hacía mi mamá era tratar de seguir trabajando en lo que podía, pero era en lo que podía y a veces nuestras necesidades eran más grandes. Vivíamos en México y mi papá fue a hacer sus negocios a Chihuahua, o sea a la frontera con los EE.UU a poner restaurantes por allá, a poner quien sabe qué... Sí, A. tenía 15 años, ella también trabajó, o sea, todos apoyamos a mi papá, por ejemplo, M. A cuando tenía 17 años le trabajó mucho tiempo a mi papá en lo que era la fábrica de colchones y también hacía sábanas, o sea, ropa de cama, sábanas... mi hermano le trabajó gratis mucho tiempo, yo misma le trabajé en la máquina, en la ropa de mujer mucho tiempo, también gratis, no nada más yo, todos trabajábamos.

Mi papá nos daba una flexibilidad total, por ejemplo agarraba y yo le decía: me prestas el coche? Toma y luego me decía 5 minutos antes de que acabe la fiesta... Tuvimos 2, luego tuvimos tres, nos íbamos con toda nuestra bola de amigos y amigas, íbamos 6 carros, nos fugábamos a Cuernavaca que no está tan cerca la carretera vieja porque ahora hay otra que está mejor, una de curvas...la más peligrosa. Y luego yo, acá probando la cerveza, como me acuerdo que en cada curva, yo me salía de la carretera y no podía encontrar. No A. no iba conmigo, ella iba con su novio en otro carro, yo iba con amigas y amigos en el carro en el que yo iba, a veces sí y a veces no, A. me regañaba luego, de todos modos yo digo que dios me ha guardado de muchas cosas. Yo tenía un grupo de amigas, eran 7

amigas, entonces andábamos, conocíamos así grupos de muchachos y luego salíamos e íbamos a fiestas y andábamos así. M. se quedó con los amigos de la colonia, con los que él jugaba y creció y después con los amigos que tuvo en la preparatoria y en la universidad; es diferente, él de algún modo, a pesar de que estaba en continuidad de edad de nosotras. A. se casa jovencísima, era una niña, 17, era una niña, se armó y luego A. como fracasó en ese matrimonio, agarraba y nos decía: porqué no me amarraron y me llevaron a Veracruz?

#### IV.-

Yo empiezo mi carrera a los 19 años, trabajaba y estudiaba para apoyar a mi mamá y me dio epilepsia a los 19 años, siendo de un carácter tan independiente, yo andaba siempre sola, que me importaba gorro si tener alguien con quien ir y me dicen que no pudo andar sola a ningún lado y yo dije. Qué?... a mí me gustaba hacer lo que yo quiera y siempre lo he hecho, me revelé mucho, me empeñé mucho, me costaba mucho controlarme... así boté mi medicina y dejé de tomarla por muchos años, pero sí me quedaba shock, tengo bola de cicatrices... Me la pasé muy bien, estudié y me especialicé en sociología del trabajo, era fabuloso todo... el profesor que teníamos como titular, cada sábado que tenía se iba a Italia, y traía unos rollos de allá, más alucinantes y luego volvía acá y nos ponía a girar a todos. Sólo éramos 14, es que a la Universidad que yo entro soy la 4ª generación, es una universidad nueva, aunque depende del Estado también tenemos que dar ciertas cuotas, de tal forma que tampoco entra cualquier gente, la Metropolitana de México, en ese tiempo era diferente, como que el dinero valía un poco más, entonces la cuota pues no la podía pagar cualquiera. En ese tiempo estaba novia de un tipo que me fascinó, era haitiano, era una locura de hombre, él era biólogo, era muy intelectual, pero era autodidacta, también traía un rollo comunista tremendo, al final él se fue al Salvador a la guerrilla... a mí me traía en alucine con sus rollos cuando yo andaba con él. A los 19 años empiezo a andar con él y después me voy a Haití, renuncié a mi trabajo, estuve en Haití un tiempo y ya después me regresé a terminar a la Universidad. Él estaba ahí como que pensando que iba a ser de su vida, porque realmente él tenía parientes por todo EE. UU, es que todo el mundo allí emigran, es una condición terrible... Vivía de mis ahorros, con lo que había liquidado y volví porque yo decidí terminar mi relación con él, no le vi futuro. Terminé mi carrera, me puse a trabajar en otras cosas y terminada mi carrera, un profesor que tenía me dice que hay unja plaza en Chetumal, Quintana roo, que si me interesaría para el departamento de planeación en la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos y como ene se momento no tenía nada en puerta, pues dije: me voy. Hace 3 años muere mi hermana, de que pasa esta situación con mi profesor de natación, nos vinimos para acá, hace 3 años. Me afectó muchísimo, además mi marido tomó una actitud muy extraña, como mi hermana tuvo problemas con su segundo esposo y se separó, entonces él no quería que yo tuviera ninguna relación con mi hermana. 3 años no la vi y de repente me hablan y me dicen que tiene leucemia, fue terrible y él no quería que la viera, ni estando enferma. Además vivíamos situaciones económicas difíciles, yo no quería estar viajando tampoco, claro que pude haber echo algo y no lo hice, pero para mí lo de mi hermana fue terrible. Lo que empecé a hacer en ese tiempo es que yo trataba de ahorrar cada semana y cada lunes le hablaba por teléfono a A. todo lo que podía y empezábamos a hablar más que nada de nuestra vida, de nuestros procesos emocionales y en esos 5 meses ella evoluciona espiritualmente de una forma impresionante y me decía cada cosa y cada verdad... En esos 5 meses que yo estuvo así realmente moribunda, yo fui verla sólo una vez, un fin de semana que me fui sola, dejé a los hijos con él y me fui y hablamos de muchas cosas, algunas que nos dolían inmensamente, pero que ahora ella me daba su punto de vista y era cierto, son cosas que no quieres aceptar por prejuicios, por dolor, por lo que quieras, pero ahí están en realidad, sobre todo situaciones que se dieron en nuestra familia... A. y yo fuimos muy rebeldes, se divorcia y vivió una vida que hacía y deshacía y mi mamá se enojaba porque ya tenía los 2 hijos y aún así, después se volvió a casar a los 25 años. Hablábamos de nuestras experiencias afectivas y de cómo las resolvíamos o como no las resolvíamos y caímos en la cuenta que a nosotras nos había afectado mucho no tanto la libertad que nos dieron, sino la forma en la que nuestros padres resolvían sus situaciones.

Pues se puede decir que nací en Orizaba, junto con mis hermanos, M. nació en México cuando yo tenía 4 años, mi papá llega a trabajar a una fábrica que precisamente producía estos cables de alta tensión, para luz, para teléfonos. Él llega trabajando como Ingeniero Industrial en el departamento de planeación y llegamos a vivir cerca del sur de la ciudad de México, porque la empresa estaba en el sur, entonces llegamos a vivir a un barrio de clase media, los sueldos no eran malos y además el poder adquisitivo no estaba dañado en ese entonces porque la crisis económicas fueron mucho después, entonces con lo que mi papá ganaba hemos pasado una vida muy tranquila, muy serena, pero él siempre hizo sus negocios y nos dejó sin nada, pero esto son gajes del oficio. Vivíamos en un edificio primero, casi era una zona residencial, solamente había casas particulares, algunas muy grandes, otras

no tanto, pero viví ahí hasta los 10 años, después nos cambiamos de colonia, en 1968, yo tenía 10 años cuando fueron las olimpiadas, ahí como que llegamos gente más de clase media, había mucha gente de clase media, pero también había gente de otras clases. Había tiendas cerca y mi mamá, esa calle era amplia, pero no podíamos andar jugando tampoco porque pasaban coches, entonces nos llevaban a jugar a parques, íbamos al parque... Siempre, siempre estuvimos juntos, toda nuestra infancia la disfrutamos juntos y para mí eso era muy agradable disfrutar con A., porque ella, cuanto menos, me secundaba en toda la actividad, me gustaba a mí, teníamos como 11 ó 12 años y mi mamá nos inscribió para tomar unos cursos de natación, entonces nos íbamos a la alberca olímpica, pues la habían inaugurado en el 68 para las Olimpiadas y también M... íbamos los 3 a tomar los cursos, íbamos a nadar y regresábamos con mucha hambre a la casa. Muchas cosas las disfrutamos juntos; el tenis era un deporte que nos gustaba a los 3 y que practicábamos los 3, porque a mi papá le gustó siempre... mi papá tenía, nos inscribió en un club que había cerca de la casa para practicar tenis, entonces íbamos y practicábamos. Además A. y yo pintábamos unas canchas de tenis con lo que a veces había sobrado de materiales de las casas que habían construido y había espacios de calles que estaban incompletas porque todavía eran terrenos nada más estaban vendidos, pero que aún no habían construido nada, pues ahí no le entraban los coches, entonces pintábamos nuestra cancha de tenis y nos poníamos a jugar con nuestras amigas que eran más pequeñas que nosotras, pues las ensañábamos, las raquetas de mi papá, que estaban preciosas, de madera, profesionales y todo, de tanto juego acabaron pandas... A mí sí me afectó mucho el cambio, yo era una niña que me gustaba estudiar y mi personalidad de niña era muy reservada, yo era muy exigente conmigo misma, no me gustaba sacar ni siquiera un 9, puro 10 o nada. Así era yo, y mis boletos lo ven, a veces, todo el año yo tenía 5 nueves, 4 nueves... y mi mamá no me decía nada... pero mi hermana y yo, las dos hacíamos... yo no lo llegué a ver hasta muchos años, hasta que éramos jóvenes, pero así se dio, mi hermana era muy inteligente, sobre todo era buenísima para el área de las ciencias exactas, yo no, bueno a cierto nivel primaria, secundaria. Las ciencias exactas pues todavía me iba bien y de hecho siempre me saqué diplomas de aprovechamiento, pero ya después, en la preparatoria, me cambió todo, pero en la primaria, cuando nos fuimos a vivir a este otro lugar cuando yo tenía 10 años ya se quedó establecido la residencia de nosotros como familia y ahí llegamos a convivir con muchos tipos de personas... más o menos como nosotros y algunos de los padres eran familias jóvenes, teníamos amiguitos con quien convivir y demás, pero muchos igual eran Ingenieros, empleados en fábricas, maestros; también el ambiente fue agradable para nosotros. Yo me divertí mucho de niña, jugué muchísimo, me encantaba jugar, jugábamos tenis, andábamos mucho en bicicleta, en patines, jugábamos a las muñecas, nos gustaba mucho correr, creo que a mí me gustaba correr más, a mi hermana siempre la agarraba: ah no, ven, vamos a hacer esto y lo otro... Tenía demasiadas aptitudes muy prejuiciadas y ante cierto tipo de gente, yo lo creo porque teníamos unos vecinos que no me gustaban y yo: no les hablo a esos chamacos ni porque me paguen y los odiaba, pues claro ni se los decía, ni les hablaba... Me da risa porque luego, cuando pudimos dejar ese tipo de prejuicios y entablar una relación con las muchachas me decían es que tu eras... era bien malvada. Sí, cambiamos de colegio, al colegio que llegué, cuando vi a mis compañeros no me gustaba, no más me gustaban algunos niños y los demás no... Después de que toda la primaria llevaba puros 10, en 6º año me saqué puros 6, es un cambio radical y dices, algo pasa, no me gustaba para nada y académicamente hablando podías ver lo que sucedía. También mi mamá tubo el problema de los abortos, de los gemelos, luego se embarazó de M. Cambios que se reflejan, sobre todo académicamente. Bueno, donde estábamos primero no era propio, rentaban ahí mis papás, y ya después compraron ahí esa casa. Si, trabajaba en el mismo sitio y tenía un mejor puesto. No, no tanto porque todavía no se daba la devaluación ni nada, nosotros sí, y te digo que había mucha gente que tenía un nivel económico más bajo, no sé como le hacían para vivir allí, pero bueno, ahí estaban.

Después de algún modo es que viene una etapa que es fundamental en la vida de la familia y que tenemos que seguirla evaluando porque sigue influyendo, pasó algo, yo tenía 23 años, 22 años cuando terminé mi licenciatura y me voy a vivir a Chetumal, me voy a trabajar allí y en ese tiempo mi familia en México y yo en Chetumal conocemos la religión evangélica, nos volvimos evangélicos, pero no dentro de una iglesia formal, sino dentro de una iglesia que no tiene una corriente teológica definida, entonces la persona que se hace cargo después de esa iglesia no estaba muy formada teológicamente y eso influyó tanto en nuestras vidas... Después de todo el desorden que traíamos, en términos emocionales, psicológicos también, porque mi mamá no podía mantener un orden con nosotros, realmente queríamos. Todos trabajábamos en la casa, como hijos y aportábamos todo lo que podíamos; en ese sentido siempre hemos sido solidarios como familia, con mi mamá, con todo y lo que nos enojábamos con ella y que no la entendiéramos, porque verdaderamente no la entendíamos, luego con ella llegué a establecer una buena relación. Se puede decir que apenas hace unos años,

cuando yo la comprendí y ella a mí... chocábamos mucho en la personalidad. Claro está, nos quería imponer cosas y nosotros de plano no nos dejábamos, éramos unos pegados, eso pasó y es algo que influyó en esta familia fue esta situación. El evangelio, según lo plantean las iglesias evangélicas, cuando yo estaba en Chetumal, en ese tiempo ya no era comunista, ya era anarquista, me valía gorro todo, quería encontrarme a mí misma, no me entendía, entonces yo experimentaba todo, así de fácil y conocí a unos predicadores americanos y ellos me hablaron del evangelio, platicamos, nos cuestionamos mutuamente, nos dijimos y nos tornamos, pero yo tenía un gran vacío dentro de mí, y ese vacío, lo reconociera o no, siempre he buscado a Dios, he tenido esa imagen de Dios, esa necesidad de desarrollarme espiritualmente, tremenda y muchas veces lo negué, pero de nuevo volvía. En esos tiempos toda la familia también conoció, toda la familia de algún modo contactó con esa relación y todos nos volvimos evangélicos, después yo regresé, porque yo conocí a estos pastores allí en Chetumal, vivía, allá conocí... 23 iba a cumplir, por lo tanto mi hermana 22, M. A. 20 y entonces M. tenía 12, bueno, hasta M. también le entró al rollo, pero era un cotorreo y fue una experiencia. Mi papá era el que más cuestionaba todo, mi mamá se volcó totalmente, mi papá nada más escuchaba, escuchaba y casi no opinaba, porque el tipo que según nos estaba guiando espiritualmente, él se decía pastor, pero no era un pastor ordenado, o sea, no era conforme a ninguna corriente teológica... Algunos de nosotros participamos dentro del metodismo, o sea, unos años y después dejamos el metodismo, hace 9 años que ya no estoy en el metodismo, en el metodismo yo estuve 3 años nada más y algunos, M. estuvo más tiempo, mi mamá poco tiempo, pero llegamos a conocer las iglesias evangélicas en forma porque nos pusimos a estudiarlas ya después, después de métete, salte y demás, pues tienes que empezar a cuestionarte todo, pero en ese tiempo que estuvimos, que fueron 12 años que no es cualquier cosa, ese hombre influyó muchísimo en nuestras vidas, después de adoctrinarnos 5 años, nos vamos, ya casada a San Luis de Potosí, nacen mis hijos....

Creo que todos tomamos una línea muy conservadora, yo diría, en cuanto a la relación con nuestra pareja, todos. Por ejemplo, mi hermano más pequeño no se ha casado, tiene 30 años ahora, pero es una persona muy tranquila, serena, mi hermano dedicado a su mujer a sus dos hijas pequeñas que tiene, pero esforzado totalmente para darles todo lo mejor que pueda. Mi hermana tuvo problemas con su primer marido, se divorció, luego se volvió a casar, pero también yo creo que lo que influyó es que ella se casó demasiado joven, cuando todavía no cumplía 18 años, duró dos años casada, se separó y luego se volvió a casar, peor de todos modos, así abocada a sus hijos. A. regresa a la casa de mi mamá, se queda con los niños, empieza a trabajar, estudiando, empieza a trabajar como química y entonces conoce a alguien, en el laboratorio donde trabaja conoce a un hombre, se casa pero resulta que este hombre con una mentalidad de macho que no te puedes ni imaginar, se casa con mi hermana, se va A. a vivir con él, pero este hombre nunca acepta a M<sup>a</sup> F. y a C., entonces los maltrata psicológicamente y emocionalmente de una forma que a todos nos entraron ganas de matarle. A. antes de separarse de él, o sea, después de 10 años de casada, tiene una hija con este hombre y antes de separarse de él, A. le entrega a mi mamá a C., porque estaba totalmente deprimido, quería suicidarse y tenía 12 años... es que este hombre golpeaba a mi sobrino, tuvo toda la espalda cicatrizada, pues daños psicológicos que mi mamá con amor, oraciones y todo... A mi hermana le pegaba también, lo que pasa es que A. también tenía unos calzonzotes y eso que era una mujer pequeña. Ahí es donde viene esa influencia que te hablaba, nuestro cambio, cuando conocemos a la iglesia evangélica, mi familia en México junto con A. y este esposo conocen el evangelio, se hacen evangélicos y empieza este adoctrinamiento donde dice que la mujer se tiene que someter y yo por mi parte empiezo el mío en Chetumal. Lo curioso es que así como entramos juntos toda la familia, fue como salimos. M. fue a hablar con el pastor y le dijo lo que pensaba y lo mandó al caramba, M. A. A, mi mamá también; los únicos que nunca dijimos nada porque estábamos en San Luis Potosí y después nos fuimos a México y después a Sahagún fuimos nosotros, pero mis hermanos todos lo mandaron al cuerno y todo mundo renegó de eso y ya ninguno participa de ninguna religión, el único que volvió a participar en otra religión fue M. que conoció a unas muchachas metodistas cuando estaba en la preparatoria y lo invitaron y él empezó a participar mucho en la iglesia metodista, más que nada por la música y ahí fue donde él estudió la Licenciatura en Teología en el seminario... pero igual, evolucionó súper-rápido y se salió y a nosotros nos pasó igual, estuvimos 3 años en la iglesia metodista y también nos volvimos a salir.

## V.-

Mi esposo es más joven que yo dos años y medio, al año de estar él viviendo en Chetumal, ya era jefe de departamento, yo iba a cumplir 23 años y él tenía 21 apenas y ya era jefe de departamento, él estudió Informática. El venía de ciudad Sahagún, que está aquí cerca de Pachuca, pero su familia es de Orisaba, de donde soy yo... yo no lo conocía, pero mi tía si conocía a su mamá... Duramos dos

años viviendo juntos y ya después nos casamos, pero nos casamos porque le entramos al rollo este evangélico porque él no se quería casar, ni que tuviéramos hijos, yo sí, yo siempre crecí con eso, hasta que no te lo cuestionas ya sea por una circunstancia de la vida o porque tu llegas a esa conclusión... pero entonces cuando llegó ese momento yo sí quería casarme, después de andar de la seca a la meca de ser tan libertad... ahora me quería casar, quería tener hijitos y él no... Yo dejé que las cosas continuaran así porque yo sentía que tampoco podía imponer mi criterio, pero él tampoco debía hacerlo, pero si lo hacía. Ahí es como se van dando las cosas, se ve de qué pata cojeas, pero no lo quieres aceptar. Pero no lo convencí yo, lo convenció lo que estudiamos, lo que decía Dios, se convence a sí mismo de que teníamos que casarnos, de tener hijos... nos casamos y a nuestro primer hijo lo recibimos con muchísimo gozo

Lo conocí en Chetumal, allá cuando me fui a trabajar, es un pueblito en la frontera con Belice, pues como de 20.000 habitantes cuando llegué, entonces había un lugar allá donde todo el mundo de las dependencias del gobierno llegaba a comer, porque esa señora daba de comer a mucha gente y era muy famosa, había como un 50% de gente que venía de todos los Estados y un 50% de gente nativa y todo mundo cuando preguntaba y donde viviréis, qué comeréis... daban noticias de esta señora, doña M. y entonces ahí, comiendo fue donde yo conocí a mi esposo, por cierto que no le caí nada bien, él siempre dice: "Lis que me caías súper mal porque hablabas como perico y no te callabas", bueno yo llego a un lugar, no conozco a nadie y yo sin gente no puedo vivir, a mí no me importa, a mí me gusta la gente, por lo mismo me da igual hablar con un niño que con un viejito, con quien fuera. Y mi esposo es así, todo formal, todo quien sabe qué... no en esa cosa no podemos ser compatibles... me da chorro de risa porque me dice que la primera vez que se le ocurrió preguntarme algo: "pensé hacerte una pregunta porque dije esta pobre mujer necesita hablar" y yo le digo: "¡ay, que misericordioso!" Pero así, todo esto con su pose: "¿qué opinas de la reforma educativa?" me moría de la risa y le eché un rollote así porque era una reforma educativa que se acababa de dar en México y que tenía mucho contenido comunista, con principios muy comunistas y eso era mi rollo y era mi adoración todas esas cosas y le hablé y le dije tantas cosas, pero a mi me daba mucha risa, que es que era una persona que no conocía, bueno si le conocía, éramos como 30 gente que íbamos a la casa de esta persona a comer, desayunábamos, comíamos en la tarde, lo único que me llamaba la atención de todo el asunto era que la Doña M., que tenía un carácter lindísimo, decía que H., mi esposo, era su consentido, pero él no hablaba casi, sino que los demás le preguntaban algo y así era muy parco, pero era su consentido y él también decía ¡qué horror" lo mismo de mí.

Chetumal es la capital de Quintana- Roo, ahí la mitad era extranjera, me refiero a de otros países, tenía compañeros de Chihuahua ahí dentro, dentro de la secretaría en la que yo trabajaba... Yo acabo de llegar a Chetumal cuando conozco a estos pastores evangélicos y mi familia aquí en México, A. todavía no se casa por segunda vez, pero conocen el evangelio poquito antes de casarse, ahí es donde empieza el cambio, pero que nos afectó tan tremendamente al principio que lo dimos todo porque había mucha necesidad de una guía, sentíamos tan vez que nuestra vida tenía demasiados conflictos, entonces mi mamá se vuelva hacia esta religión, mi hermana también... Éramos 6 y en base a esas seis personas, con lo que se nos predicó y todo lo que se nos dijo se formó una iglesia, del trabajo que hicimos entre todos de andar predicando porque eso siempre se nos hacía fácil predicar el evangelio. Surge una iglesia, pero todos los estudios que se nos dan son interpretaciones particulares de la Biblia, lo que pasa es que nuestra ignorancia era mucha, nuestra necesidad espiritual era mucha también y creímos que era el camino... ¿ Por qué? Me decía yo, después de ser comunista, casi atea, nunca he podido ser atea ni decirlo. Allá en Chetumal conozco el evangelio y empiezo a estudiar la Biblia, pero por iniciativa propia porque me la regalaron los pastores, ellos estuvieron predicando una semana en todo Chetumal, pero como es tan chiquito, yo me los encontraba a cada rato, en la estación de autobuses, en el cine, en el mercado... Entonces como siempre andaba de metiche en cualquier cosa que me llamaba la atención yo fui a hablar con ellos y hablamos, me convencí de eso, ese día que hablamos fue en la noche y ellos al día siguiente ya se iban, yo me convencí y les pido que me bauticen, ellos creen en el bautizo por inmersión, vamos el día siguiente a las 7 de la mañana antes de irme a trabajar y me bautizan en el mar que yo vivía a dos cuadras del mar. Para mi fue una experiencia hermosa, gratificante interiormente... yo me sentía totalmente feliz, le escribo a mi mamá toda la experiencia, de por sí le escribía testamentos de 14 hojas. Le escribo que pasa todo esto y se pone feliz porque ella tiene esa experiencia de otro modo, pero la vive también con mis hermanos y después nos invita a que H. y yo nos integremos, porque H. y yo ya regresamos juntos de allá de Chetumal.

Allá es donde nos conocemos. Él decide preguntarme eso, después nada más, pero un día, como a mi me gustaba mucho ir al cine y yo en México, mientras estaba en la universidad me gustaba mucho y me gustaba el cine de arte, entonces iba mucho a las muestras de cine internacional, a él también le

gustaba, un día nos encontramos saliendo del cine, él había ido por su lado y yo por el mío, veo que va delante de mí y ya sabía su nombre, entonces le hablo, él viene y le digo que le invito a un café, entonces vamos y empezamos a platicar y después él se queja de que esa noche le platicué toda la vida de mi hermano, le dije que estaba yo sola, que no tenía con quien hablar, que yo necesitaba amigos y entonces él me digo: que te parece si nos vemos cada 8 días y platicamos, me pareció fantástico y ahí empezó nuestra amistad, pero como nos veíamos de a diario con doña M. pues ya hablábamos, después de eso, en 15 días nos hicimos novios y en 4 meses estábamos viviendo juntos... Muy rápido porque él se había jurado a sí mismo no tener ninguna relación, no quería dejar ningún sentimiento, ningún amigo en Chetumal, porque Chetumal no me gusta como ciudad... a mí eso ni me importaba, yo llegué allí a trabajar como una experiencia. Estaba yo en un equipo interdisciplinario, tratábamos de planificar lo que iban a ser las acciones de lo que era la Secretaria de Agricultura y Recursos hidráulicos en ese departamento se manejaban muchos datos, muchas estadísticas, a veces salíamos acampo, en general, cuando trabajas en la burocracia ni aprendes ni no aprendes, sino pierdes el tiempo y para mí era terrible. Además cuando trabajas para la frontera, si trabajas para una secretaría de estado te dan un sobresueldo del 30%.

Después de 10 años, no 7 u 8 años de matrimonio comienza en mi vida otra etapa diferente porque tuvimos problemas económicos casi al comienzo de nuestro matrimonio. Al año de casados, estando en Chetumal, a mi esposo le dan un cambio y nos vamos a vivir a Puebla, allá vemos que el trabajo donde estaba no iba a poder progresar, yo creo que jamás y decidimos irnos a vivir a Ciudad Juárez, Chihuahua, él estaba en informática, en el seguro social una dependencia del gobierno, en salud, como ahí sólo podía promoverse a un puesto mejor por antigüedad, había 11 personas delante de él y esa casi vitalicio, tu ascendías, te quedabas ahí todo el tiempo que querías y después venía otro, además tenías 11 gentes delante de ti... Además éramos jóvenes, no teníamos hijos, mi papá nos invita a trabajar en un restaurante que había abierto en Chihuahua, en ciudad Juárez y ahí nos vamos. Fue toda una aventura. Estuvimos sólo 3 meses, pero el negocio quebró, no teníamos ni para comer, conocimos ahí un americano cristiano que nos empieza a hablar de la Biblia, empezamos a leer la Biblia, pero en plan autodidactas y él nos presta unos dolaritos para poder regresar a México, porque de plano no había alternativa y nos regresamos. Cuando llegamos se nos fue casi un año buscando trabajo, encuentra trabajo y le dan ese trabajo donde comenzó a trabajar ya en las ventas... hasta Puebla había trabajado en lo que había estudiado, pero a partir de ese momento se dedica toda su vida a lo que llevamos de casados 16 años, quitándole 2 años que trabajó en otra cosa, 16 años trabajando en el dulce en diferentes empresas. Empieza a trabajar en la Estepa pero poco tiempo tiene de trabajar ahí cuando la compra una trasnacional, viene esa capacitación que lo ayuda muchísimo y trabaja un buen tiempo para la Estepa, nos vamos a vivir a San Luis Potosí y ahí nacen nuestros hijos y es cuando recibimos el adoctrinamiento evangélico, él trabaja haciendo una función como de pastor y yo ayudándolo, catequizando a mujeres y a los niños y trabajamos todo ese tiempo conjuntamente, crece la iglesia, llegamos a hacer muy buenas amistades con esa gente, disfrutábamos mucho, bueno yo más, me sentía feliz, me sentía dichosa, el otro ahí aguantando porque a él nunca le ha gustado esa vida social y en cuanto se pudo, él definitivamente canceló todo. Eso sucede cuando se vuelve a quedar sin trabajo porque van cambiando las políticas, sobre todo en cuanto a salario, entonces empieza a haber una recesión en México, una crisis muy dura y caen los salarios totalmente, entonces decidimos que no nos convenía y él tenía un amigo que le invitaba a participar en la venta de seguros de vida y decide cambiarse, pero se cambia en el peor momento se le pudo ocurrir, porque se dio la devaluación terrible en México, entonces nos quedamos 6 meses sin ganar un peso, lo que teníamos ahorrado, habíamos comprado un departamento, en el que vivíamos era pequeño y este tenía mejor zona, nos gustaba. Nos quedamos sin nada y no tuvimos que venir a México, los niños estaban muy pequeños: E. 5, P. 3... estuvimos 1 año en México y ese año tuvimos que vivirlo con mis padres, cuando hablo con mi familia estamos hablando siempre de problemas económicos, en ese tiempo mi papá se había asociado con otra persona, tenía un negocio de radiadores para autos.. porque a mi papá se le ocurre cada negocio... tiene ahorita 76 años y sigue inventando negocios y eso que hace un año y medio ya estaba muriéndose del accidente que tuvo. En ese tiempo que volvimos vendía radiadores y puso a H. a vender, pero no ganaba nada realmente no sacábamos casi nada, fue un año difícilísimo teniendo que vivir ahí y todavía mi hermano M. vivía ahí, mi sobrino C. también, conflictiva la situación por la escasez. Después de esta situación él consigue trabajo, pero empieza un peregrinar de trabajo en trabajo porque eran trabajos con unos sueldos bajísimos, ni siquiera podíamos independizarnos, no nos alcanzaba ni para pagar una renta, entonces él decide que nos vayamos cuando encuentra un trabajo, como el tercer o cuarto trabajo nos alcanza sólo para vivir, pro si nos vamos a vivir a ciudad Sahagun, porque aquí la vida era muy económica, entonces acepto, pero no me gusta, porque vivía allí la familia de él, fundamentalmente por eso, yo nunca me he podido llevar bien

con su familia, pues por cosas, por el carácter de ellos, por mi suegra. Ella formó un matriarcado a su alrededor y ellos tienen un criterio muy apegado a lo que ella dice, pues al establecerse es matriarcado lo que ella dice es ley, entonces a mí eso me cuesta mucho trabajo de ubicar, en mi familia todos podemos opinar absolutamente lo que queramos, podemos reírnos o juzgarnos o decirnos lo que sea, pero respetamos siempre lo que el otro dice

Con mi suegra, los hijos y todo mundo ni siquiera cuestionan lo que ella diga o lo que opine, además ella tiene también el mismo sistema que H., es muy diplomática y yo, en ese sentido soy muy torpe, yo para diplomática no tengo. Mi suegra, por ejemplo, algunas veces que se ocurrió hablar de política o cosas así, bueno siempre he de tener el criterio opuesto a ella, entonces, ¿para qué hablar? De plano yo no puedo hablar más que de la escuela, ella es maestra de primaria y ya está, hay temas de los que puedo hablar con ellos el resto no y eso es horrible, por eso yo no quería vivir ahí, porque vamos a tener que convivir con ella de algún modo. H. fue entendiéndolo más o menos, trató de respetarme, pero hubo fricciones, jamás, jamás, tuviera yo la razón o no, nunca dijo algo para defenderme o dejaba que todos me dijeran y eso a mí me lastimaba, yo me decía que cómo es posible que si no tengo la razón, de acuerdo, pero si la tengo, por qué él no dice ni pio? Tal caso le hacía a su madre, pero pudo decirlo con respeto, o sea, oigan, un momento, algo, pero nada, a mí eso no me gustaba y en mi familia es diferente: primero siempre está el humor y segundo el realismo, le pese a quien le pese y en ese sentido yo digo que es bueno porque aunque nos cueste trabajo a veces aceptarlo y entenderlo, te duela o no te duela, ahí está, unos opinan una cosa en política, otros otra, otros el fútbol esto, otros lo otro.. lo hablamos y no hay problema, entonces ese ambiente a H. también lo hizo considerar cosas de cómo es su familia y de cómo nos manejábamos nosotros, porque él va a mi casa y se sienta con mi hermano el menor y se lleva super y hablan de todo lo que quieran y perfectamente bien y yo llego a su familia y no puedo hablar de nada, al contrario, yo prefiero ni hablar, que ellos me platiquen lo que ellos quieran, pero es una decisión delicadita que había que tomar con pinzas para no estropear nada.

Mis padres a H lo quieren mucho y yo con mi suegra no me llevo bien, si quieres normal, pero no me llevo bien, las relaciones son muy superficiales, lo que pasa es que tiene un carácter muy dominante, ella se separó de mi suegro cuando H. tenía 17 años, H. es el mayor de 3 hermanos, pero ella siempre ha manejado a la familia todo alrededor de ella, además es una persona muy inteligente y siempre maneja las cosas y tarde o temprano se hace su voluntad. Estoy acostumbrada a hacer lo que quiero pero también sé hacer a veces consideraciones, ella no, si pasaba por donde fuera y como fuera, además todos eran sus incondicionales, sus hijos, su hermana... llegó a haber momentos en los que todos contra mí. Claro, yo no digo que porque dijera algo bueno, a lo mejor les ofendí o metí la pata, pero le digo a H. bien sabes que no lo digo a propósito, a veces hago un comentario, pero, como soy muy impulsiva e imprudente, lo reconozco, pues claro está que a veces ofendo a la gente, sí lo reconozco. Mi suegro sí me quiere, pero él tiene un carácter muy tranquilo, demasiado apacible y en cambio mi suegra es muy dominante. Ella siempre ha tratado a mis hijos como mis hijos, así me habla, no como sus nietos y a mí nunca me ha integrado a la familia, ni cuando me conoció, ni ahora ni nunca, es más ahora cuando nos separamos mi esposo y yo, mi esposo se llevó a mis hijos a vivir a la casa de ella por circunstancias que se dieron, obviamente yo no quería, pero ella inmediatamente le dijo a mi esposo: aquí no entra ella, si quiere ver a sus hijos, que los vea en la calle. Yo digo que a ella que le importa si estamos con problemas, yo creo que lo menos que puede hacer es dejar ver si podemos solucionarlo, pero me mandó decir que a ella le duele su hijo, tenga la razón o no el hijo, pues digo vaya usted a la fregada los dos juntitos. Antes de venirnos a Pachuca, aquí apenas hicimos 3 años, pero antes de venirnos estuvimos 7 años viviendo en Sahagun, que es donde vive su familia, pero no tenemos una buena relación, ahí estando en Sahagun tuvimos otra de las crisis económicas por las que hemos pasado, mi suegra ni siquiera era para decirme oye, tienen hambre los niños, toma leche o pan, nada... pues como no me va a doler eso! Yo la verdad lo pienso así y ni lo discuto, porque para mi esposo su mamá es una gran mujer, pues yo respeto sus ideas, no me voy a poner a pelear por eso.

En ventas, entró a una empresa que se llamaba fábrica de chocolate La Estepa, bueno también de Chocolate y de otras cosas más de dulces... se inicia en las ventas, lo capacitaron bien porque poco después de que entrara a esa fábrica de chocolates que es mexicana, la compra una trasnacional, cambian todo el sistema administrativo y a él lo capacitan muy bien y comienza a hacer carrera dentro de las ventas y sobre todo de los dulces, entonces ahí se queda hasta la fecha, bueno ahorita acaba de cambiarse a otra empresa que no tiene nada que ver con las ventas. Eso es lo que más me duele, dejé de trabajar, aunque tal vez no deba de arrepentirme, he aprendido, pero también he perdido muchas cosas, ya no es tiempo de arrepentirme. Vivimos situaciones muy difíciles, mis papás con todo y sus crisis económicas nos ayudaban, nos mandaban dinero... amigos nos regalaban comida, nos regalaban

lo que podían, entonces todas esas cosas van haciendo que tu espíritu o se fortalezca o truene, tú decides, o sales adelante o la bolsa la derramas, pero no hay más. En ese entonces nosotros ya habíamos dejado la primera iglesia porque empezamos a darnos cuenta de que se manipulaba mucho a la gente, demasiado, aún a nosotros se nos pedía que manipulásemos una cierta información estando en San Luis Potosí y eso a nosotros no nos gustaba. Cuando dejamos San Luis Potosí, tras 6 años allí, se queda la iglesia, nosotros nos vamos a México y el pastor, cuando nos vio pobres, por decirlo así, ya no sirviendo para lo que le servíamos, porque de la iglesia de San Luis Potosí el dinero que se recolectaba todo se lo guardaba él y todos se le entregaba cada mes que venía, pues entonces nosotros vimos esa actitud en él y nos hizo cuestionar muchas cosas, además llegamos a México y la iglesia de México tampoco nos quiso apoyar en nada. En San Luis Potosí éramos unos yiergos y aquí a la primera de cuentas no querían ni que participáramos, segundo que sin dinero no podíamos hacer mucho porque en San Luis Potosí nuestra ofrenda era del 25% en términos económicos... El pastor tenía mucho poder, sobre todo en cuestiones económicas, él vivía en México porque la iglesia principal estaba allá, aquí fundamentalmente la iglesia creció por esa célula que se formó casi solamente con mi familia, el pastor comenzó a recibir más, más dinero y él empezó a construir una casa en una zona residencial muy selecta, empezó a poner muebles muy exclusivos, mandó a tapizar su casa con tapices muy caros, importados... todo el beneficio económico era para él y además era terrible, porque a nadie invitaba a su casa y tú decías: el vive, come y mea en la casa de todos. No a nadie se le imponía el 50 o el tanto por ciento, pero él manejaba un versículo de la Biblia que decía que los siervos de Dios deberían de vivir sin nada y es cierto, yo conozco ese versículo, pero lo que no decía era que Jesús vivió sin nada, los esenios eran gente muy radical. Imagínate, él cuando se casó a todo mundo nos pidió más ofrenda porque se iba su luna de miel a un paseo por el Caribe y necesitaba tener algo, Todo el dinero que él fue amasando era porque manejaba a la gente y a nosotros nos decía: la gente que ofrenda es espiritual, a los que no ofrendan, Dios no los va a bendecir materialmente, no son espirituales... Entonces no podías bailar, no podías tomar, no podías ir al cine, no podías hacer nada, ni siquiera poner un triste árbol de Navidad si querías, porque era carnal. Te lo perdonaba un tiempo, pero después... además decía: tú no estás siendo espiritual, por eso no tienes progreso económico y aunque tuvieras escasos recursos te pedía que te esforzaras. Había gente que ganaba el salario mínimo y le daba el 50% de su salario. Cuando nosotros por fin abrimos los ojos nos sentimos cómplices de este ladrón y además de toda la cuestión psicológica que implicaba, porque la gente estaba completamente a los pies de lo que él dijera y te preguntas: por qué? Por qué vivir esa situación? Y aunque quieras no lo puedes explicar, te espantas... En Sahagun estuvimos 3 años en la iglesia metodista y de ahí nos salimos hace 7 años y ya no participamos de ninguna religión. No, es muy difícil, había mucha presión. Son organizaciones en las que llegan a controlar tu vida porque hay programas para los matrimonios, actividades que van ubicando a cada miembro de la familia y eso permite que la familia toda se identifique con el grupo social y acabas por estar todos metidos de lleno... Después lo miras, sus criterios y olvídete... Los únicos amigos más íntimos que llegamos a tener en Sahagun era un matrimonio y ella vive en una situación de represión muy fuerte con su esposo y ha crecido esta situación precisamente por los principios que se manejan, eso lo cimienta el marido... Cada vez que lo veo ¡como pude yo convivir con esa gente! yo los quiero, pero no puedo hacer nada, los años que estuvimos conviviendo con ellos yo a ella le echaba muchas porras para que tratara de liberarse de él pero... él tiene hijos de 17, 15 y si le llevan malas calificaciones les pega y tiene criterios así tremendos, con un autoritarismo terrible. Es como un retroceso como de 1000 años donde la mujer tenía que someterse al hombre totalmente, o sea, la cabeza es el hombre y en ese orden tiene que ir la línea de la disciplina, por ejemplo, nos pedían que disciplináramos a nuestros hijos, pero no se referían a una disciplina amorosa, nos pedían pues que si eran rebeldes que los golpeáramos, en las asentaderas, pero que los golpeáramos. Además hablaban de tandas de 20 tandas al día... casi era una ley, a nosotros nos afectó, pero la relación de mi hermana la destruyó totalmente, mi cuñado, el hombre este que tuvo una malísima relación con mi sobrina y mi sobrino, él de por sí es macho mexicano vil, él jamás aceptó a los hijos de mi hermana, lo que pasa es que él aprovechó esa situación para golpearlos peor, claro está que mis sobrinos quedaron...

Después de ese año difícil, H. encuentra trabajo, pero pasa una cosa una cosa dentro de nuestra relación, después de 7 años de matrimonio empieza a haber una crisis a nivel de relaciones íntimas, yo pienso que con tantos altibajos le prestas tanta atención a los problemas económicos que tienes que descuidas otras tareas y cuando se da una relación amorosa tienes que tener cuidado con esa relación. Yo sé que tal vez no fue a propósito, pero la descuidamos y empieza a haber un distanciamiento, aunque también es algo lógico que pase pues nuestra relación comenzó muy rápido, muy rápido decidimos estar juntos para siempre y no nos conocíamos verdaderamente. Entonces, cuando pasan los años, cuando hay cierta estabilidad, empiezas a tratar cosas que no te gustan, pero que no puedes

superar, porque a veces el otro en ese momento no tiene la disposición para cambiar, si es que es necesario cambiar. El caso es que nosotros no somos capaces en ese momento de renovar nuestra relación, tal vez ni siquiera lo llegamos a ver, pero se une una situación muy específica que al menos para mí me encendió la luz roja, dentro de la iglesia metodista hay muchas iglesias americanas que mandan gente, no religiosos, gente que viene de esas iglesias a hacer labor social, gente humildísima, entonces participamos y recibimos gente americana en nuestra casa en varias ocasiones, pero en una de las ocasiones llegaron unos hermanos y yo tenía una relación muy especial con uno de ellos y eso me revolvió el tapete en el corazón, o sea, como mujer y yo me dije: ¡qué me pasa! Y empecé a cuestionarme muchas cosas, pero como todavía yo estaba dentro de esa mentalidad, lo único que pasa es que me queda un gran sentimiento de culpa y no trasciende. Son solamente actitudes de mi parte y de la suya y después de todo lo que se dio, que H. lo percibió, que no le gustó, que se contrarenojó. Yo me quedo pensando: será que ya no estoy enamorada de mi esposo? Bueno, no pasa nada, se arregla todo, continuamos, pero no haciendo lo que teníamos que hacer, lo dejamos así y continuamos con el afán, nuestras batallas de diario, yo totalmente dedicada a cuidar de mis hijos, la casa y no salgo de participar en la iglesia, de estar trabajando con las señoras, con las iglesias que nos tocaba visitar en las afueras, que eran poblados cercanos, trabajar con esas hermanas en Cristo, que eran muy humildes: campesinos, albañiles y empieza a haber un desamor en mí hacia él y un desapego, voy dejándolo a un lado en todos los sentidos, como persona, pero lucho porque eso vuelva, pero no tengo la honestidad de decírselo porque sentía que eso no era bueno; además H. se apuraba por la casa, por los hijos, por mí... pero con esa actitud que tenía siempre conmigo y sigue mi conflicto, igual, pero esa relación ya se rompe, ya tiene una cortadura por un lado y por ahí comienza a colarse ese frío que después me cala hasta los huesos años después. Se vuelve a dar una situación similar 5 años después, porque esto que te hablo fue hace 10 años, a los 5 años se vuelve a dar cuando mi hermana está muy enferma, me dicen que tiene leucemia y a H. se le ocurre meterme a hacer ejercicio a un equipo de natación de señoras y empezamos a tener una relación de compañerismo con nuestro profesor de natación, me vuelve a suceder igual, me vuelvo a sentir súper mal... Tampoco porque entonces yo vuelvo a pensar igual: por qué? Por más que no quieras, eso se nota y más en una persona como yo. Normalmente cuando estoy feliz se me nota y cualquier persona cuando está enamorada por cualquier poro del cuerpo le sale el amor. Este muchacho estaba comprometido para casarse también y yo consideraba muchas cosas y me dije que no podía hacerse porque no sabía hasta donde llegar y me dio miedo.

Después de que sucede esta situación con H., lo de mi profesor de natación, yo me doy cuenta que definitivamente hay una situación en mi alma que no puedo sola con ella y me pesa tener que decidir y según mis pensamientos, en términos religiosos, nunca iba a ocurrir, que era separarnos y todavía estaba muy fresco eso en mí; entonces lo que sucede es que empiezo a tratar de solucionar las cosas pero cuestionándome a mí misma, nunca cuestionándolo a él, empiezo a leer libros y en una de esas me encuentro con un libro que se llama "Cuando el amor es odio" y ese libro me deja pasmada, habla de lo que es un misógino y me digo: no, él es un misógino de pe a pa y además todos los hombres son unos misóginos... Empiezo a ver las cosas de otro modo, pero no encuentro la forma de resolver la situación porque puedes entender las cosas, puedes aceptar la realidad, pero también puedes ser un cobarde. Yo siempre creí que yo era una persona valiente, de carácter más bien fuerte, con ciertas características que me hacían hacer lo que yo quisiera al tomar una decisión, de algún modo lo había hecho, pero cuando se presenta esa situación y veo a mis hijos me quedo totalmente bloqueada y estoy como un león enjaulado; pasan dos años de una etapa muy desagradable en la que estoy fuera de control porque generalmente me encontraba de mal humor y no sabía lo que hacer, fueron los dos últimos años en Sahugun. Nuestra relación iba definitivamente para abajo, de hecho en ese tiempo se da una separación a nivel de relaciones íntimas y él primero me lo cuestionaba, pero también veía en él actitudes que me hacían sentir que él tampoco lo deseaba porque de algún modo todo ese tiempo él me decía: es que tú no le echas ganas y siempre yo, siempre yo...

## VI.-

Nos venimos a Pachuca y mis hijos apenas acababan de entrar a la secundaria, ni siquiera a la Universidad. Empezamos aquí a vivir y la emoción de cambiar de mundo, de amigos, de más. Yo empiezo a ubicarme con las señoras que no lo consigo... En este tiempo, seguimos en el mismo proceso de vivir una vida social tremendamente solitaria, que en esos 3 años que hemos estado aquí en Pachuca habremos asistido a dos reuniones, a dos fiestas por decirlo así, pero que han sido compromisos de esos que no te puedes escapar: fuimos a otra comida a casa de mi amiga, H. fue, yo guisé algo que no le gustó y puso cara de sargento y así se lo pasó toda la comida. Esos han sido nuestros problemas: una parte no se ve porque su carácter y demás, él el fin de semana vamos a hacer

esto y lo otro, inventarnos cosas simples y sólo los 4, pero mis hijos muy metidos en la casa, H. Tratando de tener todo el tiempo posible para estar en la casa, pero ¿qué es lo que hace en la casa? Él llegaba y quería que yo inmediatamente dejara de hacer lo que estaba haciendo y estuviera a su lado, generalmente viendo televisión y a mí eso me contra-aburre y para mí era un tormento, yo mejor me iba abordar o a hacer cualquier otra cosa. Entonces hace 1 año comienzo a trabajar, bueno hace 2 años formo un grupo de lectura con unas señoras que empiezo a conocer en diferentes partes, nos juntamos 4 señoras y empezamos a tener una amistad que va evolucionando de tal forma que hemos llegado a conocernos muy íntimamente y ellas me animas mucho para que yo empiece a trabajar. Empiezo a trabajar hace 1 año, exactamente el 21 de agosto, yo me sentía la mujer más feliz del mundo porque jamás pensé que volvería a la sociología, yo creía que para mí eso estaba ya muerto. Empiezo a dedicarme a buscar mis libros que los tenía todos por ahí, a comprar otros, me emociono mucho y en las tardes, cuando él llega ocupo mis tardes en leer y leer que es lo que quiero hacer y a él empieza a incomodarle y pasan 2, 3 meses de que yo estoy trabajando y él empieza a incomodarse tan radicalmente que en 3 meses me está corriendo de la casa: o tú trabajo o yo, y ya está y así me corre 3 veces de la casa. Habíamos quedado desde siempre, desde que nos casamos que cuando los hijos estuvieran más grandes, yo empezaría a trabajar y ahora que lo estoy empezando a hacer y tan súper-feliz, él empieza a ponerse así. Entonces yo empiezo a analizar la situación, la relación y su visión porque la mía ya la había visto, mi inconformidad, ya un desapego total, pues desde 2 años antes nuestra relación íntima estaba acabada o era yo o él quien no quería acercarse, había ciertos intentos de acercamiento, teníamos relaciones y no te digo que no lo disfrutáramos, pero para que se volviese a dar esa pasada situación de que entro a trabajar y empieza a pasar algo en mi increíble. Así es que yo empiezo a despertar a la vida a través de mis alumnos, son chamacos de prepa, o sea, son muy jóvenes y tengo 2 grupos nada más a los que le daba clase: unos eran muy jóvenes de 15-16 años, era un grupo grande, pero el otro grupo que tenía eran los chicos que iban saliendo de la preparatoria, pero eran muchachos que algunos habían repetido años, otros venían de otras escuelas, otros habían estudiado otra cosa, estos jóvenes son más grandes: tiene entre 18 y 22 años. Empiezo a tener una relación muy especial con ellos y empiezo a cotorrear y a tener una relación personal con ellos, con las muchachas y los muchachos, nada más eran 6, entonces empezamos a tener una relación muy diferente: empiezo a vivir o empieza a nacer en mí la vida, algo a sí me empieza a suceder. Y entonces H. Me empieza a regañar y a decir: “es que yo te veo muy feliz” y yo le digo: “!ay chingado! Pues de eso se trata”. Si yo trabajaba estaba muy feliz y eso me enojaba porque yo me sentía súper-feliz con mis alumnos, de todo lo que decía, de todo lo que hacíamos, de por sí que no me gusta el relajo, pues entonces con ellos con todo lo que platicaba, con todo lo que me contaban, para ellos estaba la vida comenzando realmente. Esa independencia en que comienzas realmente a ser tú misma con errores y lo que sea, pero a vivir y yo tantos años en ese sentido que me sentía yo como un mueble en la casa, porque él llegaba en las mañanas yo hacía la limpieza de la casa, iba por los hijos a la escuela, llegaba él a comer, le daba de comer y después juntos, haciendo lo que él quería. De estar así años yo ya estaba cansada y luego las circunstancias se fueron juntando, además hay un desapego total en nuestra actividad y demás y yo veo una cosa, por ejemplo, mi relación con mi mamá se ha fortalecido y yo a mi mamá le puedo decir lo que pienso, lo que siento y a él no, de plano no le podía decir ya nada.

Ya había crecido esa relación y a mi mamá le podía decir cualquier cosa y ella lo aceptaba y ella siempre me dijo: “es tu decisión, es como tú quieras, es tu vivencia” y llegamos a un punto, obviamente, que cada vez se fue conflictuando más la situación porque yo seguía contenta con mis alumnos y él cada vez más desesperado y trató de hacer las cosas de muchas formas, de una forma agresiva, tratándome de correr de la casa, ya ni flores, hasta me llegó a decir alguna mala palabra y él jamás dice malas palabras; a mí me fastidiaba eso porque luego si yo decía una mala palabra, él: “no me digas malas palabras” y ¿por qué? Y me regañaba por cosas así y mis palabras eran simples expresiones corrientes y vulgares y con mis alumnos que yo hablaba de esto y de lo otro, que quién sabe qué y yo andaba hablando así también con ellos y a él nada le parecía. El trató de hacer las cosas por las buenas, o sea, cambiaba si ya no podía por aquí por las buenas, por las malas, por las buenas y así andaba en ese proceso, pero pasa que dentro de la escuela yo tengo un encuentro muy especial con un profesor, V, nos saludábamos siempre como con todos los compañeros /as, pero él es maestro de teatro en la escuela y un día mis alumnos me invitan a tomar un café y voy a casa de uno de ellos, llegan unos muchachos y nos invitan: “¿Saben qué? V. nos invitó a ver la obra de teatro que puso. Nada más la van a representar en un restaurante” y nos vamos a la obra de teatro y en ese tiempo comienzan apenas los problemas con él, vamos al teatro, yo le digo a él que voy a regresar como a las 11 de la noche que voy a ir a tomar un café con mis alumnos... Jamás salía yo, ni por equivocación, con nadie, ni con mis amigas; a mis amigas las veía yo al mediodía siempre. Entonces me voy con

mis alumnos, pero la obra de teatro se retrasa mucho y empieza a las 11, vamos a la obra de teatro y a mi me toca el corazón profundamente porque en ella V. Habla precisamente de un prostíbulo, pero marcando formas de amor, formas de no amor, el desamor, todo y entonces me conmueve las entrañas y quedo fascinada con la obra; Después a V. Le encantaban los danzones, entonces después de la obra de teatro ponen música para bailar, ponen danzones y empezamos a bailar todos y en algún momento él y yo bailamos juntos por toda la bola que se hizo y le dije: “me fascinó la obra, si eres una persona capaz de plasmar esto, de poder hablar de esto, es porque conoces el amor. Para mí es padrísimo lo que hiciste, felicidades y bueno empezamos a bailar y seguimos bailando él y yo, pero como él era un gran bailarín y además con una energía y una vitalidad tremenda y a mi que me encanta bailar, pero le hago más al cuento que a bailar, nos quedamos bailando y ya después era un desmadre total, él desvestiéndose y yo me quité así todo lo que tenía encima y me desbordé con él, todos mis alumnos andaban ahí, los de 5º y me decían: “maestra” y yo... para mí fue padrísimo, además me da una risa porque cuando empezamos a platicar me pregunta: “oye maestra”, porque apenas nos saludábamos en la escuela, “y tu esposo?”. Y yo digo: “no, no vino” y me dice: “ tráele para que nos lo chinguemos”, ja... Yo en eso que andaba, lo mejor o lo peor que me pudo ocurrir. Andaba en un desmadre total y muerta de la risa y de repente veo la hora y ¿ay, hijo de la fregada! Me pongo a repartir a mis alumnos y voy llegando a las 12,30 a mi casa, cuando llegué ya estaba en la puerta para irse a buscarme, había hablado a la cruz roja, a la policía, a la casa de una de mis alumnas preguntando dónde estaba... Yo no sabía si reírme, enojarme o qué, pero ¿cómo es posible? Bueno sí, le dije que llegaba a las 11, pero de todos modos. Hizo un escandalísimo y se puso frenético el hombre, entonces ahí comenzó el desquiciamiento, pero eso fue cuatro meses después de que empecé a trabajar y de ahí para el Real, porque yo empecé a seguir saliendo con mis alumnos, llegué a hablar con V., me lo encontré en alguna otra reunión, pero siempre que yo tenía que hablar con H. Algo importante, siempre aparecía V, siempre le preguntaba y lo que me contestaba para mí era la bendición. Es que él era una persona muy sensible, pero con los pies en la tierra, entonces me encantaba su realismo y a demás la amplitud que él tenía de corazón, de sensibilidad, él tenía como un año de que se había divorciado, había estado casado 11 años y él me platicaba: yo ahora estoy súper-feliz solo, me llevo bien con mi ex esposa y todo”... no, hombre, pues era mi ídolo. Yo si me sentía muy allegada a él, ¿qué curioso! Me sentí tan allegada y tan cautivada y tampoco pasó nada y me sentía yo... 3 veces hablamos él y yo cosas así muy personales, sobre todo yo que le decía: “oye, ¿qué piensas del amor?” y él se ponía a decirme todo su rollo y yo nada más lo único que hacía era tratar de asimilar lo que él me decía porque cada palabra para mí era polvo de oro y me encantaba lo que me decía

Ahora estoy tranquila, bien, realmente entre él y yo no hay discusiones de ofensas, entre mi esposo y yo me refiero, sí pláticas largas y esto, lo otro, aquello, pero no ofendiéndonos, siempre en buenos términos. Lo que yo ahora necesito ya no es autoestima, es tomar decisiones, si no tengo autoestima, la tenga chueca o como la tenga, yo no puedo darme lujo a esta edad y con lo que he vivido, de dejar que alguien, por las buenitas, controle mi vida; por ejemplo, ahorita que ya se vinieron los niños y que yo le hablé de un negocio que quería hacer pues le digo que yo quiero hacer esto y él dice, muy bien, me parece excelente tu idea. Como él se dedica las ventas, él empezó desde abajo, pero ha llegado a los puestos más altos, el último trabajo en el que estuvo, él era director nacional, pues su capacitación ha ido en aumento, tiene mucha experiencia y sabe convencerte y te llega a donde él quiere. Él me dijo, como vamos a hacer el negocio, pues sabes qué, aunque me salga chueco, yo ya tenía una idea y así lo quiero hacer... porque además el ya quería hacer un negocio también, haz tu negocio y si te va bien, padrísimo, pero yo quiero hacer el mío, déjame vivir por favor... Por mi parte yo entiendo más que él de algún modo, porque yo lo he resentido, sobre mí ha caído la peor parte, de otro modo yo tampoco entendería nada, me dice, pero qué te pasa, como que me sales ahorita de que ya no me amas... Pues fíjate que sí, ya no te amo y para podértelo decir me llevé como 5 meses, después de 18 años él dice que estoy jugando, que me he vuelto loca...

# OVARIOS, GEMELOS Y MEZQUINDADES: SOBRE EDICIONES DE MITOS Y LITERATURA.

[Antonio Pérez](#)

(Fundación Kuramai, España)

**RESUMEN:** *La adaptación de los mitos indígenas a la literatura infantil se enmarca dentro de la confusión general entre mitología y literatura. La tergiversación resultante puede ser de índole etnográfica y/o antropológica. A través de diferentes versiones de tres mitos yanomami y del cotejo con una publicación infantil, se muestra como los errores etnográficos originan errores antropológicos y, viceversa, como los prejuicios antropológicos alteran los datos etnográficos. Por todo ello, se recuerda que es imposible editar mito alguno sin un conocimiento profundo de la etnografía del pueblo que lo ha creado.*

**Palabras clave:** Yanomami, versiones de mitos, literatura infantil.

## Introducción con algunos rudimentos sobre el estudio de las mitologías

En el año 2000, el organismo oficial español responsable de la ayuda al desarrollo ha publicado un folleto sobre mitología yanomami (Noguerol Álvarez y Manzanares, 2000; en adelante, NAM) con el que se inaugura una *Colección de cuadernos indígenas* o una *Colección Mitos Indígenas*. Sea cual fuere el título definitivo de la serie, se nos dice en la presentación que *"tiene como objetivo principal la difusión y sistematización de las tradiciones orales de las culturas indígenas de América entre un público infantil y adulto, tanto de España como del continente americano"*. Bienvenida sea esta iniciativa; nada nos alegraría más que pudiera cumplir tan loable meta, objetivo especialmente difícil de alcanzar si pretende conseguir una amplia difusión compaginándola con la investigación -uno de cuyos sinónimos es *sistematización*-, atendiendo además a grupos de lectores tan distintos como son el infantil y el adulto, el español y el americano.

NAM consta de una brevísima introducción etnográfica sobre los Yanomami -titulada *Estudio Antropológico*, unos 4.000 caracteres- y de tres mitos de este mismo pueblo cuya copia asciende a unos 8.000 espacios o matrices. Por tanto, la obra total asciende a unos 12.000 caracteres, equivalente a una página de un diario. Pues bien, en tan cortas líneas han dado en haber la mayoría de los errores etnográficos y antropológicos posibles, por lo cual el análisis textual de NAM constituye una excelente ocasión para irlos desgranando, única manera de que las mitologías de los pueblos amerindios sean tratadas con el debido respeto en las sucesivas entregas de la anunciada Colección y en cualesquiera otra oportunidad.

Desde no menos de mediados del siglo XX está comúnmente admitido que los mitos -indígenas o alienígenas- no constituyen entidades únicas sino que son contados y entendidos con casi tantas variantes como narradores y oyentes encontremos (1). Dicho con otras palabras, los mitos son polimorfos siempre y, si cabe, polisémicos en mayor medida. Estas variaciones pueden ser mayores o menores, rozar la secuencia argumental o limitarse a detalles irrelevantes. Estas últimas variantes son apreciables en la misma aldea o familia e incluso -si dejamos correr el tiempo- en el mismo individuo. En cuanto a las variaciones semi-sustanciales, se deben a que los mitos no están petrificados sino que, pausadamente, se encuentran en perpetuo estado de creación y/o adaptación.

Desde este punto de vista de la dinámica mítica, podemos dividir las mitologías entre vivas y muertas. La diferencia entre unas y otras radica tanto en el grado de separación entre el pueblo que creó los mitos y el pueblo que los escucha como en la escritura -y no menospreciamos el valor de la mnemotécnica-. Esta distancia puede ser enorme aunque ambos pueblos se hayan sucedido sobre el mismo territorio e incluso aunque el pueblo moderno se considere a sí mismo como heredero directo del precedente. Por ejemplo:

Homero recitaba mitos aqueos al pueblo griego al igual que los bardos medievales recitaban los mitos prerromanos del ciclo artúrico al pueblo inglés (Hocart: 14). En estos casos, lo que para un pueblo fué mito, para sus descendientes más o menos directos es otro género -literatura, historia o costumbrismo-.

Por su parte, la escritura -o, mejor dicho, el libro-, es tan *poco fidedigna* como la oralidad porque padece una cierta propensión a perpetuar los errores antes que los aciertos, el lugar común contra el que la ciencia pierde sus mejores energías antes que el sentido común. Parfraseando a un autor *sioux*, el libro perpetúa los dislates de la tradición occidental (cfr. Deloria: 37-60). Pero, por lo que hoy nos preocupa, lo peor es que fija uno sólo entre los muchos textos posibles -mitológicos u otros- y lo eleva a la categoría de canon. De la canonización textual a la simbólica no hay más que un paso y éste se da cuando ese texto único pasa a ser propiedad de unos especialistas que son los exégetas del texto -léase, si se quiere, los sacerdotes del Libro o de las Sagradas Escrituras-. A medida que avanza el tiempo y con él el estudio especializado del canon textual, los comentarios evolucionan en un universo cada vez más cerrado. Por ende, las variaciones canónicas son cada día menos sustanciales y cada día más referidas a sí mismas o a las producidas por los estudiosos precedentes y así hasta llegar al bizantinismo.

Con todo ello y sin miedo a caer en la trivialidad, queremos significar que transcribir los mitos de un pueblo indígena ágrafo -más aún si se trata de un pueblo recientemente conquistado como es el caso de los Yanomami-, no es tarea sencilla porque, escribiéndolos sin las debidas garantías, se les puede congelar -a los mitos y, a la postre, a los mismos indígenas-. En este sentido, da igual que la congelación les sobrevenga en posiciones dignas -es decir, que los mitos escogidos sean pertinentes, bien o mal editados- o en posiciones desairadas -que se seleccionen mitos impertinentes, bien o mal editados-.

Pero transcribir los mitos indígenas -representarlos- es también la única manera que conocemos los occidentales de conocerlos, atados como estamos a la representación como método de estudio. Luego hay que hacerla pero *con las debidas garantías*. Por ellas entendemos en primer lugar no ceder a la fácil tentación de confundir mitología con literatura y menos aún tergiversar los mitos encasillándoles en la categoría de literatura infantil porque, tal y como hoy entendemos ésta, generalmente los mitos son narraciones no aptas para menores (2).

En segundo lugar, y este es un problema que atañe más a los autores que a los espectadores o lectores, es demasiado frecuente que se publiquen mitologías sin el debido asidero etnográfico. Mitos publicados apresuradamente por autores que no sólo no conocen la lengua ritual en la que suelen decirse los mitos sino ni siquiera la lengua vulgar del pueblo a estudiar. Es muy fácil grabar horas y horas de *cuentos de viejos* pero, al publicarlos, los resultados tienden a ser deplorables. Por simbólica, la mitología es la parte más *superestructural* -en el sentido marxiano de este término- de cualquier cultura y su estudio debería estar reservado para aquellos afortunados que, antes, han conseguido conocer la estructura -lo cuantificable- de esa sociedad y de ese pueblo.

Por lo que hoy nos ocupa, NAM cae en ambos errores pues cree que los mitos yanomami que ha escogido son susceptibles de *adaptación* -censura, diríamos más bien- a lo que queremos que sea el público infantil y también porque incurre en gruesos errores etnográficos. Podría haber seleccionado otros mitos más *blancos* dentro del rico acervo yanomami y, asimismo, podría haber consultado las abundantes etnografías de este pueblo pero el folleto en cuestión nos indica que no ha sido así; por el contrario, ha preferido mitos de dominante *roja, verde o marrón* y, a pesar de que les ha aderezado con trece notas etnográficas -una cantidad considerable teniendo en cuenta el tamaño del texto-, ha dado la casualidad de que, por fáciles que sean, la mayoría de ellas están erradas.

Para subrayar estos errores básicos y, en no menor medida, para restaurar la riqueza interna y el buen nombre de tres mitos yanomami, se ha redactado este aviso a los navegantes.

## 1. TRADICIÓN ORAL, TRADICIÓN ESCRITA Y MITOLOGÍA

Que NAM parte de una concepción superficial de la mitología y que su sensibilidad etnográfica está no menos descuidada, es observable desde el mismo subtítulo. Reza éste que se trata de "*Textos tomados de la tradición oral yanomama*". Esta frase, aparentemente inocua, merece algunos comentarios de muy distinta entidad -mitológica y etnográfica- que glosaremos en orden de creciente relevancia:

a) Por parecidas razones a las que hacen que en otras lenguas el plural no siempre se forme añadiendo una 's' y, por lo tanto, no debemos escribir *varios tutsis* sino *varios wa-tutsi* -y, a la inversa, *un targui* y *dos tuareg*-, el femenino de *yanomami* no tiene porqué ser *yanomama*.

b) Los textos de NAM *no* están tomados de la tradición oral sino de otro texto -es decir, de la tradición escrita-. Por un lado, nos consta que, hasta la fecha, la autora no ha estado jamás en territorio yanomami; luego difícilmente puede haber oído, anotado o grabado frase alguna, perteneciera ésta a la *tradición* mitológica o a la pura cotidianeidad. Por otra parte, como veremos más adelante, es palmario que la mitología yanomami se empieza a publicar en 1963. Y para concluir, digámoslo claramente, los textos de NAM son copia -literal unas veces, empobrecida y/o tergiversada las más-, de un libro de 1972 escrito por un misionero salesiano, reeditado de continuo y reproducido parcialmente en innumerables ocasiones -unas veces, citando la fuente y otras, como en NAM, olvidando ese pequeño detalle-. Luego el subtítulo, debería ser menos equívoco en cuanto a su vínculo con lo oral y con lo escrito/impreso/publicado/ampliamente difundido.

c) Todo ello nos remite a un problema mucho más importante: la confusión entre mitología y tradición oral -un subproducto de la mezcolanza entre mitología y literatura a la que aludíamos en la Introducción-. Es trivial reconocer que, al menos al comienzo, la mayoría de los que hoy conocemos como 'mitos indígenas' se transmiten por vía oral; cuando se trata de mitos de pueblos sin escritura -alfabética u otra-, la trivialidad llega a lo tautológico. Pero en estas banalidades terminan los parecidos entre mitología (M) y tradición oral (TO)(para una descripción de la evolución de las culturas orales, cfr. Edwards y Sienkewiz, op. cit.)

No confundamos el contenido con su modo de transmisión: hoy entendemos por 'tradición oral' la literatura y la historia orales -los cuentos, las leyendas, las narraciones nacionales y étnicas, los juegos, la mnemotecnia, los juegos de ingenio, etc.- y distinguimos entre *tradición* y *transmisión*; la primera pertenece a la sociología y a la antropología mientras que la segunda es etnográfica -o, si prefieren otras palabras, descriptiva y mecánica-. Por supuesto que, olvidándonos de la trivialidad antes aludida, M y TO tienen puntos en común: ambas tienden a la perpetuación pero en M es simbólica y en TO lúdica; ambas son anónimas y transmitidas de generación en generación y ambas marcan el ritmo social anual. Pero en estos calendarios comienzan a vislumbrarse la diferencias porque el de M señala la razón última y en TO, los contenidos argumentales.

También el precedente constituye una zona de transición entre M y TO: ambas dependen de él, pero esta dependencia es mayor en M que en TO. Lo mismo podría decirse del rito; aunque con dificultad, puede detectarse en TO gozando de mayor presencia en M -además, de que rito y M se alimentan mutuamente-. Asimismo, algunos saberes pragmáticos como el de la transmisión de las genealogías pueden ser M cuando se remontan a la antigüedad y TO cuando se acercan al presente sin que esté claro el límite entre una y otra.

Pero, empezando por el lenguaje -particular en M y común en TO-, las diferencias son más importantes que las semejanzas y las aproximaciones. M se esfuerza en explicar los fenómenos naturales y la organización social y TO en contarlos. M es una metáfora continua y TO sólo usa esa figura a efectos retóricos. M es un único sueño colectivo y TO, una suma de sueños que bien pudieron ser individuales. M no se puede reducir a palabras y TO, sí (cfr. infra nota 4). M está compuesta de mitemas y TO de los elementos habituales -morfemas, semantemas-. Finalmente, es relativamente sencillo detectar cuando estamos ante una u otra: en M hay abundancia de elementos fragmentarios pero no en TO; por ello, nadie preguntará por el final de un mito -pues no lo tiene- pero sí por el final de, por ejemplo, un cuento.

No es de extrañar que el olvido de todos esos factores haya conseguido desvirtuar los mitos narrados en NAM. Si, previo paso por la censura, se intenta no sólo convertirlos en literatura sino en literatura infantil, el resultado no puede ser otro que perder el mito para encontrar un exótico cuento infantil. O del exotismo como perverso modo del reduccionismo.

## 2. LOS TRES MITOS Y SUS VARIACIONES TEXTUALES

*"No hay que temer nunca las repeticiones de los temas [mítico-legendarios], que, por otra parte, deben ser mencionadas y numeradas. Tampoco se debe buscar jamás la versión original, sino al contrario, debemos tomar nota de todas las que existan" (Mauss: 379).*

Antes de entrar en los pormenores de los tres mitos copiados por NAM, conviene señalar que los párrafos siguientes se van a referir sólo a la parte del territorio yanomami que ha sido estudiada por los autores en cuyos textos hay transcripciones de estos mismos tres mitos. Esta aclaración es necesaria porque el área estudiada por ellos es una cuarta parte de la extensión ocupada por este pueblo indígena y porque, dentro del universo yanomami, las diferencias lingüísticas -o, al menos, glotocronológicas- son tan grandes que, por ejemplo, el par máximo dialectal es casi ininteligible entre sí. Por ello, los autores citados han tenido siempre buen cuidado de especificar el espacio y el tiempo en los que grabaron los mitos -una norma válida e imprescindible para todo trabajo etnográfico que, por desgracia, está ausente en NAM-.

No conocemos ninguna mitología yanomami comprensiva de todo este pueblo; en ausencia de un compendio así -que, por otra parte, nunca podría ser exhaustivo-, podemos sospechar que las diferencias entre sus mitos no serán tan importantes como las glotocronológicas -sería artificioso establecer una correlación entre dialecto y mito- pero sí pueden llegar a ser notorias. En consecuencia, lo correcto en NAM hubiera sido advertir que los tres mitos en cuestión no tienen porqué ser idénticos y universales en toda la cultura yanomami sino que se reducen al Alto Orinoco.

Circunscribiéndonos a los Yanomami venezolanos -es decir, dejando a un lado a la mitad brasileña de este pueblo-, y limitándonos a las versiones de primera mano que tengan alguna especificación sobre las circunstancias en las que fueron recogidos (3), de los tres mitos encontramos hasta seis versiones (siete, en NOAA, pues un autor ofrece dos) de cada uno publicadas en una primera veintena de años: J. Wilbert en 1963, N. Chagnon en 1968, L. Cocco en 1972, D. de Barandiarán y A. Walalam en 1974, J. Lizot en 1975 (4) y J. Finkers en 1986 (5).

[Para no hacer demasiado farragosa la lectura, no incluimos los significados de todos los términos yanomami que aparecen en los textos. La mayoría de ellos, pueden deducirse por el contexto y el resto no entorpecen la comprensión del mito. En todo caso, con su profusión de notas a pie de página, los textos citados -que son relativamente asequibles- proveen del suficiente aparato etnográfico sin que sea necesario recurrir a otras obras]

## 2.1. "La sangre de la Luna" (SL)

Wilbert visita a los Yanomami septentrionales (Sanemá) en 1957 y en 1960 y, a través de intérprete, llega a "*unos detalles mitológicos que logramos anotar*". El valor de estos materiales es muy discutible pero, por ser los primeros en ser publicados, los transcribimos a continuación:

*"El sol es un hombre y la luna es también un hombre. Ambos se consideran como enemigos debido al suceso que voy a narrar.*

*Un día la luna dijo a un hombre que fuese a buscar leña. Este se fué a buscarla. Cuando la trajo no complació a la luna que quería mucho más. Nuevamente volvió a mandarle al monte. Entonces el hombre se dió cuenta de que lo que quería la luna era comérselo. Entonces el hombre huyó. Salió corriendo hacia el sol en solicitud de asilo y protección. El sol le escondió. Cuando se presentó la luna que iba en su búsqueda, le dijo el sol que no le había visto. La luna enojada insistió y hasta quiso registrar la casa del sol. Entonces el sol la quemó la cara y de ahí las cicatrices que muestra en su rostro.*

*La luna se fué al otro lado del mundo y mientras el sol selló su amistad con el hombre, la luna fue su enemigo irreconciliable. Cuando la luna aparece rosada es porque, junto con su familia, está comiendo a los hombres. El sol también tiene familia, pero no come carne humana. A veces la luna se oculta en su casa para planear una nueva campaña. En esa época las mujeres tienen mucho miedo y, para protegerse, pintan el dibujo del sol en las mejillas; también suelen pintarlo en las piedras grandes que encuentran en el camino" (Wilbert: 232-233).*

Por su parte, Chagnon no ofrece detalle alguno sobre su acopio de mitos por lo que hemos de suponer que fueron recogidos entre 1964 y 1968 en la zona del río Mavaca. Su texto no se centra en la dicotomía Luna-Sol por la simple razón de que este último no aparece. Según esta versión, Periboriwä es uno de los pocos seres originales que sobrevive a la inundación (cfr. infra, NOAA); dos veces baja a la Tierra para comerse a los niños envueltos en dos obleas de pan de yuca (*casabe*, en criollo); a la tercera, los hermanos Uhudima (cfr. infra, Cocco SL) y Suhirina deciden flecharlo. Periboriwä se eleva a los cielos. El primero yerra pero la flecha del segundo se hunde en el abdomen y Luna no muere pero comienza a sangrar profusamente. Su sangre cae cerca del shapono Höö-teri, al lado del cerro Maiyo, y de ella nacen sólo varones (6) (cfr. Chagnon: 47-48).

\*\*\*

En 1972, Cocco da a la imprenta su opus major incluyendo en ella una tercera versión de este mito que le ha sido dictada por "*el capitán de los Iyewei-teri*". Puesto que es la *editada* por NAM, la dedicaremos el mayor cuidado.

[Entre corchetes, los párrafos suprimidos por NAM. Asimismo entre corchetes pero con negrillas, los párrafos añadidos por NAM y/o las sustituciones que efectúa. Entre paréntesis, sin cursiva, nuestras anotaciones. Para no alargar en exceso el texto y puesto que estamos citando una obra muy asequible, hemos suprimido algunas líneas del texto de Cocco. Para mayor comodidad, los párrafos de los que hacemos comentarios en el #3, están

señalados con números en cursivas y entre paréntesis. Seguiremos igual notación cuando analicemos NOAA y F]

"(1) *Todos los yanomamos, [todos los napë], somos sangre de Peribo. Peribo-riwë vivía en este mundo junto con su hija y con su yerno Amoawë. La hija se llamaba Purima-yoma. Pero esa hija le tenía mucho miedo al esposo. Ella no quería tener esposo; quería tener a ese hombre solo como hermano. A Peribo-riwë no le gustaba eso; le daba rabia, le daba vergüenza.*

*Un día (2) invitó [ordenó] a su hija y a su nieto y se fueron al monte, lejos del xapono. [(3) Allá agarró a su hija y la estranguló. Después le dijo a su nieto que con un atari le sacara los ovarios. El nieto obedeció: los sacó y se los dió a Peribo-riwë, quien los embojotó en unas hojas. Esto hizo para enseñarnos como se embojota la cacería para asarla. Con el bojote volvieron al xapono] **[Padre e hija discutieron a causa de Amoawe y tan acalorada resultó la pelea que de resultas de un golpe de su padre, Purimayoma cayó al suelo y quedó inconsciente, esparciéndose por el suelo unos granos de maíz que llevaba en una cesta de mimbre. Periboriwe, muy asustado creyéndola muerta, salió corriendo con su nieto, al que obligó a recoger los granos desparramados envolviéndolos en unas hojas. Al llegar a su casa, hizo que el nieto los cocinara e hiciera una pasta que luego se comió.]***

*La hija no había muerto. Después que se fue su padre, volvió en sí y se transformó en cocuyo (desde aquí, Nogueroles confunde cocuyo con conuco, cfr. infra 4.2.) [(4) En el xapono Peribo-riwë asó el bojote y se sentó a comer los ovarios de la hija] **[Después de haber comido el guiso que le cocinó el nieto, Periboriwe se sintió muy raro] Pero cuando terminó se sintió muy raro. Enseguida el cuerpo se le fue poniendo caliente y, como loco, comenzó a pasearse por el xapono, por aquí, por allá, soplándose aire [con un xohema]. Estaba inquieto y gritaba por el ardor que sentía. Después se fue al patio, caminando, y allí comenzó a subir por los aires. Los no-patabi se reían de él. Peribo-riwë seguía subiendo. Ahora ya no se abanicaba. (5) Los niños [muchachos] [creyendo que era un juego], le tiraban palitos [le tiraban palos, igual que hacen para conseguir la fruta] [Los demás se reían; pensaban que iba a bajar de nuevo, que sólo estaba dando demostración de sus poderes]***

*Pero Peribo-riwë ya iba alto. Entonces los hombres comenzaron a juntarse en el patio; apuntaron con sus arcos y lo flechaban. Él seguía subiendo, dando vueltas [(6) También lo flechaba Pokoihibëma-riwë, pero no podía acertarlo. Los Atamari también vinieron a flecharlo, pero tampoco acertaron]*

*Suhirina-riwë seguía acostado, tranquilo, (7) mirando para arriba. No se apuraba [Estaba acostado como un waiteri. Los viejos ya estaban comentando: -¿Por qué no lo flecharon cuando estaba bajito? Ahora ya está muy alto. Peribo-riwë se escapó. Nadie más lo va a agarrar].*

*En eso, Suhirina-riwë se bajó del chinchorro, cogió su arco y sus flechas, se puso a mirar hacia arriba [y dijo: -Asiëënnn, ¿Por qué no le tiraron cuando estaba bajito? Ahora está muy alto. Entonces jaló la cuerda del arco. La encontró floja y la templó. (8) Todo eso hizo para que nosotros aprendiéramos a templar nuestros arcos antes de disparar la flecha. Si no acertamos, es porque tenemos el arco flojo]*

*Después, apuntó con una flecha [de punta rahaka]. Peribo-riwë no se movía más; estaba acomodado en su sitio, [en el cielo, y miraba para abajo]. Suhirina-riwë soltó la flecha... Le había pegado en el pecho [allí donde tenía la tetilla]. Todos gritaron.*

*En seguida, de la herida comenzaron a caer gotas de sangre. Cada gota que caía se transformaba en un yanomamo nuevo [(9) porque caían sobre el mismo cocuyo en que se había convertido Purimayoma, y ésta las hacía germinar.] Peribo-riwë se fue quedando sin sangre, sin fuerza, jipato; así fue bajando poco a poco hacia el borde de la tierra. (10) Allá se transformó en un cerro alto [se transformó en luna sobre un cerro alto] [que llaman Peribo-makí], lejos, lejísimo, [(11) y desde entonces alumbra por las noches con su luz blanca y mortecina] [donde ni siquiera los napë viven. (12) Allá viven los Yai. Así murió Peribo-riwë. (13) El peribo de ahora no es el cuerpo de Peribo-riwë; es su no-porebï. Por eso es malo: se lleva el alma de los niños; estos fácilmente se mueren.*

*Ese mismo día, Suhirina-riwë y su familia se convirtieron en esos alacranes, que son pequeños pero pican duro; Pokoihibëma-riwë y su familia se transformaron en esos alacranes grandes (y negros, pero no venenosos) Los Atamari se fueron a vivir sobre los palos del monte y quedaron transformados en esos hongos (cuyo nombre genérico es peribo) (14) Los demás yanomamo de entonces se transformaron en zamuros y volaron a las matas cercanas; los que eran gente grande y buenos xapori se convirtieron en zamuros reales.*

*(15) Pero de la sangre de Peribo habían nacido solo hombres. No había mujeres. Por eso aquellos hombres tenían como mujer los huecos de los árboles y el ano de sus compañeros]" (apud Cocco: 467-468)*

Sin solución de continuidad, Cocco enlaza con lo que otros autores consideran un mito independiente, el mito de la pantorrilla preñada: un Yanomami, harto de que los demás le eyaculen en el ano, se hace preñar una pantorrilla y de ella nace Kanabori-yoma, la primera hembra (Cocco: 468-469) solucionando así el enigma que el mito de la sangre lunar ha dejado pendiente.

\*\*\*

En 1974, de Barandiarán y Walalam publican una cuarta versión; a falta de mayores detalles, hemos de suponer que dictada por este último. Su texto, abreviado, dice así:

*"Pulipulibará, o la Luna, era un brujo del cielo que robaba los cadáveres de los primeros indios que aún no tenían la verdadera sangre humana y morían como las mariposas después de algunos días. Se robaba los cadáveres aún frescos, con su poca sangre artificial hecha de agua y de onoto. Los Sanemá-Yanoama, horrorizados, decidieron entonces enterrar temporalmente los cadáveres. Pero Pulipulibará seguía robándolos; a veces, cuando los indios dormían, ahogaba a las mujeres robándoles la sangre y el corazón.*

*Un grupo de brujos -los Sabulitepwan- decidieron flecharle. El primero, erró el blanco. El segundo, se hirió en la muñeca. Después de otros intentos, al fin surgió el jefe de los brujos, Yuhilinawai, se tendió de espaldas en el suelo, disparó con todas sus fuerzas y acertó a Pulipulibará en el ombligo. Éste comenzó a sangrar.*

*En las mujeres, las gotas de sangre celeste entraban dentro de sus vientres, los vientres se llenaban y las mujeres se sentían molestas y pesadas. Tuvieron que sentarse en el suelo para arrojar, por la vulva, el exceso de carga vital. Desde entonces, tienen la menstruación y se ven obligadas a no hacer nada durante dos o tres días. En los varones caían las gotas como un baño al pie de un salto de agua. Lo que se filtraba en sus cuerpos les daba vigor y sus vidas se alargaron muchísimos años.*

*Pulipulibará no murió porque era y es un gran brujo; sigue sangrando dando sobreabundancia de vida tanto a los Sanemá como a los fetos y a las flores y a los frutos. Por eso los Sanemá se consideran Hijos de la Luna.*

*Pulipulibará tiene en su ciclo tan sólo tres días de descanso en los cuales se esconde en su casa para hartarse de sangre ajena que hoy roba a otros pueblos que no sean Sanemá. Pero en esas tres noches negras el peligro es mayor porque puede volver a robar la vida a los Sanemá; por eso, en esas noches los Sanemá se embadurnan de rojo y no duermen, escuchando los exorcismos de sus brujos. Pero esos días son también los más fecundos.*

*La guerra también es sangre y vida. Los brujos y los guerreros tienen que "hacer arrojar sangre", es decir, guerrear; los primeros contra enemigos invisibles y los segundos contra los enemigos del pueblo" (apud de Barandiarán y Walalam: 239-240).*

En 1975, Lizot publica otra versión. En ésta, Peripo-Luna comienza siendo un *hékura* que se aloja en el cuerpo de un gran chamán. Éste muere y es incinerado; cuando sus cenizas están frías, Luna baja a comérselas: "Se oía el crujido de los huesos calcinados masticados por Luna". Como se le parece vagamente, al principio los Yanomami -empezando por el hijo del chamán- creen que Luna es el difunto chamán pero, cuando notan su desprecio, salen de su error e intentan flecharle. Fallan los tiros mientras Luna asciende a los cielos. Cuando ya es un punto apenas perceptible, Suhirina consigue dar en el blanco. La sangre de Luna cae a tierra y de ella nacen tanto las distintas facciones del pueblo Yanomami como un demonio caníbal (*Shakinari*) y los buitres (versión grabada en la aldea de Karohi-teri; cfr. Lizot 1975a: 16).

## 2.2. "El nacimiento de Omawe y el origen de las aguas" (NOOA)

Reza la primera versión publicada de este mito que "Al principio había una mujer embarazada. Un día llegó el Gran Tigre y se comió a esa mujer. Cuando encontró el útero quiso comérselo también, pero en ese preciso momento se presentó un sapo que le dijo que esa cosa no se comía. El Tigre dejó el útero abandonado en el monte y se fué.

*El sapo cogió el útero y se lo llevó a su casa. Después de unos meses salieron de él dos varones mellizos a quienes dió los nombres de Omao y Soao. Los dos muchachos eran hermanos pero el sapo no era su "madre", a pesar de que los había alimentado y protegido de todos los peligros.*

*Un día el Tigre regresó de nuevo y oyó hablar a los dos jóvenes. Entonces se dió cuenta de lo que había sucedido y trató de matar a los dos hermanos. Pero ellos dieron un gran salto y se encaramaron en un gigantesco árbol. Allí permanecieron mucho tiempo alimentándose de las fruas del árbol. El Tigre no dejaba*

*de acecharles y de codiciar su deliciosa comida. Se propuso pues, trepar también al árbol, pero cuando estaba cerca de ellos se lanzaron al vacío. El Tigre les siguió pero, con tan mala suerte que, al caer se dió tan duro golpe contra el suelo que murió.*

*Los dos hermanos se fueron al monte. Estaban solos. La soledad les abrumaba. Decidieron crear al hombre. Quisieron hacer a los varones de madera muy dura de manera que no muriesen. Empezaron pues a vagar por la selva en busca del árbol más resistente. Encontraron muchos pero Omao no se daba por satisfecho y continuó la búsqueda. Su hermano Soao se desanimó y perdió por completo la paciencia; sacó su hacha, tumbó el árbol más próximo y se puso a hacer a los hombres. Cuando llegó Omao y vió el árbol que había derribado su hermano le sobrecogió intensa tristeza porque presentía que los hombres morirían jóvenes por falta de fuerza. Se enfureció con su hermano y agarrándole por el brazo le derribó en tierra sobre un nido de avispas que le picaron tanto que huyó despavorido corriendo y gritando por el monte.*

*A veces se encuentran hachas pulidas en el monte, son las de Omao, con las que cortó cuatro árboles muy fuertes. Pero no hizo de ellos a los hombres sino a las culebras, las cuales no mueren ya que al cambiar la piel rejuvenecen constantemente.*

*Después Omao y Soao quisieron crear a las mujeres y, como Soao era un excelente pescador, Omao le hizo un anzuelo para que fuese a pescar al río. Pero Soao perdió el anzuelo y regresó sin pesca. Omao le hizo otro anzuelo más fuerte. Esta vez Soao sacó un enorme pez. Omao lo puso en una cesta diciendo que era su mujer y que Soao no la tocara. Soao no la tocó a pesar de que era muy hermosa.*

*Un día, Omao dijo a su hermano que quería hacer una mujer para él y también para los demás hombres; que se iba a la playa y que guardara muy bien a su cuñada cuidándose mucho de tocarla.*

*Omao se alejó y después de caminar largo trecho llegó a la ribera de un caudaloso río. Allí encontró gran cantidad de hermosas mariposas. De ellas quiso crear la esposa de su hermano y las mujeres de los demás hombres. Las mariposas se mostraron muy esquivas y huían cada vez que Omao se acercaba a ellas. Entonces Omao se cambió en una mosca y puso una carnada dulce para atraer a la presa. Pero todo se echó a perder porque en el momento preciso de agarrar a la mariposa más hermosa, oyó Omao un grito que identificó como el de su mujer. En efecto, Soao, cansado de esperar a su hermano y a su mujer, perdió la paciencia, abrió la cesta donde estaba su cuñada y quiso cohabitar con ella. Pero ésta dió un tremendo grito y se escapó. Las mariposas se espantaron y huyeron de la playa.*

*Omao, contrariado, dejó a su hermano solo en la tierra y él se fué al cielo" (Wilbert: 232-233)*

Como esta versión termina ahí, no podemos saber si, de haberse alargado, hubiera establecido alguna relación entre los dos mellizos y el origen de las aguas.

Según la segunda variante, "Omauwä es uno de los Primeros Seres que aparece destacado en buena parte de los mitos Yanomamö. Él y su hermano Yoawä son coetáneos de Jaguar-Öra. Öra tiene un hijito incapaz de hablar. Un día, Mamokoriyoma, madre de Aiyakorari, cocina pijiguo y se lo da al hijito de Öra. El niño muere. Una hermana de Omauwä pregunta a Mamokoriyoma:

*-Suegra, ¿podría comerme al niño muerto?*

*Mamokoriyoma asiente y el niño es devorado. Öra se enfurece y se come a Moyeinaiyoma, madre de los dos hermanos (O-Y). Yoawä le mata de un flechazo.*

*Poco después, la hija de Raharariyoma va a coger agua a un caño donde O-Y suelen ir a pescar. O-Y copulan con ella. Omauwä hace que la vagina de la joven se transforme en una boca con dientes. Howashiriwä, otro de los Primeros Seres, intenta seducir a la joven pero la vagina de ésta le corta el pene -en otras variantes, ella mete una piraña en su vagina y es éste pez el que corta el pene de Howashiriwä-.*

*El hijo de Omauwä está sediento. O-Y hacen un hoyo en la tierra para calmar su sed, un hoyo tan profundo que de él brota un manantial que inunda la selva. Algunos de los Primeros Seres hacen una balsa para escapar de la inundación, proceder tan extraño que les aleja de los Yanomami y les convierte en los actuales extranjeros; por eso, éstos tienen canoas y hablan una lengua ininteligible. Por su parte, otros Primeros Seres permanecen siendo Yanomamö y consiguen salvarse escalando varias montañas, especialmente el cerro Maiyo. Entonces, Rahariyoma se pinta con lunares rojos y se sumerge en el agua. La inundación, cede. Omauwä la convierte en rahara, el monstruo acuático. Omauwä sigue corriente abajo y se hace enemigo de los Yanomamö a los que envía hipos, enfermedades y epidemias" (nuestra traducción y resumen; apud Chagnon: 46-47)*

Como en el mito SL, también en éste NAM copia *casi* al pie de la letra -pero con las significativas tergiversaciones y mutilaciones a las que nos tiene acostumbrados- la versión que el capitán de los Iyëwei-teri dicta a Cocco en 1972:

*"En aquel tiempo antiguo vivían los [(1) no-patabi] [ Yanomami]. Todos eran hijos [y nietos] de la sangre de Peribo-riwë. [Así era Omawë, e que nos ha enseñado muchas cosas a los yanomamos. (2) Era hijo de Poapoama. Poapoama era hija de Kohararo-riwë y de Mamokori-yoma. Kohararo-riwë y Heïmi-riwë eran los jefes de aquella gente. Omawë era, pues, nieto de Mamokori-yoma]*

*También Ira en aquel tiempo era gente [él también era nieto de Mamokori-yoma] Cuando Omawë estaba todavía en el vientre de su madre, Ira se comió a Poapoama; pero el feto [ el niño que llevaba dentro] no se lo comió. Lo agarró entre sus [(3) manos] [zarpas] [hacia kari, kari, ruido de huesos]. Así se lo llevó a (4) Mamokori-yoma y se lo dio. La vieja lo agarró, lo metió en una hapoka [(olla)], lo tapó con una [guapa] [cesta] para que nadie lo viera. En esa olla lo fue criando. Omawë creció ligero. Pronto llegó a ser hombre.*

*Omawë tenía [(5) otros dos hermanos. El mayor se llamaba Yoawë] [ tenía otro hermano mayor que él que se llamaba Yoawë ]. [(6) A aquella gente de entonces le gustaba mucho el pescado] Un día Yoawë salió a pescar [ y allí vio a varias hermosas muchachas que se estaban bañando ] Cuando regresó estaba bravo [(enfadado)]. Omawë estaba enyopado, cantando; [(7) le preguntó] [y se rió de él]:*

*-Yoawë, ¿por qué estás bravo? [(8) Lo llamaba con su nombre para que los napë aprendieran a llamar a los hijos por su nombre] ¿Será que estás bravo porque no pescaste nada?.*

*-¡Cállate la boca! Estoy bravo porque mientras estaba pescando vi [dos] [ unas] muchachas bellísimas, de cabellos largos, que salieron del agua y se quedaron mirándome. Entonces yo jalé mi pescado, pero se cayó junto a ellas y no fui capaz de ir a buscarlo.*

*[(9) -¿Por qué no copulaste con ellas?- le dijo Omawë -¿Solo por eso viniste bravo? No supiste aprovecharte de las muchachas...]*

*Al día siguiente Omawë quiso ir con Yoawë a aquel mismo caño para ver si salían aquellas mujeres bonitas [(10) Omawë quería traerlas: una para cada uno. Llegaron. Se sentaron] [ Se sentó] en la orilla. Una mujer no se hizo esperar: salió del agua. Era bonita, de cabellos larguísimos. Pero una sola. Omawë quedó enamorado. Sin más la agarró [en el agua] y se la trajo a su casa.*

*-Así tenías que haber hecho tú- le dijo a Yoawë -[Tú sólo fuiste a mirarla] Ahora sí tengo una mujer bonita.*

*Esa mujer era hija de Rahara-riwë y se llamaba Kamanae-yoma [(11) Un día, Omawë llevó a su mujer a su conuco, se paró frente a una ceiba y, diciendo a su mujer que aquél árbol era yuca, a pesar de que ella sabía que la estaba engañando, la hizo sacar una raíz enorme, se la hizo rallar y hasta hacer con ella casabe. Omawë lo comió, ella no. Era muy duro; tenía un sabor muy malo]*

*Rahara-riwë había quedado bravo con Omawë [porque Omawe le había robado la hija y quería vengarse] [Por otra parte, su hija Kamanae-yoma no estaba contenta de vivir con Omawë. Estaba cansada de ver a su marido comiendo casabe de ceiba. (12) De esa mujer Omawë tuvo una hija bellísima. Creció ligero.*

*Cuando Omawë estaba de wayumï, se le presentó el mujeriego de Yarimi-riwë y, llorando, le pidió a su hija. Omawë, como era bueno, se la dió. (13) Cuando Yarimi-riwë fue a copular con su nueva mujer, la vulva de ella le mordió el pene porque Kamanae-yoma se había metido adentro una piraña hambreada. El hombre, loco de dolor, se encaramó a un árbol y quedó convertido en mono blanco.*

*Kamanae-yoma estaba cansada de rallar ceiba y un día le dijo a su marido: -Ustedes comen pura raíz de ceiba. Esto no es casabe. Vamos a casa de mi papá para que conozcan la verdadera yuca- Omawë aceptó y se encaminaron a casa de Rahara-riwë él, su esposa y su hermano] [(14) Raharariwe, un día, invitó a Omawe, a su hija y a Yoawe a su cocuyo para que vieran las matas de yuca que en él cultivaba y que eran muy apreciadas en todas las regiones cercanas]*

*Llegaron [(15) Rahara-riwë no les dio de comer. Al otro día, Kamanae-yoma le dijo a su padre: -Papá, yo voy a pasear a mi marido y a su hermano por tu conuco para que vean las matas que tú cultivas-] Mientras ellos [iban al conuco] [se acercaban] él se enyopó. Tomó mucho yopo. Como tenía gran poder sobre el agua, hizo que la laguna creciera, creciera [hasta desbordarse] Todavía hoy es Rahara [(la serpiente-arcoiris)] quien hace crecer los ríos.*

[Mientras tanto, (16) en el conuco Kamanae-yoma mostraba la yuca dulce y la yuca amarga a su esposo. Omawë estaba asombrado. Pero en eso se le fue la mirada hacia la orilla del conuco y] vio que venía agua, agua, mucha agua [ **Al llegar al cocuyo**] Kamanae-yoma sabía quién estaba mandando el agua. Agarró a Omawë por un brazo y le dijo: -¡Vámonos! ¡Salvémonos!

**Corrieron a la casa de Rahara-riwë. Entraron. Pero el agua venía inundando, rápidamente, todo. Iba entrando también en la casa. Entonces, sin que Omawë y Yoawë se dieran cuenta, Rahara-riwë se salió de su casa e hizo salir a su hija y tapó la salida. Los hermanos nadaban, ellos sabían nadar, pero lloraban desesperados. Tenían miedo de morir ahogados. Rahara-riwë los miraba por las rendijas, riéndose, sin compasión; cuando el agua llegó al techo, [hizo un boquete y miró adentro] Ya no veía a Omawë ni a Yoawë. Pensó que seguramente se habían ahogado.**

**Pero, como también tenían poderes, se habían transformado en grillos** kirikirimi y se habían escondido en un pedacito de techo. Rahara-riwë, creyéndoles muertos, hizo que el agua bajara, sólo un poco. Quedó pasmado al ver que en el medio de la casa estaban Omawë y Yoawë, parados, mirándolo como gente. [Entonces volvió a hacer crecer el agua y los hermanos volvieron a transformarse en grillos y así varias veces. Ahora era Omawë el que estaba bravísimo. Se fueron. Rahara-riwë no les había dado ni una yuquita]

Llegaron a su xapono. Allí los dos hermanos dijeron: -Vamos a vengarnos-. Al día siguiente se soplaron mucho yopo. Querían convertirse en hékura que vuelan, para ir a castigar a Rahara-riwë. Subieron al cielo [(17) e hicieron himou con] [**para pedirle al**] Motoka-riwë [espíritu del Sol] para que él hiciera secar toda el agua de la tierra [(18) Era la primera vez que los yanomamos subían al cielo. Nadie antes había tenido ese poder. Nadie había descubierto el camino que lleva a Motoka-riwë. En aquel tiempo llovía todos los días]

Bajaron. Muy pronto vino el verano, bravo, caliente, y se secó también la laguna donde vivía Motoka-riwë. Tenía sed [su] gente; lloraban [**Todo el mundo tenía sed**] [**Él tenía todo el cuero arrugado de tanta sed que sufría**] Pero también los hijos de Omawë y de Yoawë sentían sed y lloraban [(19) También sus mujeres lloraban pidiendo agua. Omawë regañaba a su esposa diciendo: -Mira, yo iba a dejar a tu padre que se muriera de sed, porque él quiso que yo me ahogara. Pero ahora, por mi hijo, voy a sacar agua de abajo; así podrá beber tu hijo, tú y tu padre]

**Entonces Omawë se fue con su familia hacia las cabeceras del Xukumina-këu. Allí se acostó en el suelo, por aquí, por allá, para escuchar [si había agua debajo] [por donde corría el agua bajo tierra] Donde oyó que había más y sonaba muy cerca, cogió su xirimo y lo clavó en el suelo. Cuando sacó el xirimo, el agua salió enseguida. Salía, salía... -Ven a beber-, le dijo Omawë a su hijo, -para que no llores más. [Bebió su hijo, bebieron todos y Omawë volvió a tapar el hueco]**

[Lejos de allí, en ese momento, Rahara-riwë estaba bebiendo su orina, muerto de sed. Lloraba, lloraba con su gente. Entonces Omawë le mandó a Kamanae-yoma para que lo llamara. Vino, (20) Omawë abrió de nuevo el hueco y Rahara-riwë pudo beber. Cuando terminó de beber, el chorro salió más fuerte] Había agua que llegaba hasta el cielo y allá se quedaba. Esa agua es la que cae ahora cuando llueve [(21) La otra agua iba saliendo e inundando todo alrededor, cerca, lejos, toda la tierra] El agua se iba y volvía [Cuando volvía, (22) gritaba - Naiki, naiki! Por eso] el agua tragaba gente, comía a los yanomamos [(23) De los huesos de esa gente comida se formaban peces. Casi todos se murieron. Pero] unos cuantos yanomamos echaron a correr, y llegaron a la cumbre de un cerro que se llama Mayo-keki [**Moyo-Keki**].

[**Pero el agua seguía su curso (24) y se formaron los ríos y las lagunas**] [El agua subía detrás de ellos; ya iba alcanzando aquella cumbre; gritaba: -Naiki, naiki!-. Allí los xapori brujeaban. Pero el agua subía. (25) Entonces uno de ellos dijo: -Tirémosle una vieja para quitarle el hambre-. Aquellos yanomamos agarraron a una vieja que estaba con ellos y la zumbaron al agua. La vieja desapareció. El motu-këu la había devorado. Por eso en seguida el agua fue bajando, bajando. Llegó a verse solo lejos, lejos, dejano todo seco, hasta donde no pudo bajar más. Allí es donde los napë llaman "mar". Aquí sólo quedaron ríos grandes por donde bajaba el agua que salía de la tierra. Y quedó una laguna, Akrawa, donde se puso a vivir Rahara-riwë]

Entonces Omawë se fue con su familia caminando [(26) Recogía los peces muertos y los comía. Donde echaba las espinas, se formaban caños, ríos. (27) Por ahí iba, inventando cosas. (28) Como ahora ya no le gustaba la primera mujer, fue adonde estaban los yanomamos que se habían salvado y le robó la hija a Maroha-riwë. Esta era muy bonita, se llamaba Hauyakari-yoma. Con ella y con su gente Omawë volvió a las cabeceras del Xukumina-këu. Allí hizo xapono y vivió algún tiempo. También hizo reahu y convidó a los demás yanomamos vecinos. Como por allá había mucho cunurí, mandó que recogieran muchos mapires. Así enseñó que se podía hacer reahu también de otra cosa que no fueran los plátanos.

En aquel reahu, mientras estaba haciendo hauhaumou, su hijo, un niño que se llamaba Horeto-riwë, cuando

*jugaba con otros niños oyó el canto del pájaro siekekemi. Se asustó, se asustaron todos, llamó a Yoawë y huyeron. Los yanomamos que se fueron hacia arriba, en otra dirección, son la gente que ahora llamamos Waika ]*

*Omawë fue caminando con su familia por la orilla del Xukumina-këu, bajando, bajando. Por la tarde hacían sus refugios, comían cunurí y dormían [(29) Los refugios que dejaban atrás con el tiempo se convirtieron en peñas. Todavía ahora se ven esa peñas. Por ese camino, Omawë flechó una danta y también ella se convirtió en piedra. Allá está como recuerdo. (30) Caminando, Omawë echaba semillas de cunurí y, donde caían, iban retoñando para que las recogieran después los yanomamos. (31) Cuando él comía cunurí, se le caían boronas; estas se transformaban en abru, esos bichitos que comen excrementos]*

*Omawë siguió lejos, durmiendo muchas noches, pasando muchas lunas. Allá lejos se quedó con su familia y, de su gente, se formaron los napë. Los hijos aprendieron a hacer [matohi:] machetes, hachas, ollas, tela... Si no fuera por Omawë, hoy los napë no existirían. Nosotros, los yanomamos, descendemos de aquellos que se salvaron en el cerro Mayo-keki" (apud Cocco 469-474).*

\*\*\*

De Barandiarán y Walalam no reseñan este mito pero, en otro de los que transcriben, hay bastantes referencias a la inundación y al nacimiento de dos mellizos o gemelos. Sólo que, esta vez, la inundación tiene también algo de diluvio... pero de agua y de fuego. La inundación-diluvio, llega en este caso hasta la copa del último árbol y se detiene cuando canta un pájaro. Ha quedado una sola Pareja Primordial; el resto de los hombres, se ha ahogado o quemado. Esta pareja tiene dos hijos, varon y hembra, que son los únicos que se casan porque, si ahora se casaran dos hermanos, volverían el incendio y la inundación-diluvio universales (cfr. de Barandiarán y Walalam: 242-243).

Por su parte, Lizot distingue dentro de NOAA varios mitos con suficiente entidad cada uno como para ser independientes. Por lo que se refiere a las primeras andanzas de los demiurgos Omawë y Yoawë -que en las versiones de este autor son claramente gemelos-, en *Nacimiento de los gemelos y muerte del ogro (versión de Tayari-teri)*, nos cuenta cómo un Yanomami se había transformado en Jaguar. Al principio, se conformaba con comer las placentas de los recién nacidos pero luego comenzó a comer niños; estuvo a punto de exterminar a los Yanomami pues sólo quedaron Mamokoriyoma, Moyenayoma -cuyo orín pudría las hojas- y el pueblo de los *ayakorari*.

Un día, Mamokoriyoma se arrancó un pedazo de piel y lo pulverizó en la lengua del hijo de Jaguar -que era mudo-. El niño murió. Cuando llegó Jaguar y comprobó que no respiraba, le preguntó a Mamokoriyoma:

*-Suegra, ¿podré comérmelo?*

*-Cómete a tu hijo, cómelo.*

Jaguar engulló a su propio hijo. Días después, pidió permiso a su suegra para comérsela. Ella se lo dió. Primero pasó la punta de su lengua sobre la piel pero era demasiado amarga y renunció a devorarla. En eso, descubrió a Moyenayoma, que estaba encinta, y Mamokoriyoma le dijo:

*-Hijo mío, destrípala y dame lo que lleva en sus entrañas .*

Jaguar no sospechó nada y, mientras comía, Mamokoriyoma desgarró la placenta y extrajo a los dos gemelos, primero a Yoawë y luego a Omawë. Los gemelos crecieron y Jaguar volvió a intentar engullir a Mamokoriyoma pero su suegra seguía demasiado amarga. Jaguar descubrió a los gemelos pero éstos escaparon subiéndose a un árbol enorme; aprovecharon para comer sus frutas. Omawë dejaba caer las cáscaras y las semillas que hacían música cuando caían; pero Yoawë era feo y sólo tirabas horribles sobras que al caer hacían un ruido desagradable. Invitaron a Jaguar a que subiera a comer con ellos pero el árbol crecía a medida que Jaguar trepaba; se bifurcó en dos y siguió engordando y creciendo. Cuando estaba a punto de alcanzar a los gemelos, Jaguar se cayó y perdió el sentido.

Fabricaron puntas de flecha lanceoladas en el mismo lugar donde crece el bambú y propusieron a Mamokoriyoma tender una celada a Jaguar. Mamokoriyoma se ofreció a Jaguar para despiojarle, tomó la cabeza entre sus manos, separó sus cabellos y le colocó de manera que ofreciera el flanco del hígado a los gemelos. Omawë se acercó subrepticamente, le flechó y le mató (Lizot 1975a: 23-24, versión parcial de Karohi-teri en *ibid.*: 33)

Por otra parte, por lo que atañe al nacimiento de las aguas, en las versiones que ofrece este mismo autor, Omawë no hinca su maza para abrir un manantial sino que le encarga esa tarea a Koromaritawë, pájaro que se tuerce el pico en su empeño. Según los Tayari-teri, salió tanta agua que no sólo llegó al cielo sino que, además,

la tierra era arrastrada por las aguas. Omawë quiso tapan el hueco con una roca pero todo se desmoronó y los gemelos se fueron a la deriva (ibid: 34).

Los pájaros *horama* cantaban como cantan siempre que hay inundación. Los hombres se habían refugiado en la cumbre del cerro *maiyo* pero el agua les alcanzaba. Veían a grupos que gritaban su nombre al pasar arrastrados por la corriente. Los *shitoshito-teri* se convertirían en Blancos y en otros Indios; los *hayoa-teri*, en Waika; otros muchos morían. Entonces, pidieron a un hijo que lanzara a su madre porque el agua era caníbal y había que dársela; con ocre la pintaron sinusoides, la pintaron los ojos, la tonsuraron. La arrojaron y el agua bajó (versión de los Karohi-teri, en ibid: 35-36)

En cuanto a *La muchacha de las aguas y el amo de la yuca*, cuentan los Tayari-teri que Omawë la sedujo disfrazándose de pajarito siete colores. Con ayuda de Yoawë llevó a Hokotoyoma -hija de Rahariyoma, madre, y de Rahararitawe, padre- a tierra firme aunque su piel era viscosa. *"Los monos capuchinos aparecieron entonces. Cuando Hokotoyoma abría sus muslos se notaba en su vagina la presencia de peces dentados. Los pescaron. Los monos se quedaron mirándola manoseándose el pene y se inclinaban para contemplar el sexo de la muchacha"*. El mono intentó poseerla pero el último pez le cortó el pene. Otra diferencia con las versiones anteriores es que, huyendo de la inundación, Omawë se vuelve grillo y Yoawë, cucaracha (ibid: 36-37)

Sin embargo, según la versión de los Karohi-teri, son todos los monos los que sufren la amputación del pene tratando de copular con la muchacha viscosa. Cuando los gemelos pescan los últimos peces dentados, Yoawë es el primero en copular con Hokotoyoma pero lo hace arrastrando sus testículos por el suelo y haciendo un ruido líquido; Omawë le reprendió:

*"-No es así como hay que hacer. Es necesario fornicar en silencio. Los humanos no querrán oír eso. Pensarán en cosas repugnantes-. Omawë atrapó a la mujer por los brazos, la hizo extenderse. Hizo el amor en perfecto silencio"*. Yoawë quiere que Omawë le ceda a esa mujer pero éste no accede y la desposa (ibid: 37-39).

Por contradictorio que pueda parecer, Omawë, pese a ser el inventor de tantos artilugios y el descubridor de tantas plantas y animales, a pesar de ser una de las figuras principales y pseudo-benéficas de esta mitología -si se nos permite tan excesiva vulgarización de los valores-, hemos visto que, al final de su vida, se convierte en enemigo de los Yanomami (cfr. supra, versión de Chagnon). En versión de los Karohi-teri, ocurre así:

*"Omawë cortó una palmera seje que se transformó en un monstruo acuático. Omawë era antiguamente un Yanomami, pero se volvió demonio cuando fue cazado por el pájaro hormiguero. Huyó en dirección del río hërita que alcanzó siguiendo el curso de un riachuelo y, allí, mató una danta que se volvió roca. Todavía se la puede ver. Vive ahora allí donde llegó después de una gran vuelta. Durante todo el viaje no se detuvo ni siquiera para dormir. Allí vive ahora, río abajo. Ninguna vivienda se levanta y sólo un camino lleva allí"* (ibid: 42).

Por su parte, en 1986, Finkers nos ofrece dos versiones del mito del agua, en palabras de Hakokoiwe (H) y de Paruriwe (P). Para H, el pájaro Koromarithawë era nieto de Omawë y fué él quien horadó con su pico el manantial. Cuando, huyendo de la inundación, Omawë se quedaba dormido, el canto de dos pájaros le avisaba de que se acercaba su hermano. Ahora viven juntos donde se acaba la tierra; allí hay bambú para hacer punta de flecha y ellos lo cuidan.

Para P, el hijo de Omawë tiene mucha sed porque ha comido demasiada carne de una danta que su padre ha matado. Es Yoawë el primero que intenta perforar el manantial pero no lo consigue; Omawë le sigue sufriendo igual fracaso. Ambos han de recurrir a Koromarithawë quien, según este narrador, no es nieto sino yerno de Omawë. Surge el chorro de agua; el niño muere de beber tanto y Omawë escapa río abajo (Finkers: 179-180)

### 2.3. "El mito del fuego" (F)

Wilbert no recoge este mito por lo que la primera versión publicada -recordemos, no literal-, es la de Chagnon: Iwä y su mujer, Bruwaheiyoma, cazaban juntos y sólo ellos tenían fuego. Lo mezquinaban a los demás. Los Primeros Seres intentaban hacer reír a Iwä para que soltara el fuego que llevaba en la boca; con sus gracias, Dohomamoriwä consiguió que la abriera y el pájaro Kanaboriwä aprovechó el momento para robarle el tizón. Desde entonces, todos tienen fuego (Chagnon: 46).

\*\*\*

Vayamos a Cocco y notemos que, teniendo en cuenta los destrozos observados en la copia de SL y NOAA,

este mito F es el que sufre menos alteraciones en la versión NAM. Ambas dicen así:

*"Antiguamente era uno solo el yanomamo que poseía el fuego: Iwa-riwë. Era alto y caminaba [despatarrado] [desgarbado]. Era tan celoso de su fuego que lo guardaba escondido debajo de la lengua.*

*Iwa-riwë era el más malo de los yanomamos. Era malo porque era mezquino: a nadie cedía ni siquiera una llanita de su fuego. Los otros yanomamos regresaban de cacería y le pedían [a Iwa-riwë] un poquito de fuego para asar la carne. ¡Nada! Tenían que [(1) lavarla bien, frotarla sobre una piedra, exprimirle toda la sangre y, luego,] se la comían cruda.*

*Llegaban las lluvias y hacía frío. Iwa-riwë escupía una parte de su fuego, encendía el fogón, [cocinaba sus alimentos] y se calentaba de lo lindo. [Cuando quería, con las manos apagaba el fuego] A los otros yanomamos no los dejaba siquiera acercarse a su fogón.*

*Iwa-riwë no tenía amigos. Los hombres mezquinos no pueden tenerlos. Los yanomamos, resignados [desde hacía tiempo], ya nada esperaban de él. Estaban cansados de pedirle un poquito de fuego [y de que él se lo negara siempre].*

*Pero había un hombre pequeño, charlatán, y muy avisado, que no se rendía. Se llamaba Yorekitiramï. Iwa-riwë lo rechazaba; pero él seguía rondando junto al chinchorro del dueño del fuego. Le hablaba mucho y lo hacía reír con sus morisquetas. [Cuando Iwa-riwë se movía, Yorekitiramï] no lo perdía de vista.*

*Con las lluvias, de noche, hacía mucho frío. Había muchos yanomamos resfriados que tosían. Con el fuego de Iwa-riwë se habrían podido calentar. [Eso hubiera bastado para curarlos] Pero el dueño del fuego seguía terco. Le negaba su fuego también a los enfermos. En fin, se burlaba de todos.*

*[Entonces, muchos yanomamos cayeron gravemente enfermos] Hasta a Iwa-riwë [(2) le dio gripe] [cayó enfermo]*

*Era una mañana de densa neblina. Iwa-riwë se levantó con un gran dolor de cabeza, [pero tenía sueño: la gripe no lo había dejado dormir. Volvió a acostarse como todos los demás. Nadie iba al conuco. Nadie salía a cazar. (3) Todos estaban enfermos. Desesperados, algunos se acercaron a Iwa-riwë y le suplicaron:*

*-Somos tus parientes. Danos un poco de fuego, que nos vamos a morir.*

*Todo fue inútil] Pero Yorekitiramï seguía cerca del chinchorro [de Iwa-riwë], alerta como nunca. El dueño del fuego dormitaba, cuando, de pronto, estornudó:*

*-¡Atchún!- El fuego había saltado fuera de su boca. Iwa-riwë, aturdido [ por la fiebre], no sabía qué estaba pasando. Cuando se dio cuenta de lo sucedido, Yorekitiramï ya tenía el fuego entre sus manos y corría lejos, saltando loco de contento.*

*Iwa-riwë había perdido el fuego. Entonces, se enfureció y huyó lejos del xapono. No quería ver más a los yanomamos [ temía su venganza] [Desesperado, se zambulló en las aguas del río y se transformó en babilla]*

*Yorekitiramï volvió al xapono y distribuyó el fuego entre todos los yanomamos [(4) Cuando vio que todos tenían su fogón prendido, se puso más contento todavía y dio un salto tan alto que fue a parar a las ramas de un árbol. (5) Allí y, poco a poco, en todos los árboles de la selva, fue dejando una chispita de fuego. Por eso la madera se quema. (6) En la planta del cacao puso más; por eso es el árbol que sirve para prender el fuego. Yendo de árbol en árbol, él se transformó en un pájaro negro de pico rojo, como el fuego.*

*Cuando Iwa-riwë escupió el fuego,] Pre-yoma, una mujer [que estaba allí,] [(7) de la tribu, al ver el fuego en manos de todos] chilló horrorizada y dijo:*

*-Ese fuego que ustedes tanto querían y que Yorekitiramï le sacó a Iwa-riwë, los hará sufrir. Debían dejarlo tranquilo en la boca de su dueño y habrían sido felices. En cambio, han sacado algo parimi [(eterno)] que los hará sufrir siempre: todos ustedes y todos los descendientes de ustedes se quemarán con el fuego [(Haciendo referencia a la cremación ritual de cadáveres)] Yo no quiero ser quemada. Yo viviré feliz sin fuego. Nunca el fuego tocará mi cuerpo.*

*Eso dijo la mujer y fue a tirarse al agua de un caño. Allí quedó transformada en un sapito de color anaranjado" (Cocco: 381-382)*

\*\*\*

Según de Barandiarán y Walalam, Ibarame -o Iwá- era dueño del fuego y vivía fuera del agua en cuevas y

grutas. La gente comía crudo y defecaba en el agua, nunca en la tierra; pero también, al atardecer, llevaban la carne a la puerta de Ibarame y éste se la devolvía asada por las mañanitas. Pero no dejaba que entraran en su casa. Un día, un muchacho se extravió y entró en casa de Ibarame cuando éste dormía; buscó pero no encontró el fuego. Su papá organizó un baile comunal para hacer reír a Ibarame. Hashimó, la gallineta azul, bailaba y, levantando la cola, lanzaba chorros de heces; todos se reían menos Ibarame. Imá, el perro, hizo lo mismo: Caimán seguía con la boca herméticamente cerrada.

Por fin, Hiomonikoshwan, el astuto pájaro rojo, espetó un finísimo chorro de mierda en su mismísima boca; Ibarame comenzó a reír y Maipomue, el blanquinegro pájaro tijereta, le robó el fuego y lo escondió en el corazón del árbol pooloi. Al dejar las fauces de Ibarame, el fuego le quemó la lengua y por eso hoy la tiene cortada y pequeña. La mujer de Ibarame, Blaheyoma, trató inútilmente de apagar el fuego orinando contra el pooloi. Avergonzado, Ibarame se fué a vivir al agua (de Barandiarán y Walalam: 240-241)

Lizot publica tres versiones de este mito, según las gentes de Tayari-teri, Karohi-teri y Shuimiwei-teri (Shu). Al parecer, la hija de la perdiz colorada, *bokorami*, encuentra en la selva una oruga cocida y unas hojas calcinadas y deduce que Caimán y su mujer poseen el fuego. La gente sin fuego organiza una fiesta; Caimán lleva un paquete en cuyo fondo ha puesto las orugas cocinadas; ofrece las de arriba, que están crudas. Le intentan hacer reír -entonces, los Yanomami eran muy numerosos, se divertían mucho y reían estruendosamente-. El colibrí Hiyomarithawë y el pájaro bobo Yorekitirami fracasan; llega el colibrí rojo Tohokemamo y, bailando, ensucia los rostros con sus excrementos: Caimán ríe y Yorekitirami le roba el fuego pero no puede volar muy alto porque Brueheyoma, la rana esposa de Caimán, le orina encima. Cuando Rana está a punto de alcanzarlo, el pájaro conoto -Kanaboriwë en su forma humana-, lo reemplaza y pone al fuego a salvo en una rama seca del árbol *abia*.

Caimán, desposeído e irritado, les maldice: -¡Cesarán de ser eternos, se quemarán y el fuego les devorará en el instante de su muerte!. Yo permaneceré inmortal allí donde las aguas tienen su origen (Lizot 1975a: 14-15)

Según la variante Shu, son unos niños quienes encuentran las orugas cocinadas y es la mujer de Caimán quien recibe el chorro de mierda que expulsa Hiyomariwë, el colibrí humanizado: es ésto lo único que le hace reír (ibid: 15).

Por último, Finkers publica las versiones del monoutheri Hukoshikiwë (Hu) y del pishaasiteri Hakokoiwë (Ha). Hu comparte la creencia en que Iwariwë ofrecía las orugas de arriba -las crudas-, pero, según este informante, cuando Iwariwë y su mujer Preiyoma salen al monte, es la vieja Pokorariyoma la que descubre los restos de las orugas asadas. Y es Tohomamoriwë quien, cagándose en los espectadores, consigue hacerle reír y Kanapororiwë quien sube el fuego hasta una rama seca siendo Preiyoma quien lanza la maldición final.

Según Ha, la Gente sin Fuego toma yopo para hacer payasadas y consigue que Iwariwë hable; al ver que de su boca sale humo, queda confirmado que posee el fuego. Es el colibrí Teshoriwë quien consigue hacerle reír y, como en relatos anteriores, Pretipreiyoma, mujer de Iwariwë, quien les acusa de ladrones antes de irse con su esposo a vivir en el agua (Finkers: 171-173).

### 3. MEMORIAL DE OBJECIONES

Hemos reproducido literal o abreviadamente todas las versiones de estos tres mitos para -como decíamos en la Introducción- reflejar su abundancia interna y, asimismo, para tenerlas cómodamente reunidas. Pero no este el momento para reflexionar sobre la mayor o menor riqueza y/o fidelidad que encierran cada una de estas variantes. Tampoco lo es para fantasear sobre lo que pudo haber sido NAM; es decir, para especular sobre una hipotética amalgama de todas las versiones -tentación siempre presente en aquellos que quieren *enriquecer* los mitos sin importarles el coste-; pero sí es la ocasión para advertir que una summa de todas las variantes sería un monumental absurdo. Nuestra crítica a NAM no estriba en que haya escamoteado lo proteico mítico sino en que ha tergiversado en exceso la versión seleccionada. De aquí la posible pertinencia de citar a un clásico como Mauss (cfr. supra #2).

Por todo ello, nos limitaremos a enumerar los cincuenta y tres (53) principales errores que observamos en la *edición* que hace NAM de las tres versiones de Cocco. Siendo muy meticulosos, podríamos sospechar que estas versiones -por provenir de un misionero, añadirían maliciosamente algunos- han sido *blanqueadas*. Pero sería una observación despreciativa para una obra -etnográfica aunque con apuntes interpretativos-, de la que todos los estudiosos han destacado su honestidad. En 1972, el problema no estuvo en una censura de Cocco -que probablemente no hubo tal- sino en la hipotética posibilidad de que, para tan lejana fecha, sus informantes ya conocieran lo suficiente la cultura occidental como para, según estuvieran ante un napë u otro,

autocensurarse.

[Por mor de la claridad expositiva y por comodidad de seguimiento en el texto mítico, hemos optado por presentar nuestras observaciones según los errores aparecen en los mitos. Dada la profusión de yerros, reseñamos sólo los que nos han parecido más graves y dejamos al avisado lector la evaluación de los restantes]

### A) "La Sangre de la Luna" (SL)

1. El informante asegura que tanto los Yanomami como los napë son hijos de Peribo. NAM elimina a los napë de esa progenitura común.
2. No es lo mismo que Peribo-riwë *invite* a su hija para que vaya con él de paseo por el monte que le *ordene* que le acompañe. NAM introduce una relación familiar autoritaria que no se compadece con los modos políticos de este pueblo.
3. NAM elimina de un plumazo cómo Peribo-riwë estrangula a su hija y hace que su nieto le extraiga los ovarios. Sustituye la esencia de este episodio por una vulgar y contemporánea europea pelea doméstica entre padre e hija. Elimina la retroalimentación mito-rito presente en la faceta pragmática del mito -enseñar a envolver (*embojotar*) la cacería- con lo cual - visto desde ese lado literario que no hemos querido ver en los mitos para no confundir pero que ahora podemos reconocer que está presente y que no tenemos por qué desperdiciar-, se pierde una sorpresa que roza lo humorístico. Y por si todo ello fuera poco, se incluye otra vez el término *obligar* -o sea, se acentúa la faceta autoritaria del patriarca Yanomami- y se hace aparecer a este pueblo como perteneciente a la cultura del maíz -aunque lo cultivan y aparece en sus mitos, entre ellos tienen o tenían mucha más importancia el plátano antes y la yuca ahora-.
4. Como consecuencia de lo anterior, Peribo-riwë ya no come los ovarios asados de su hija sino que se elimina este canibalismo pasado por el fuego -episodio preñado de interpretaciones-, sustituyéndolo por una chabacana indigestión de maíz.
5. En la versión de Cocco, son niños los que tiran palitos a Peribo-riwë mientras éste asciende a los cielos. En NAM, los enanitos han crecido y se han convertido en *muchachos*. A nadie se le escapa que las relaciones sociales implícitas no pueden ser las mismas en ambos grupos etarios; dicho sea en yanomami, no es lo mismo 'mi *moroshi*' -pequeño pene, niño- que 'un *huya*' -muchacho- aunque ambos sean 'mis *ihiru*' -hijo, pero también niño-.
6. Entre los que intentan flechar a Peribo-riwë, en la versión NAM han desaparecido un tipo de escorpión (Pokoïhibëma-riwë en Cocco, Uhudima en Chagnon) y un hongo comestible -el pueblo de los *Atamari*-. No sólo se nos escamotean personajes del elenco mítico sino también vínculos ecológicos.
7. Si solamente decimos que Suhirina-riwë seguía acostado *mirando para arriba*, el lector no tiene por qué saber lo que esta aparentemente rutinaria postura significa. Y significa, nada menos, que Suhirina-riwë tiene status de guerrero -como se subraya en la versión original, más comprensiva para con el lector lego en yanomamología-.
8. Suhirina-riwë temple su arco para que los Yanomami recuerden siempre que una cuerda de arco bien tensada es requisito indispensable para acertar con la flecha. Una vez más, al omitir NAM estos preparativos perdemos la faceta pedagógica-pragmática del mito-rito.
9. Al confundir luciérnaga (cocuyo) con huerto (conuco), NAM hace que las gotas de sangre de Luna adquieran un carácter vegetal, se conviertan en semillas y germinen en el huerto. Este grave disparate se repetirá a lo largo de todo NAM; para no caer en repeticiones, sólo lo comentamos aquí y, con mayor detalle, en infra 4.2.
10. Evidentemente, no es lo mismo '*transformarse en un cerro alto*' que '*transformarse en luna sobre un cerro alto*'. Unas preposiciones mal puestas consiguen que pase a carecer de sentido que los Yanomami llamen Peribo-makī (= cerro Luna) a un cerro que está *lejos, lejísimo*.
11. Para compensarnos de esta pérdida, NAM añade por su cuenta y riesgo un adorno literaturizante. Pero, ¿hay alguna razón para que los Yanomami definan a la luz de Luna como *luz blanca y mortecina*? Aparte del tópico estilístico occidental, ninguna. Si acaso, hay más razones para pensar que la calificarían como '*luz roja y vivificante*'. Las veleidades literarias han de dejarse a un lado cuando de transcripción de mitos se trate o, caso de caer en ellas, hay que tener la suficiente imaginación como para ponerse en el lugar del narrador indígena y no caer en lo manido.

12. NAM suprime la constatación de que los Yai viven en Luna, lejos de los napë. Los *yai thë bè* son unos demonios maléficos y dejarlos fuera del mito de Luna es empobrecer este mito.

13. Asimismo, no encontramos justificación alguna para que se haya finalizado el mito antes de precisar que la luna de ahora no es el cuerpo de Peribo-riwë sino que es su *no-porebi* -es decir, una de las muchas categorías en las que los Yanomami clasifican lo que nosotros llamamos *alma*-. Olvidar este detalle es tirar por la borda una de las más llamativas herramientas de la metafísica yanomami.

14. Como ya apuntábamos en supra #6, seguimos perdiendo personajes míticos. Ahora se trata de los antiguos Yanomami que se convirtieron en zamuros (buitres) y de los antiguos *xapori* (shamanes) que se convirtieron en zamuros reales (una especie de buitres menos comunes que los anteriores) Aunque solo fuera desde el punto de vista ecológico, a nadie se le debería escapar la importancia que las aves carroñeras tienen en cualquier biotopo.

15. Finalmente, es deplorable omitir que de la sangre lunar sólo nacieron hombres. Sin esta precisión, el mito se cierra excesivamente en falso. Puede que alguna sensibilidad quede herida al leer que los hombres de entonces *tenían como mujer los huecos de los árboles y el ano de sus compañeros*; ello quizá tuviera alguna utilidad a la hora de estudiar la construcción de la sensibilidad occidental, tema que (creíamos) no tiene nada que ver con la debida transcripción de la mitología yanomami.

## B) "El nacimiento de Omawe y el origen de las aguas" (NOOA)

1. En los tiempos antiguos no vivían todavía los Yanomami sino los *no-patabi* o *bata kë thë*, sus antepasados -este término también es sinónimo de *anciano*-. Suponer, como hace NAM, que entonces *ya* vivían los actuales Yanomami es destrozar una de las piedras angulares de su pensamiento mitológico.

2. No debemos menospreciar la importancia de las genealogías (cfr. supra #1.c.) por la simple razón de que, en último extremo, la mitología no es otra cosa que la genealogía del universo indígena. Por farragosa que pueda parecer, es imprescindible en la transcripción-edición de cualquier mito.

3. No es lo mismo *manos* que *zarpas*. Si NAM sustituye la primera por la segunda, está acentuando la faceta animal de Ira-Jaguar y se está adelantando a los acontecimientos. Dicho de otra manera, desde el principio está contando el final. Aunque sólo fuera por respeto a la más elemental convención narrativa, no debería eliminar tan violentamente toda la trama argumental del mito.

4. *Mamokori-yoma* es la Mujer Curare (cfr. infra #4.1.) Llevados al extremo, podemos transigir con la omisión de la traducción de algunos de los personajes míticos pero, en este caso, la omisión atenta contra la esencia del mito. Y, además, se pierde el exotismo -esta vez, legítimo- que encierra todo lo referente a este veneno.

5. ¿Omawë tenía uno o varios hermanos? La pregunta no es ociosa porque en casi todas las demás versiones, Omawë es el gemelo pequeño de Yoawë y no se menciona a ningún otro hermano. En todo caso, NAM altera la versión de Cocco eliminando a esta hipotética parentela.

6. ¿Porqué suprimir la alusión al gusto por el pescado que tenían los antepasados? Nada en un mito es irrelevante, todo es elocuente. Del párrafo censurado podemos colegir datos etnohistóricos -que los antepasados estaban más cerca, real o simbólicamente, de los ríos que los Yanomami de hace cincuenta años- y datos dietéticos.

Con respecto a estos últimos, recordemos que, a finales de los años 1970s, se puso de moda el estudio de la ingesta de proteínas 'de alto grado' -de origen animal- entre los pueblos indígenas. Eran los años en los que, cautiva de un materialismo más o menos determinista, la antropología se preguntaba si el control de los territorios de caza era decisivo en algunas pautas sociales. A los Yanomami les tocó ver atribuida su supuesta belicosidad a la lucha por la supuestamente escasa proteína de cacería -al poco pudo demostrarse que, si algo les sobraban, eran calorías animales y territorio por utilizar-. Como subproducto de aquella polémica, este pueblo pasó a ser imaginado pseudo-popularmente como carnívoro de cacería; la pesca fué olvidada. Con su énfasis en esta última, el mito pone la dieta yanomami -repetimos, real o simbólica- en los debidos términos. Pero NAM escamotea todo este horizonte.

7. Existe una notoria diferencia entre que Omawë *pregunte* a su gemelo Yaowë o, como reza en NAM, *se ría de él*. Con esta manipulación, se insiste en la imagen del Yanomami como pueblo intratable, feroz y presa de guerras intestinas que llegan al último núcleo familiar (cfr. supra #A.2.) No estamos defendiendo ni insinuando siquiera que los Yanomami sean un pueblo arcádico y bucólico -ningún pueblo lo es-, pero esta reincidencia en

subrayar su imagen de pueblo *feroz* abunda en un estereotipo sobre el que se ha escrito lo suficiente como para ahorrarnos ahora ulterior comentario.

**8.** Los Yanomami se llaman entre ellos utilizando términos tecnonímicos; nunca usan ninguno de los nombres propios que van poseyendo a lo largo de su vida sino que se dirigen a los otros por su parentesco: 'hermano de mi padre', 'cuñado mío', etc. De ahí su extrañeza cuando advierten que los napë no utilizan este modo apelativo -extrañeza que llega al asombro cuando comprueban que muchos napë tenemos el mismo nombre propio: Luis, Juan-. Por eso, que Omawë llame a Yoawë por su nombre, es un hecho tan insólito que requiere explicación: Omawë estaba enseñando a los napë. Es decir, no a los Yanomami; es decir, se refuerza la imagen de un Omawë maestro de ambos pueblos. Todo ello se pierde en NAM.

**9.** Omitir que Omawë le pregunta a su gemelo sobre si copuló con las muchachas del agua amerita tanto ser mencionado como corroborar que la buena cópula -legítima o ilegítima- es una de las más deseadas aspiraciones de los Yanomami. Huelgan mayores apostillas sobre la supresión de este párrafo.

**10.** Que Omawë busque a las muchachas del agua para compartirlas con su hermanos es ejemplo de la generosidad de los líderes Yanomami; denota, pues, una función social y un modo político característicos de ese y de otros muchos pueblos llamados primitivos: el jefe es aquél por el que pasa la riqueza, no aquél al que va a parar la riqueza. Ser mezquino (*shi imi; mikino*, en castellano yanomamizado), es uno de los insultos más graves; por el contrario, ser generoso (*shi uhute*) es la primera condición de todo líder.

En este mito abundarán las muestras de generosidad y en el siguiente (F) esa virtud llegará a constituir la esencia de su argumento. Pero en todas estas ocasiones, NAM ha creído que se trataba de pasajes anecdóticos y los ha suprimido, eliminando con ello una noción fundamental de la mito-política yanomami.

**11.** En este párrafo, lo que NAM nos escamotea es nada menos que la oposición Naturaleza domesticada versus Naturaleza silvestre -la yuca y la ceiba-. Una prueba de la importancia que para los Yanomami -y no menos para los occidentales- reviste esta oposición es el gran espacio que merece. Un lector-editor avisado, a la vista de los detalles en los que se explaya el narrador, hubiera sospechado que se trataba de un pasaje mítico importante y no lo hubiera omitido.

**12.** Como tampoco hubiera omitido que Omawë tiene una hija 'bellísima y de feliz crecimiento' con su primera mujer.

**13.** Como ya ha ocurrido -y volverá a suceder-, NAM borra el motivo de *la vagina dentada* allá donde éste aparezca -y aparece frecuentemente-. Lástima, porque, desde Freud hasta Melanie Klein, a muchos psicoanalistas les hubiera gustado ver reflejado en lugares remotos el miedo masculino a la castración -y, quién sabe, quizá más de uno hubiera creído encontrar un argumento más para suponerlo universal-.

**14.** Si en supra #11 perdiéramos la disyuntiva domesticación-salvajismo, este párrafo vuelve a enterrarla pero con el agravante de que se la diluye en un escenario campesino -es decir, no indígena-. Da la impresión de que Rahara-riwë invita a Omawë et alii a que visiten su huerto como si de una feria se tratara. El legítimo orgullo campesino que surge de una cosecha lograda, no es un sentimiento universal y Rahara-riwë no sólo no es equiparable a un campesino sino que ni siquiera es indígena -lo fué, pero aquí es el antepasado de un monstruo acuático-. Por lo demás, son tantas las ocasiones en las que se confunde a los campesinos con los indígenas -la guerrilla boliviana del Ché Guevara es su ejemplo más sangrante-, que en este párrafo no debe extrañarnos la rústica inventiva que NAM despliega.

**15.** Cfr. supra #10. Rahara-riwë se comporta como un humano más. A nosotros puede parecernos el malo de la película pero, hasta ahora, sus acciones no han sido más truculentas ni más arbitrarias que las de cualquier otro actor mítico. Si, a partir de ahora, se convierte en un peligro para los Héroes es porque está ratificando su mezquindad. Y tal pecado ha de ser castigado en unas culturas y burlado en otras. Además de pelear por su propia supervivencia, Omawë ya tiene razones para burlarle: la suprema tacañería de quien no da de comer a sus invitados -ojo, esto no quiere decir que no haya casos en los que un grupo Yanomami acabe peleando con sus invitados; este pueblo no se rige por una hospitalidad tan sacrosanta como la que se atribuye a los beduinos-.

**16.** El asombro que Omawë muestra ante las variedades de yuca -amarga y dulce- que Rahara-riwë cultiva en su conuco, es una prueba más del enorme valor que los Yanomami acuerdan a la domesticación de las plantas. Pero en este caso hay algo más: la importancia que, dentro de su sistema agrícola, tiene la variedad intra-específica -yuca amarga y yuca dulce, pero ambas la misma especie del género *Manihot*-. Décadas de rigurosa investigación etnográfica han conseguido desterrar el tópico del Yanomami como indio

fundamentalmente cazador poniendo de manifiesto que el grueso de su ingesta proviene de sus huertos. Pero todavía ha de insistirse en que cultivan distintas variedades de una misma especie y que esta variedad intra-específica, tan alabada en estos tiempos agroindustriales y de salvaguarda de la biodiversidad-, es crucial para su seguridad alimentaria. He aquí un fragmento de mito que nos lo recuerda. Para un estudio de la *polivariación* que continúa con ejemplos yanomami los trabajos ya publicados en 1970 por C. Geertz, cfr. Hames, op. cit.

**17.** No es lo mismo *pedirle* al espíritu del Sol que seque el agua de la Tierra que *hacer himou* con Motoka-riwë. En este caso, la diferencia no estriba en el nombre del Sol sino en la actitud adoptada. *Himou* no es 'pedir' sino practicar un *duelo oratorio diurno efectuado en ocasión de intercambios comerciales o una alianza militar* (Lizot 1975b: 26). Muchas veces se ha confundido la sumisión -propia de algunos ritos religiosos muy frecuentes en nuestro entorno- con la negociación -propia de otros ritos a los que, forzando el sentido, también podríamos llamar religiosos-. Los dióscuros Omawë y Yoawë no se someten al Sol y, por tanto, no le están pidiendo nada: están *negociando* con Él. Más aún, si se nos apura, nos atreveríamos a decir que le están tratando de igual a igual, que incluso le están desafiando en un duelo oratorio. Perder este rasgo tan grueso que ofensa sería calificarlo como *matiz*, es no entender nada de las religiosidades ajenas; o, si se quiere especular con cierta plausibilidad, demostrar que se ha interiorizado excesivamente la religiosidad propia -es decir, occidental-.

**18.** Todo lo que en NOAA se refiere al nacimiento de las aguas está en plural. Es decir, que está abocado a clasificar las aguas en terrestres y en celestiales. Asimilarlo al mito del diluvio universal es una extrapolación inadmisibles y, peor aún, un ataque directo al corazón clasificatorio del mito yanomami. En su lectura más superficial, éste viene a decirnos que las inundaciones -por desbordamiento- y los diluvios -por lluvia- son tan diferentes que hasta tienen distinto origen, terrenal las primeras y celícola los segundos. Por ello, omitir estos versículos es abonar la asimilación de los mitos indígenas a la mitología mesopotámica y/o bíblica.

**19.** Omawë sigue dando muestras de la generosidad que le hace Héroe y NAM sigue ocultándolo.

**20.** Idem.

**21.** Cfr. supra #18.

**22.** El canibalismo es una de las mayores aberraciones que condena la moral yanomami. Para prevenirlo, están los mitos y, en éste, el agua que inunda la Tierra es clasificada como caníbal; de ahí que grite *jnaiki, naiki!* (= comer carne, por extensión carne humana). Pero el término *caníbal*, a pesar de su truculento atractivo o precisamente por él, no está recogido en NAM. Sea cual fuere la razón de su olvido, obviamente no es un tema anecdótico y no deberíamos negarlo.

**23.** Pérdida no sólo de una ramificación mítica del canibalismo sino también del origen de los peces.

**24.** Que del agua caníbal *se formaron los ríos y las lagunas*, NAM dixit, no es lo que dice la versión de Cocco sino una addenda atada en demasía a la lógica occidental. 'Los ríos y las lagunas' ya estaban aunque quizá no exactamente en el estado en que luego los deja la inundación. Perder este detalle por causa de una inercia literaturizante es perder la conciencia yanomami de que los ríos amazónicos cambian -hecho comprobado por la geología o la hidrología-.

Hoy, helenistas como Adrienne Mayor estudian el parentesco entre los monstruos y gigantes de la mitología griega y los abundantes fósiles que encontraban los antiguos helenos y en los que se pudieron inspirar para sus elucubraciones míticas; asimismo, por lo que respecta a los amerindios, otros autores encuentran no tan *sorprendentes* paralelos entre las mitologías de estos pueblos y los arcaicos fenómenos tectónicos (para geomitología desde el punto de vista indígena, Deloria: 179-206 y passim). Mientras tanto, aquí NAM suprime de un plumazo la faceta geomitológica de NOAA.

**25.** Lo mismo que pierde una de las más interesantes menciones que la mitología yanomami hace de un sacrificio humano -el de *la vieja* que es arrojada a las aguas, ofrenda colectiva que, en efecto, consigue que amaine la inundación-.

**26.** Cfr. supra #24 e infra #29.

**27.** Si nos conformamos con NAM, nunca sabremos que Omawë es un inventor itinerante que camina consiguiendo beneficios para su pueblo. Por lo tanto, correremos grave riesgo de, siguiendo la inercia de las banalidades recibidas, continuar suponiendo que la invención es propia de los sedentarios -dejando, para compensar el tópico, los descubrimientos en manos de los nómadas-.

**28.** NAM niega a Omawë la posibilidad de cambiar de esposa, de rejuvenecer y de, en consecuencia, aprender nuevos territorios, nuevos cultivos y nuevas formas de organización social. Por lo tanto, niega a los Yanomami la posibilidad de evolucionar -y ello precisamente cuando, por la invasión que sufren, de grado o a la fuerza están inmersos en un proceso de cambio social acelerado-.

**29.** Al igual que los ríos no surgen porque la inundación los haya creado sino porque son hijos de las espinas de los peces muertos que Omawë ha comido (cfr. supra #24 y #26), las rocas nacen de los refugios temporales o de la cacería (la danta o tapir) que consigue la gente de Omawë en su deambular. Toda la Naturaleza tiene su explicación mítica, no sólo los seres vivos sino también el reino mineral. En ningún caso se permite que un fenómeno catastrófico producto del mito -la inundación- adquiera tanta independencia como para engendrar por su cuenta. NOAA lo que nos quiere convencer es de todo lo contrario: de que los antepasados dominaron incluso el curso cambiante de las aguas.

**30.** Mientras camina, Omawë siembra la selva. Es decir, la adereza para que sus descendientes encuentren en ella un medio literalmente familiar -pues está semicultivada por uno de sus antepasados-. Así se explica que el aparente nomadeo de los Yanomami no tenga nada de errático sino que, en realidad, siga un itinerario preciso y hasta forzoso. Estos versículos nos ilustran sobre las raíces del aprovechamiento integral del medio selvático. Nos gustaría creer en la virginidad pero, de ahora en adelante, no podemos extrañarnos al encontrar palmas u otros recursos domesticados en el último rincón de la selva *virgen*.

**31.** Pérdida del origen de los coleópteros coprófagos. Para recordar la importancia ecológica de los agentes basureros, supra #A.14.

### C) "El mito del fuego" (F)

**1.** Los especialistas en comida *kosher* quizá hubieran sido felices al leer que también los antepasados de los Yanomami lavaban la carne, la frotaban contra una piedra y la extraían toda la sangre. Pero NAM les ha negado esa oportunidad. A los que ni siquiera hemos sido circuncidados, suprimiendo una mísera docena de palabras nos niega sabrosos detalles sobre cómo entiende y cuánto aprecia la cocina un pueblo amazónico.

**2.** No es lo mismo *caer enfermo* que padecer la gripe. Hay demasiadas páginas escritas sobre las enfermedades europeas como agentes conquistadores pero, a la hora de contrastar ese inmenso argumento con los relatos míticos, NAM decide prescindir de él. De paso, perdemos la conciencia yanomami de la extrema peligrosidad de la gripe.

**3.** Si antes abundábamos sobre la generosidad como piedra angular del sistema político yanomami, ahora nos encontramos ante un caso extremo de mezquindad: negar el fuego incluso a los enfermos. No puede sorprendernos que Iwa-Caimán sea tan despreciable como para lograr que el pueblo entero conspire para robarle y, más aún, para escarnecerle. Pero sí, en aras a una malentendida concisión, NAM nos suprime este episodio, nunca podremos darnos cuenta ni de la magnitud de la culpa de Iwa-riwë ni de la confianza que los Yanomami pueden tener en una acción colectiva.

**4.** Una vez más, la censura cae -a estas alturas podemos añadir que sistemáticamente- sobre todo párrafo en el que los Yanomami se muestren generosos.

**5.** Pérdida del origen de la leña y también de esas posibilidades ocultas en todo árbol que están en la raíz de la curiosidad ecológica yanomami. Para intentar comprender a un pueblo que necesita la leña y que, por otro lado, investiga el medio con asiduidad y perseverancia -aunque pierda buena parte de las innovaciones cuando son quemadas junto con el cadáver de su inventor o precisamente por esta misma razón-, no son pérdidas insignificantes.

**6.** Yorekitiramĩ pone más fuego en la planta del cacao que en los demás árboles; por eso, los recados pirógenos se hacen -o hacían- con palitos y madera de esa misma planta. Omitiendo este detalle, nos olvidamos de una herramienta fundamental en la tecnología material yanomami y, consecuentemente, perdemos el valor pragmático del mito.

**7.** Gracias a las reivindicaciones indígenas e indigenistas, el término *tribu* ha pasado felizmente al olvido. Es de justicia que así suceda cuando los *pueblos indígenas* han conseguido que se les comience a entender como sujetos de derechos colectivos. Volver a la antigua denominación -más o menos peyorativa pero, en todo caso, discriminadora- es negarles a los niños occidentales y/o a los desprevenidos adultos la capacidad suficiente como para dejar de ser colonialistas.

Para finalizar, olvidándonos del detalle de que no es un mito sobre el fuego sino sobre el origen del fuego, es de agradecer que NAM haya respetado en esta ocasión la versión *original* en mayor medida que en los dos casos precedentes. Con todo, y a pesar de que suponen una buena guía para la edición, negligiéndolas, NAM demuestra un cierto menosprecio para con las ocho notas a pie de página que aclaran y enriquecen la versión de Cocco.

#### 4. SOBRE LA EDICIÓN

Las anteriores 53 apostillas se refieren a las tergiversaciones que hemos encontrado de las versiones de Cocco. Además, tenemos que manifestar nuestras discrepancias sobre la edición propiamente dicha de NAM:

##### 4.1. Sobre los nombres propios

Encontramos que en NAM no hay un criterio sostenido sobre la utilización de los nombres propios que aparecen en Cocco. En cuatro casos, estos nombres gozan de traducción; a saber,

Ira (NOOA) jaguar-tigre  
 Motokariwe (NOOA) espíritu del Sol  
 Raharariwe (NOOA) serpiente-arcoiris  
 Suhirinariwe (SL) espíritu del alacrán

A tres de ellos se les ha añadido el sufijo *riwe* para significar la humanización del animal (alacrán), del astro (Sol) o del ente mítico ('serpiente-arcoiris'). Pero, por la misma razón, también podría habersele añadido a Ira -dejándole en *Irariwe*-. Esta última inconsistencia puede detectarse por deducción y es, por tanto, una falta de menor cuantía. Lo que ningún lector no familiarizado con la etnografía yanomami puede deducir es que *Rahara*, la 'serpiente-arcoiris' no es ninguna culebra presente en el mundo real, venenosa o inocua, grande o pequeña, sino que es una serpiente acuática... pero mítica.

Hemos visto como los seres mitológicos citados responden casi todos ellos a fenómenos tangibles (jaguar, Sol, alacrán). No explicitar que la 'serpiente-arcoiris' es un caso excepcional, induce a error y, peor aún, empobrece la mitología yanomami.

Item más, la grafía utilizada (*arcoiris*), además de constituir una falta de ortografía pues une indebidamente dos palabras, también crea confusión pues el lector no yanomamólogo pero sí habituado a los nombres propios amazónicos bien puede creer que se trata de una especie local de ofidio. No sería extraño que *arcoiris*, así escrito, le recordara a otros nombres amazónicos de parecida fonética; por ejemplo, *Auaris* -un río en territorio yanomami brasileño- o *waimiri/atroari* -pueblos indígenas cercanos geográficamente a los Yanomami-.

Pero, por lo demás, no traducir la decena de nombres propios que aparece en NAM y que se enumera a continuación, hace perder todo sentido a la mitología yanomami pues no se trata de nombres de personas sino de nombres de animales o plantas que son humanizados en el plano mitológico. Por otra parte, es de señalar que los Yanomami tienen una relación peculiar con los nombres de las personas: tanto pueden hacer desaparecer a un vivo como aparecer a un difunto; es decir, que la onomástica yanomami no es cuestión baladí (cfr. Lizot 1973, op. cit.) como para traducirla a medias. Veamos la nómina no traducida:

Amoawe (SL) *Amoamou*= cantar; es decir, el cantante  
 Iwariwe (F) *Iwa*= baba, babilla, caimán (*Alligatoridae*, generalmente *Palaeosuchus* spp.)  
 Mamokoriyoma (NOOA) *Mamokori*= curare y también la liana (*Strychnos*) de la que se extrae el curare  
 Periboriwe (SL) *Peribo* o *Peripo*= la Luna (masculino en yanomami)  
 Preyoma (F) *Pre* o *Prei* o *Preipreimi*= sapo (sin identificar)  
 Purimayoma (SL) *Purima* o *Burima*= cocuyo, luciérnaga  
 Yorekitirami (F) *Yorekitirami*= pájaro bobo, *Monasa atra*; también citado ornitológicamente como *Pico de lacre* o *Black Nunbird* (Phelps y Meyer de Schaunsee: 187), etnográficamente como *yorokotorami* (Finkers: 250) y, mitológicamente, como *Yorekitirawë* (Lizot 1975b: 102 y Finkers: 172-173).

Quedan como nombres intraducibles o de dudosa traducción: Kamanaeyoma (NOOA), Omawe (NOOA) y Yoawe (NOOA).

Dejados así, sin la traducción que nos remite a un ser vivo y concreto, un ser que incluso goza de los nombres y apellidos científicos propios de su género y de su especie, es disfrazar burdamente de literario lo que es

mitológico. En definitiva, es volver prosaico a lo mítico siendo lo mítico -en la cultura yanomami y en cualesquiera otra- precisamente lo que está más alejado de la prosa vulgar.

## 4.2. Sobre errores etnográficos

En NAM, no abundan los detalles etnográficos. Si acaso, se explican en nota a pie de página o en el mismo texto principal los significados de los vocablos *xapono* (casa comunal), *yano* (que, en contra de lo que se da a entender no es sinónimo de la anterior porque el *shapono* es una estructura permanente mientras que el *yano* es un albergue efímero), *cocuyo* (caso especial que comentaremos a continuación), *hapoka* (olla), *enyoparse* (ingerir yopo, cfr. infra), *hékura* (espíritus, cfr. supra, SL), *xirimo* ('lanza o macana', cfr. infra), *nape* (forastero, enemigo), *chinchorro* (término criollo que es tan sinónimo de hamaca como cama lo pueda ser de litera) y *parimi* (que, efectivamente, significa *eterno* pero que da la casualidad de que no es palabra de origen yanomami sino uno de los escasos préstamos de origen tupí).

Tenemos, pues, un glosario de diez términos que han requerido de alguna explicación etnográfica. Seis de ellos (60%) están mal interpretados. Dejando aparte los casos ya aclarados de *yano*, *chinchorro* y *parimi*, observemos el resto.

a) El más escandaloso de los errores es confundir *cocuyo* (= *luciérnaga*, en criollo) con *conuco* (= *huerto*, en criollo; *hikari*, en yanomami). Hasta cuatro veces se repite en SL y en NOAA esta confusión, luego no es una errata. Evidentemente, este llamémosle 'despiste' acarrea no sólo una grave manipulación del mito sino que, peor aún, es síntoma de los prejuicios eurocéntricos de la copista. Ésta hace decir al mito que cada gota de sangre que caía de Luna una vez flechado por Escorpión "*se transformaba en un nuevo yanomami, porque caían sobre el mismo cocuyo en que se había convertido Purimayoma, y ésta las hacía germinar*".

Desde el punto de vista europeo nada más lógico: la sangre de Luna es semilla de indios y ya se sabe que las semillas germinan en los huertos. Lo malo es que entonces necesitaríamos pasar de lo zoológico (la sangre) a lo botánico (la semilla vegetal) y hasta, si nos apuran, de lo caliente a lo frío, un paso contradictorio cuando se trata del nacimiento humano; además, se necesitaría otro mito para explicar este nuevo episodio -el hipotético mito de la semilla sangrienta germinando en gente-. Aunque contradictorio, podría haber sido así porque la mito-lógica, aunque los tenga, lleva sus límites muy lejos. Pero la etnografía manda y, según ella, la mitología yanomami no hace descender a este pueblo de una simiente *hematofítica* -valga la imposibilidad-.

Por lo demás, han sido abundantemente transcritos y publicados los mitos sobre el origen de muchas de las plantas que cultivan los Yanomami. Si NAM los hubiera consultado, hubiera visto que una razón rige el origen de la gente y otra el de los productos que domestica esa gente. Incluso, si quería saber el origen del conuco/huerto, podría haber reducido el huerto a su producto principal -el plátano- y hubiera descubierto que en el mito sobre *el origen de los platanales* (Lizot 1975a: 17; otro autor, confundiendo la parte con el todo, lo hace referirse al huerto en general, cfr. Finkers: 27-28) no interviene Purimayoma, la Cocuyo/Luciérnaga, un ente muy distinto a esa hipotética Mujer Huerta que sólo existe en la confusa fantasía de la copista.

b) *Enyoparse* (NOOA) es el término genérico criollo para 'drogarse'. El vocablo yanomami es *ebenamou* (= toma colectiva de ebena y también grito característico de la grulla). *Ebena* (o *epena*) es el término genérico que designa a los varios alucinógenos que usan los Yanomami, sustancias autóctonas y cuasi exclusivas que no coinciden con las que los criollos llaman *yopo*. Si, por desgracia, elegimos perder la diversidad cultural de productos, formas y sentidos del éxtasis, es menos dañino utilizar un vocablo lo más amplio posible -'embriagarse', por ejemplo-.

c) El *xirimo* que Omawë clava en el suelo, en el nacimiento del río Xucuminakeu (NOOA) no es ni remotamente una herramienta "*larga y dura, igual que los tubos de yopo*". El *shirimo* -conocido en algunas comarcas yanomami como *himo kesi-*, es una maza más elaborada que la escasamente trabajada que se conoce como *nabrushi* -arma ésta casi desechable-. Por lo demás, el *shirimo* no podría ser nunca una "*lanza o macana*" por la simple razón de que estos vocablos no son sinónimos; sin embargo, sí lo son 'maza' y 'macana'.

La maza, basto, clava o macana *shirimo* está hecha de madera de las palmas *manaka* (*Socratea eschorrhiza*, *macanilla* en criollo; no confundir con la más conocida *manaca*, nombre criollo de algunas *Euterpe* spp.) y/o *rasha* (*Giulielma* spp., *pijigao* en criollo). Su uso es -mejor dicho, era- propio de una zona muy restringida dentro del territorio yanomami por lo que no tiene valor como exponente general de la tecnología bélica de estos indígenas; sin embargo, desde el punto de vista mitológico, nos indica claramente de dónde viene esta versión de NOAA, el mito en cuestión (más detalles del *shirimo* en Cocco: 369-370).

Por su parte, el 'tubo de yopo' o caña que se utiliza para insuflar los polvos alucinógenos, es llamado *mokohiro* y se confecciona a partir de unas gramíneas del mismo nombre a las que se adhiere la semilla del árbol *kareshi* (*Maximiliana regia*, *cucurito* en criollo) (más detalles sobre el mokohiro en Cocco: 312-313 y en Fuentes: 69 y 93).

Morfológica, botánica y tecnológicamente hablando, no encontramos igualdad alguna ni siquiera ningún parecido entre un trozo de madera dura -macizo, voluminoso, pesado y escasamente manufacturado- y un artefacto de caña -frágil, hueco, liviano y muy elaborado-. En cuanto a sus respectivas funciones, la diferencia es no menos notoria: de guerra y duelo el nabrushu y ritual el mokohiro.

**d)** Item más, no debe escribirse 'río *Xucumunakeu*' -con grafía parecida figura en Cocco, pero estamos hablando de una obra publicada en los albores de la yanomamología-. Más conocido como *Siapa*, este afluente del río o Brazo Casiquiare figura en la abundantísima literatura yanomamóloga como *Shukumina kë u* (= río de los periquitos). Por lo tanto, salvo que se quiera satisfacer un confuso prurito de originalidad mal entendida, no hay razón alguna para variar la grafía de este topónimo, máxime cuando la letra española 'x' no corresponde a la pronunciación yanomami. Estamos de acuerdo en que 'sh' procede claramente del inglés y no existe en español pero su uso se ha popularizado lo suficiente como para que no cause extrañeza (grafías como *shamán* son ya habituales en textos españoles) y, sobre todo, se aproxima mucho más al sonido yanomami.

Iguals argumentos podrían aducirse en los casos de otras palabras escritas en este folleto con x (*xapono*, *xirimo*).

## NB. Sobre las ilustraciones

Buena parte de las ilustraciones del folleto en cuestión se han inspirado en fotos publicadas en la revista National Geographic de agosto de 1976. Por ejemplo: la que sigue a la *Introducción* -dibujo que representa a dos Yanomami de pie y a varios acucillados-, es copia de la foto que, en la página 223, cierra el reportaje *Yanomamo, the True People*, escrito y fotografiado por N. Chagnon. En el pie de dicha foto no se le identifica pero sabemos -por haberle conocido personalmente- que el Yanomami más a la izquierda del lector es el llamado Irawë -sí, como el jaguar mítico- mientras que el Yanomami que le acompaña igualmente de pie es el muy conocido Kaobawë. ¿No hubiera sido preferible reconocer el origen de los dibujos gesto de elemental cortesía que en nada les hace desmerecer sino más bien al contrario? ¿es que un fotógrafo es menos autor que un escritor, así sea éste etnógrafo y/o antropólogo? Creemos percibir que un arcaico menosprecio por las artes audiovisuales permea este no reconocimiento aunque, tratándose de un librito que no reconoce precedente alguno, quizá la ausencia de citas fotográficas sea debida a una decisión general.

## 5. REMATE

Aceptamos de antemano que se nos reproche la (quizá) excesiva pormenorización de estas notas pero nos permitimos recordar que prolijidad no es bizantinismo. Los detalles que hemos abordado podrán parecer enjundiosos a unos y nimios a otros pero creemos haber demostrado que siempre reflejan prejuicios, intenciones o ignorancias de cierta entidad.

Es notorio que NAM ha eliminado de las transcripciones de un salesiano todas las alusiones que podían herir eso que llaman buen gusto o aquellas que, al parecer, no son aptas para niños -aunque en otras lecturas *para todos los públicos* como la Biblia, abundan narraciones del tipo 'rajar el vientre de las preñadas' o 'asar a los hijos'. Para muchos, ello puede parecer enjundioso. Sin embargo, a algunos de estos mismos lectores pueden parecerles nimias las objeciones hechas a la tergiversación de los dióscuros Yanomami. Recordemos: en varias versiones, Omawë y Yoawë son hermanos gemelos (*shitho*). No hay jerarquías entre ellos. En NAM, se abunda en destruir la igualdad de estos demiurgos de tal manera que uno de ellos, Yoawë, pasa a ser el hermano mayor y la encarnación del Mal mientras que el benjamín, Omawë, representa al Bien -dicho en otras palabras, exactamente como si fueran Caín y Abel-.

Por nuestra parte, entendemos que es más elocuente y más peligrosa esta segunda manipulación que la primera. Porque el problema sigue siendo el ya expresado en el aforismo *The Pen is Mightier than the Sword, but not the Mouth* (Schultz, cit. en Edwards y Sienkewicz: 1) La boca puede inventar truculencias mayores como comer los ovarios de la hija o menores como fornicar con los árboles pero enmudecerá ante la espada de la corrección política; si la pluma no restituye la versión original, los mitos no sólo perderán su supuesta truculencia -peccata minuta- sino que desvirtuarán la esencia igualitaria de la organización política -yanomami

u otra-, lo cual sí nos parece extremadamente peligroso.

En NAM se falta al respeto tanto a las ciencias sociales como al pueblo Yanomami. Lamentablemente no escasean los antecedentes de este proceder, empezando por los hermanos Grimm -que destruyeron los cuentos europeos- y terminando en Walt Disney -que remató la faena-. Podría haberse quedado en Grimm, pero NAM ha ido más allá y, signo de modernidad, ha conseguido elaborar una versión disneyana de la mitología yanomami.

Si por joyas o metales preciosos entendemos aquellos que son más escasos en la Tierra, las sociedades indígenas, por ser no menos escasas y, además, estar al borde la extinción, deberían ser consideradas como las joyas de las sociedades. Esto implica que las técnicas con las que ha de estudiárseles o, por lo menos, las narraciones de sus hechos, han de ser tan minuciosas y delicadas como la de los orfebres. Sin embargo, ejemplos como NAM nos demuestran que, por el contrario, son frecuentes los casos en los que se trata a una cultura indígena con la tosquedad propia de la industria pesada. En lugar de manejar los materiales indígenas guiándonos por el tacto más delicado, se les trata con guantes de plomo. Los resultados de tal irreverencia están a la vista. O como reza el proverbio, gato con guantes no caza.

## NOTAS

(1) Desde finales del siglo XIX, hay antropólogos que incluyen variantes de un mismo mito. Por ejemplo: Franz Boas nos cuenta la historia de Asdiwal en cuatro versiones (1895, 1902, 1912 y 1916). Este mito se hizo todavía más conocido cuando, en 1958, Lévi-Strauss ensayó en él por primera vez su método de análisis estructuralista.

(2) Otra cuestión es que los niños occidentales reciban su ración de violencia -sexual u otra- por vías formales o informales, en la antigua mitología occidental -léase, la Biblia y los mitos grecorromanos- y/o en la moderna -la Historia Patria-.

(3) No hemos podido consultar la bibliografía alemana y es posible que en ella se encuentren algunas otras versiones de estos mitos puesto que, en los años 1950s (en especial, gracias a la *Frobenius-Expedition 1954-55*), recorrieron el territorio yanomami los antropólogos alemanes Hans Becher (publicaciones desde 1956) y Otto Zerries (publicaciones desde 1954). Por el contrario, nos consta que en la voluminosa obra de T. Koch-Grünberg -el primer antropólogo moderno que, en el año 1911, vió a los Yanomami-, no se recoge ni estos ni ningún otro mito Yanomami.

Por otra parte, durante la última quincena de años (1986-2000), se han seguido recogiendo y publicando más versiones pero, o bien no las conocemos -la literatura yanomamológica es un corpus insondable- o bien no añaden nada espectacularmente nuevo a lo ya conocido. En el mundo anglosajón, las versiones no sólo más conocidas sino casi únicas son las de Chagnon mientras que, en el mundo latino, las más populares son las de Cocco, base de incontables citas más o menos textuales y completas.

(4) En 1983, el misionero salesiano J.J. Bladé también lo publica en una revista de circulación local. Según asegura, es la versión de *"Naperawe, chamán de los Nasikipiweiteri"*. Pero, en realidad, no se trata de ninguna nueva variante sino que simplemente resume la versión publicada once años antes por Cocco. Para comprobar este aserto, basta con transcribir la supuesta nueva versión y compararla con la muy conocida de Cocco. La sangre lunar según Bladé: *"Un día invitó a su hija y a su nieto y se fueron al monte, lejos del shapono. Allí agarró a su hija y la estranguló, les sacó los ovarios, los embojotó y regresó al shapono. La hija no había muerto, y así, después de que su padre se fue volvió en sí y se transformó en cocuyo. En el shapono, Periporiwe asó el bojote y se sentó a comer los ovarios de su hija. Cuando los hubo comido se sintió muy raro. Comenzó a sentir calor y se paseaba de un lado para otro dándose aire con un abanico de palma. Gritaba por el ardor que sentía. Se fue hacia el centro del Shapono, y comenzó a subir por los aires. La gente se reía de él. Periporiwe seguía subiendo y los muchachos le tiraban palos igual como hacen con las matas que tienen fruta"* (Bladé: 37).

Lo mismo podría decirse de los mitos, separados por este autor, del Nacimiento de Omawë y del Origen de las Aguas (ibid: 38-39). En este trabajo no incluye el mito del Origen del Fuego.

Asimismo, la mención a Bladé es necesaria porque muy probablemente en él se encuentra el origen de la denominación con la que NAM define a los mitos yanomami: *Mito-Palabra*; el contexto Bladé-NAM hace plausible esta especulación. Por supuesto que el vínculo existe desde el momento en que, en griego, *mythos*= *palabra* y así ha sido subrayado por numerosos autores pero limitar el mito a la palabra -mítica u otra- es reducirle a una yuxtaposición de palabras, es renunciar al mitema como instrumento de análisis; es, en

definitiva, perder herramientas de trabajo. Bladé subraya que "*el pueblo Yanomami está vivo por la palabra*", especificando la importancia que entre ellos tiene "*la celebración de la palabra*" -lo cual, dicho en el contexto de una cultura ágrafa, a nuestro juicio es una reminiscencia fraseológica de la liturgia cristiana o una trivialidad-. Por lo demás, insiste demasiado en clasificar como 'buenos' y 'malos' a los distintos personajes míticos, un maniqueísmo que degrada la mitología, sea yanomami sea de cualquier otro pueblo (cfr. *ibid*: op. cit.)

(5) Wilbert y de Barandiarán-Walalam los reconocen entre los Sanemá, un subgrupo Yanomami sito al norte del Alto Orinoco que ha tenido tradicionalmente contacto regular con los Yekuana y otros pueblos de esa área. Las diferencias lingüísticas entre los Sanemá y los grupos Yanomami en los que trabajaron los restantes autores dificultan poco la comunicación y, en cuanto a los aspectos míticos, es evidente que son también diferencias menores.

Hemos de notar que estas cinco (SL), seis (F) o siete (NOOA) versiones son firmadas por tres antropólogos (Wilbert, Chagnon y Lizot), tres misioneros (el Padre salesiano Cocco, el -entonces- Padre jesuita de Barandiarán y el Hermano salesiano Finkers) y un indígena Sanemá, Walalam.

(6) Varones que "*because they have their origins in blood, they are fierce and are continuously making war on each other*" (cursivas suyas). Chagnon añade que, allá donde la sangre cae más espesa, las guerras son tan intensas que los Yanomami se exterminan mutuamente; y que donde la sangre tiene la oportunidad de aclararse, son menos feroces y no se extinguen a pesar de luchar continuamente. El énfasis que pone este autor en esta su particular exégesis del mito hace sospechar que lo hiperboliza y extrapola para justificar el leit motiv de su obra: que los Yanomami son *el pueblo feroz*. Que NAM comparta este maniqueísmo hasta el extremo de subrayarlo en su *Estudio antropológico* fué, a pesar de estar reflejado sólo en esta nota, uno de los primeros motivos de alarma que nos llevaron a redactar el presente trabajo.

Por otra parte, Chagnon incluye unas curiosas apostillas que no son mencionadas por el resto de los autores: que este mito parece ser la partida de nacimiento (*the "charter"*) de la sociedad Yanomami y que es el único que le repiten continuamente sin necesidad de solicitárselo.

Finalmente, debemos subrayar que Chagnon es el único de todos los autores citados que ofrece estos tres mitos en versiones procesadas, no en transcripciones más o menos literales. Huelga añadir que resumirlas así, las empobrece.

## BIBLIOGRAFÍA

BARANDIARÁN, Daniel de y WALALAM, Aushi. 1974 (con fotos de BRÄNDLI, Barbara). *Los Hijos de la Luna. Monografía Antropológica sobre los Indios Sanemá-Yanoama*; Eds. del Congreso de la República, Caracas, 246 págs. de texto más 135 de fotografías.

BLADÉ, Juan José. 1983. "Religión yanomami. Reflexiones", en *La Iglesia en Amazonas*, nº 14-15, págs. 29-50, Puerto Ayacucho, Venezuela.

CHAGNON, Napoleon. 1977 (1968). *Yanomamö. The Fierce People*; Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 174 págs.

COCCO, Luis. 1972. *Iyewëi-teri. Quince años entre los yanomamos*; ETP Don Bosco, Caracas, 498 págs.

DELORIA Jr., Vine. 1995. *Red Earth, White Lies. Native Americans and the Myth of Scientific Fact*; Scribner, Nueva York, 286 págs.

EDWARDS, Viv y SIENKEWICZ, Thomas J. *Oral Cultures. Past and Present: Rappin' and Homer*; Blackwell, Oxford-Cambridge, Mass., 244 págs.

FINKERS, Juan. 1986. *Los Yanomami y su sistema alimenticio*. Vicariato de Puerto Ayacucho, Caracas, 262 págs.

FUENTES, Emilio. 1980. "Los Yanomami y las plantas silvestres", en *Antropologica*, nº 54, págs. 3-138, Caracas.

HAMES, Raymond. "Monoculture, Polyculture and Poyvariety in Tropical Swidden Cultivation", en *Human Ecology*, vol. 11, nº 1, págs. 13-34.

HOCART, Arthur M. 1975 (1916-1948, 1ª ed., 1952). *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*; Siglo

XXI, Madrid, 356 págs.

LIZOT, Jacques. 1973. "Onomastique yanomami", en *L'Homme*, vol. XIII, cahier 3, págs. 60-71.

- 1975a. *El hombre de la pantorrilla preñada*; Fundación La Salle, Caracas, 128 págs.

- 1975b. *Diccionario Yanomami-Español* ; UCV, Caracas, 104 págs.

MAUSS, Marcel. 1974 (1967). *Introducción a la etnografía*; Istmo, Madrid, 388 págs.

NOGUEROL ÁLVAREZ, María y MANZANARES, Alfonso. 2000. *Yanomami*; Eds. Cultura Hispánica-AECI, Madrid, s.p.

PHELPS Jr., William H. y MEYER DE SCHAUNSEE, Rodolphe. 1979 (1978). *Una guía de las aves de Venezuela* ; s. ed., Caracas, 484 págs.

WILBERT, Johannes. 1963. *Indios de la Región Orinoco-Ventuari*; Fundación La Salle-Editorial Sucre, Caracas, 265 págs.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 -4282)  
número 2, 2002

# LA MÁSCARA EN EL CHAT. NICK Y AVATAR EN EL MUNDO VIRTUAL

[Marta Diago Marco](#)

La familiaridad con la que hoy en día hablamos –o empezamos a hablar- de chats, foros virtuales, mensajería instantánea, etc, implica un cambio profundo a la hora de plantear relaciones personales. Lo que, hasta el momento, era pensado como un modo de comunicación frío, sin textura, en comparación con las relaciones "cara a cara" se ha convertido en una nueva forma de comunicación rica en matices y la antropología debe interesarse por ella. Interesarse tanto para alabar su relativa libertad, su multiplicidad de espacios o la movilidad que estos generan, como para tomar una postura más crítica ante tanto derroche de matices positivos. (En este aspecto es interesante la lectura de Anta; Palacios, 2001, donde se toma una postura desconfiada de las bonanzas que reserva la red).

La finalidad de éste artículo es, en primer lugar, la implicación en un tipo de investigación que estudia de que forma las nuevas tecnologías comprometen un cambio en la sociedad. En segundo lugar, acercar el mundo complejo, más de lo que a simple vista parece, de los *chats*(1) a la realidad cotidiana, estudiando todas las implicaciones que pueda llegar a tener en la sociedad. Esta claro que no todo el mundo "chatea" y que no todos lo utilizan para el mismo propósito. Pero sin duda son interesantes las formas que usa, su soporte, el lenguaje –escrito, pero lleno de expresividad gracias a elementos como los emoticonos, admiraciones, mayúsculas...- Sobre este tema ver Yus (2001). En tercer lugar y concretamente, este pequeño ensayo se plantea qué hay detrás de los llamados nicks (nombres) y como funcionan, enmascarando la autentica personalidad del individuo, en todos los sentidos.

Para la realización de este pequeño artículo, un primer paso –en el que se observará que se ha utilizado muy poca bibliografía- me he involucrado, puesto que soy parte activa de varios canales, operadora de tres, admin de dos y founder (fundadora) de uno de ellos. Eso crea cierto peligro de subjetividad que he intentado evitar manteniendome en todo lo posible al margen de la investigación. Es indudable que si el antropólogo ya se implica en el objeto de estudio en una etnografía clásica, en este caso, donde las charlas tenían lugar durante horas y los temas tratados han sido varios, la implicación es ciertamente mayor.

He contado con la ayuda de informantes(2) que han contribuído, no solo a entender partes de la mecánica de los chat (lo puramente informático, como lograr mayor rendimiento de un script, como solucionar problemas, registrar...), sino que me han introducido poco a poco en este mundo sorprendente. La mayoría de las conversaciones se mantuvieron de madrugada(3). Esto significa que el contexto y los individuos implicados tienen un tipo de intereses diferentes a otras franjas horarias, por lo que las conversaciones no suelen ser las mismas(4).

## EL NICK COMO MÁSCARA

*"Tu ya tienes un yo virtual: Ripley2". The\_1*

El nick es el nombre utilizado en el chat para identificarse. Es un sobrenombre, un pseudónimo

(nickname). Puede definirse como un apodo, un mote. Pero a diferencia del mote en sí, que puede referirse a una particularidad de la persona o de la familia, algo que, digamos, se arrastra generación tras generación, el nick implica otra personalidad. Y solo se refiere a un individuo. Una personalidad constituida por uno mismo, de forma que, en principio, no se vincula con la real. Es algo inventado, creado, mejorado. Su utilización sirve, en una lectura fácil, para sustituir la identificación visual o auditiva del individuo, frente a otros sujetos. Si en una conversación donde la persona se vé re-conocemos a nuestro inter-locutor por su aspecto o por su voz (conversaciones telefónicas, por ejemplo), y así lo identificamos, en lo virtual el reconocimiento se realiza a través del nick. Siempre visible en la pantalla, permite además ser controlado por los demás.

Sin embargo, el nick es bastante más que la pura denominación de un individuo dentro de un canal. Es el nombre dado al yo virtual que se desarrolla de forma independiente del yo real, frente a otros nicks. En la mayoría de conversaciones en el chat, se es reticente a dar a conocer el autentico nombre del sujeto, manteniéndose una actitud esquiva que conduce a hacerse reconocer únicamente por el nick. Sólo cuando la relación existente entre uno o varios interlocutores es de confianza –y sobre todo a través de los denominados "privados"–, se puede considerar la opción de dar a conocer el verdadero nombre y con él, apartar la máscara que constituye el nick. Así, una vez se conoce el nick y el nombre real, la relación dentro del chat también cambia. Es posible que en conversaciones privadas o a la hora de explicar cualquier cosa que entendamos como privada, ya no utilicemos el nick, sino el nombre del individuo salvando esa distancia. También es posible que nunca se llegue a conocer el nombre real de la persona con la que hablamos. Esto es debido, ante todo a que el espacio donde se desarrollan las conversaciones, es muy diferente. Es un mundo virtual, donde cualquiera puede ser cualquier persona o cosa, tener cualquier sexo o cualquier aspecto. Mi informante lo resume de forma sencilla, cuando comenta, "*¿Porqué no entras como Marta? Porque quieres ser diferente*".

La misma creación de un nick ya supone la obtención y posesión de esa otra personalidad. Se trata de deconstruir un personaje y construirlo de manera que, ya sea parecido o diferente al individuo, sea realmente otra persona. Tiene, por así decirlo, algo de esquizoide. Esa es una elección puramente personal en la que interviene únicamente el individuo. La elección del nick viene dada por múltiples factores. En principio se elige el nick en función de los gustos particulares, de forma que puede llegar a ser muy elaborado (creandose el personaje, una historia, una forma de comportarse con el resto de nicks) o bien simplemente el nombre de la persona (en este caso, esa personalidad no tiende a la doblez de un personaje, es solo una forma de mostrarse al resto). En principio utilizar un nick forma parte de una puesta en escena, y poniendo un ejemplo, el hecho de utilizar el nombre del usuario y seguidamente un número (jose32), que generalmente representa la edad, casi siempre presupone varias cosas: a) que hace poco que utiliza el chat y por lo tanto desconoce ese ámbito creativo que tiene; b) no ha desarrollado una personalidad concreta dentro de el y c) puede no tener ningún interés en desarrollarla, simplemente entra y habla.

*"Hay gente que si no ha jugado nunca con el ordenador, no busca un nombre de guerra"*

### **The\_1**

Esto supone a su vez, una cuarta cuestión: que no acaba de creer en su personaje y en consecuencia, que no juega de la misma manera que el resto. No es que no se implique en la conversación o no se encuentre cómodo; incluso es posible que sea asiduo en el canal o canales, sino que no re-define su nick en función de lo que "quiere ser". Normalmente el nick se re-define constantemente. Así, el nick supone una implicación más o menos intensa dentro de las relaciones con el mundo virtual, que tiene mucho que ver con el modo de utilizar el ordenador y con la familiaridad a la hora de sacarle partido, esto es, no verlo únicamente como una máquina de escribir, sino como un instrumento de trabajo, información y ocio. Un elevado número de individuos que chatean, suelen ser diestros en juegos de PC, juegos de rol o tienen otros elementos como PlayStation o Dreamcast que le permiten ser diferentes personajes, según el juego que utilizan, y por lo tanto suelen tener muy clara su desfrAGMENTACIÓN como individuo y su recreación en el juego. Sobre este aspecto es muy interesante y llena de humor la lectura de Lisón Arcal (2001). Lo cierto es que en principio y generalizando, la mayoría de los nicks más sencillos se muestran poco experimentados en este tipo de juegos, de ordenador aunque esto no quiere decir que no jueguen en algún momento o que no utilicen internet para otros usos, como navegar con el fin de buscar datos que necesiten.

Al contrario, suelen chatear poco porque están ocupados en otros fines.

Así pues, la elaboración del sobrenombre, supone invertir cierto esfuerzo de búsqueda y refundir en una sola varias personalidades. Existen canales temáticos como #Manetheren, basado en la obra de Robert Jordan "La rueda del tiempo"(5), donde los nicks se apropian de la personalidad de los personajes literarios, de manera que, aproximadamente un 80% del tiempo pasado en el canal y la conversación gira alrededor de ese mundo, de la creación de personajes y su concreción, dentro de la historia que cuenta,

<Myrddraal>: "soy vak".

<Ripley2>: "huy".

<Myrddraal>: "cierra el otro que me he caído".

<Ripley2>: "q nombre mas guapo".

<Myrddraal>: "jejeje".

<Ripley2> "que es?".

<Myrddraal>: "lo sabras a su tiempo".

<Ripley2>: "hummmmm".

<Ripley2>: "hummmmm".

<Myrddraal>: " :)".

<Myrddraal>: "imaginaras que nada bueno por supuesto".

<Ripley2>: "es malo?"

<Ripley2>: "si?".

<Ripley2>: "me gusta".

<Myrddraal>: " :)".

<Ripley2>: " me gustan los malos".

<Myrddraal>: "son los unicos que se divierten :)".

<Ripley2>: "si".

<Ripley2>: " los unicos interesantes".

<Ripley2>: " los buenos son muy tragicos".

<Myrddraal>: "si,".

<Ripley2>:" torturados siempre".

<Ripley2>: "los malos no tienen moral".

<Myrddraal>: "no necesitan fingir una".

<Ripley2>: "no".

**Myrddraal/Ripley2.  
#Manetheren.**

En este caso, el personaje elegido no es el que utiliza siempre. Pero al recurrir a el, la dramatización del mismo difiere sustancialmente del habitual. Supone, pues, crear máscaras que ocultan la personalidad a priori, aunque finalmente resulte que la máscara no es más que una forma de autodefinirse, pero que en realidad no oculta nada. Para el interlocutor supone, en primer lugar conocer su historia dentro de la saga y posteriormente re-interpretarla en función de la conversación que se está manteniendo. Esto implica un proceso de captura de significados que tienen que ser conocidos por el resto o, en todo caso, que haya un interés para hacerlo, puesto que si no, la relación deja de tener sentido. Funciona de la misma manera que el cuento. Para que tenga el efecto socializador, el público necesita conocer los significados, los elementos y la conexión entre ellos. Y de la misma manera se trata de un elemento de inversión. El nick no deja de ser una forma de inversión individual y controlada.

<Vanna>:[Romish]es mi gaidin

<Vlanna>: a nadie mas vinculare

<Vigardo>: pero lo sabe Romish?

<Romish>: si

<Vigardo>: ^\_^

<Romish>: soy consciente de ello

<Romish>: me ofreci voluntario

<Vigardo>: tb te hechizo?

<Romish>: ella me acepto como gaidin

<Vanna>: si mis preciosos ojos le hechizaron

<Vigardo>: cuantos Gaidin mas estamos?

<Vigardo>: no creo, son mas bonitos los de mi Aes Sedai

\* Vigardo defiende a Aliana

<Romish>: VicGaidin los ojos de aliana son piedras de rio al lado de esmeraldas si los comparas con los de Vanna

<Vanna>: umm q bonito

<Vigardo>: Romish eso q has dicho siginifa una sola cosa

<Vigardo>: GUERRA

<Vigardo>: los ojos de Aliana iluminan mi corazón

<Vigardo>: los ojos de Vanna son tan fríos como el hielo

<Vigardo>: no digo q no lo sean, pero tu no has visto la belleza q transluce de los ojos de Mi Sedai

<Romish>: tu aes sedai no tuvo guardianes

<Romish>: antes

<Romish>: sera por algo, despues de la edad ke tiene

<Vigardo>: Mi Aes Sedai es joven

<Vigardo>: y bella

<Vigardo>: y si no tuvo Guardianes fué pq no encontró a nadie hasta ahora

## #Manetheren

Como muestra este ejemplo, los personajes "existen" en la Rueda del Tiempo y tienen un carácter propio. Sin embargo son constantemente re-dibujados en función de la conversación del canal. Esto implica un juego de imaginación donde el nick trasluce un cambio de personalidad que solo puede variar cuando la conversación deja el tema o cuando hay un "privado". En este sentido, incluso tratándose de una obra escrita, los personajes se sitúan en otro contexto y por lo tanto adquieren otro significado, muchos en realidad, tantos como protagonistas y observadores haya(6), de igual manera que Leach contrapone significados en su ejemplo del interruptor o de su "hechicero prototípico" (1989). El desarrollo de una personalidad virtual, no representa a priori un cambio drástico en el individuo, aunque se pueda hablar de una "faceta esquizoide del nick" (Mayans, 2001). Tampoco quiere decir que éste no se dé, sino que en principio un individuo asume ciertos roles que le proporciona su nick y que no asume en la vida real(7). Cuando Vigardo, Vanna y Romish están en el canal, se despojan de lo que son durante el día y juegan con sus personajes. Para poder seguirlos en la conversación, se ha de tener nociones del tema que se está tratando ("La rueda del tiempo"). En cualquier caso, conseguir información (que normalmente es dada por ellos mismos) y a raíz de ella, inventar el personaje. The\_1 hablaba del chat como de un juego de rol. En realidad es exactamente eso. Está dando por supuesto que individuo y nick desarrollan estrategias que le permiten relacionarse en el mundo virtual sin tener en cuenta la realidad y el modo de comportarse en ella y sin traslucir su propia personalidad. #Manetheren sería un ejemplo claro, de la idea de juego de rol. Existe pues, una inversión no solo en el comportamiento –un individuo apocado puede ser un guerrero o una bruja con poderes-, sino en la forma de plantearse la relación con otros nicks, la forma de expresarse y la forma en que cada uno quiere ser visto(8). Así, se trata de enmascarar tras un nick una personalidad y sacar otra:

*"Mira, había un tío que entraba como ManoloP y estuve hablando con él durante tres meses y tal. Sabía que era de Andorra pero tal, hablabamos de informática, de mp3 (canciones bajadas de la red) y un buen día, estaba con P y nos conectamos y estaba él. Y le digo, que me voy a la cocina, y se queda P con él, chateando y me dice, "tu a este tipo le conoces?" y le digo "si, del chat" y "nada es que me suena mucho el nombre..." Resulta que era un chico que había estado saliendo con nosotros. Llevaba dos meses hablando con él y no lo hubiera reconocido en la realidad. Es un tío supercortado y en el chat la acababa liando siempre".*

### The\_1.

Así pues, ser reconocido por un nick o con otros, permite al interlocutor adivinar la personalidad o personalidades que se adquieren en ese momento. Al menos permite tener un punto de referencia sobre como quiere ser visto en ese momento el individuo. Sin embargo, cuando hablo de las múltiples personalidades que puede adquirir un individuo, según el nick, no estoy diciendo que se comporte de diferente forma a medida que las va adoptando. No se trata de entenderlo como cambios bruscos de personalidad, sino de cambios sutiles, un juego, un flirteo con los que estan leyendo sus palabras. Basicamente es una prueba de percepción en la que un nick trata de sorprender, confundir o coquetear, llamar la atención y demostrar su ambivalencia.

<The\_1>: "ya me han pillao".

<Ripley2>: "pos si".

<Ripley2>: "en seguida".

<The\_1>: "ya me puedo quitar la piel de corderito".

<Ripley2>: "aja".

<Ripley2>: "ya puedes"

[02:43] nick The\_1 es ahora The\_malo.

<The\_malo>: "mejor?"

<The\_malo>: XD.

### **The\_1/Ripley2. #antropólogos\_poseidos.**

La cuestión, la mayoría de las veces, es esconderse detrás del nick, capturando en él un rasgo que se pretende resaltar, ya sea propio o ficticio. Así, hay quien utiliza diferentes nicks en función de cómo quiere ser identificado, del tipo de conversación que quiere tener o de si quiere ser o no reconocido(9). Incluso pueden utilizarse dos nicks a la vez. Esto es lo que se conoce como *clones*(10). Esto implica en primer lugar aceptar la variabilidad y los cambios en el chat, y en segundo lugar aceptar el movimiento continuo que genera el chat.

En cualquier caso, y como se ha dicho existe la posibilidad de tener varios nicks que se utilicen según el canal donde se esté, o según la personalidad que se quiera adoptar en un momento determinado. Incluso para despistar al resto de individuos con los que se mantiene una conversación. En ocasiones, se puede tener un nick que se utilizará en los canales, y por el cual se será reconocido y otro que apenas se usa y que no quiere decir que no adquiera la personalidad completa que tiene el principal, y que sirve para otro tipo de usos.

*"Solo utilizo un nick. Bueno dos. Si, lo uso [el otro], pero no para el chat. Lo utilizo para otras cosas, porque intento que no se relacione con mi nick, con mi PC, mi IP... La gente que sabe, intenta identificarse, pero desvincularse con su persona."*

### **The\_1**

Desvincularse supone que en la medida de lo posible el nick no dará cuenta de cómo es realmente el individuo, enmascarará a la persona y la protegerá. De esta manera es absolutamente normal no re-conocer al individuo en la vida real. Un segundo nick, constituirá una especie de "cortina de humo", con respecto a la personalidad que adquiere el primer nick y sobre todo, lo desvincula de la persona real al crear confusión, puesto que normalmente suelen ser muy diferentes. Sin embargo, se puede saber quien está utilizando un nick concreto, con un número de IP(11) concreta, es decir, que puede ser rastreado y re-conocido dentro del IRC (aunque hoy en día, en el IRC Hispano ya no es posible por las máscaras virtuales que lo protegen),

*"El otro nick no tiene nada de mi personalidad, como The\_1. No tiene personalidad, es solo una firma".*

### **The\_1**

Esta variabilidad a la hora de hacerse reconocer, mediante nombres diferentes o clones, hace que pueda ser visto con sorpresa por algunos,

<elo2>: "soys muy peliculeros aki con el nick no?"

<Ripley2>: "hombre si te vas a poner tu nombre..."

<Ripley2>: "echale imaginación no?"

<elo2>: "pos si. sino fijate en el mio"

<Ripley2: "eloisa"

<elo2>: "no, de eloi. y ni siquiera me llamo así"

### **elo2/Ripley2. #Andorra.**

En este caso, aunque el nick utilizado por el individuo no corresponde a ningún personaje concreto –y de eso se sorprende al entrar en el canal y observar el resto de nicks- tampoco es su verdadero nombre. Por lo tanto, el mismo se escuda tras un nombre ficticio, y por lo tanto se trata del mismo tipo de máscara. Incluso podía haber pasado por una chica durante un tiempo(12). Esto significa que, aunque se da en algunos casos, donde no se especifica bien la personalidad virtual adquirida, por regla general el nick no se relaciona con el sexo real del individuo.

Así pues, es necesario registrarlo a través de una cuenta de pago y adoptar el nick o nicks y asumirlos. Registrar un nick supone apropiarse de él. Pero no solo porque se adopte su personalidad, sino porque se "legaliza". Esto es que se inscribe como propiedad de un individuo, el cual es el único responsable. No hacerlo supone que cualquiera puede utilizarlo si está libre (sin registro), bien porque el individuo no ha entrado en el canal y, por lo tanto, el nick está libre para ser utilizado o porque ha sido "baneado" (echado) del canal. Un nick sin registrar puede ser apropiado por otro individuo sin que el supuestamente dueño pueda hacer nada al respecto en ese momento, por recuperarlo,

*"Antes el nick no estaba registrado. Si te robaban el nick, tenías que intentar recuperarlo por cualquier medio. A veces [le decías a alguien] "échame un cable que me están puteando". Al final acababan veinte personas tirándose unos a otros. Si te encontrabas con alguno medianamente inteligente, acababas hablando de algo..."*

### **The\_1**

The\_1 se refiere a la época en que existían los scripts, pero no los registros de nick o de operador(13) como en la actualidad, ni el bot Chan, ni bots(14) de protección(15). Al no existir un control sobre el nick, se debían de crear otros recursos que protegieran de alguna manera a los individuos. Así, el mantener buenas relaciones con otros miembros del chat suponía conseguir aliados para protegerse unos a otros frente a individuos que intentaran apropiarse del nick. No era demasiado extraño encontrarse con que el nick ya estaba siendo utilizado por otro individuo. La importancia que fue adquiriendo el nick hacía que se potenciara el sentimiento de ser algo propio y por lo tanto algo que proteger(16),

*"¿Porqué se protegen los nick? Para que no te roben tu identidad. ¿Para ti Ripley quién es? Eres tu. Siempre es igual. Pero no siempre es igual. No eres el mismo en la realidad."*

### **The\_1.**

El control ejercido sobre un nick, responde al control sobre el yo virtual que se manifiesta en el chat. La misma elaboración de ese yo (avatar) está recreando una nueva identidad que va unida al individuo. Cuando mi informante dice "para ti Ripley eres tu", está implicando que el nick va ligado al individuo con una forma desigual de organizar el mundo virtual. No podemos olvidar que ese mundo virtual es diferente, con sus normas, su espacio. El nick, en realidad, es la creación de alteridades. De Otros. Se crean nuevos espacios polidimensionales, espacios de anonimato (como sugería Augé, 1998), sujetos a las leyes del no-lugar (a parte de Augé y su obra es interesante de Certau). Y en esos espacios se crean personajes diferenciados. Así, robar la identidad del usuario supone en primer lugar, apropiarse de ese personaje, con lo que la carga exclusiva que contiene se desvirtúa. Así el nick viene a ser algo propio que contiene información soslayada e implícita. Funcionaría como un icono,

<Relf>: odio a los lammers

<Relf>: los mataria a todos

<PaLuKo>: [rand] es ke uno se te ha puesto de hacker o ke?

<PaLuKo>: xD

<Relf>: es ke

<Relf>: lo peor

<Relf>: es ke le robo el nick a una amiga mia ke no tiene ni papa

<Relf>: y encima se pone a vacilar

<Relf>: pa coger y matarle

<PaLuKo>: y komo se lo robo?

<Relf>: palin

<Relf>: creo ke le convencio(17)

<PaLuKo>: kemjoputa,XD

<Relf>: para ke se pusiese el pass

<Relf>: como identd

### #Manetheren

Visto desde el exterior, (desde el punto de vista de quien no chatea) el nick solo se percibe como un nombre, sin mayor importancia, esto es que puede cambiarse sin ningún tipo de problemas. Sin embargo, como ya he repetido, la carga simbólica que mantiene el nick, y la personalidad que conlleva, adquiere una importancia que se defiende. En el ejemplo anterior Relf, personaje de la saga sale en defensa de una amiga, la cual perdió el nick a causa de un engaño. Esto supone que una parte de lo que se imprime al personaje en cuestión es arrebatada.

*[The\_1] es mi nick. Se me conoce con ese nombre y yo soy OP de varios canales y se me conoce por ese nick. Si me han dado OP es porque confían en mi. Me jode [que me lo quiten]. Si a un OP le quitan el nick es pa cagarse. Se supone que un OP tiene que saber. Es para decir, tu eres OP, tienes que saber."*

### The\_1.

Este caso, además, añade al nick una responsabilidad. Ser OP (operador) o Admin (administrador)(18) de un canal se consigue tras un tiempo demostrando conocimientos e implicación y ayudando al resto. Evidentemente, y como dice The\_1, el hecho de que a un OP le quiten el nick supone a) demostrar que no se sabe tanto como para tener esa responsabilidad en el canal y b) que cualquiera puede utilizar el nick y su función de OP para realizar actuaciones que comprometan al individuo. Además, las relaciones mantenidas entre ese nick y el resto pueden perjudicarse, al ser "engañados" con respecto a su dueño. Para ello y una vez apareció el bot Chan y las protecciones que ofrecen los scrips, se desarrollaron otros bots como el registro de nick o dentro de éste mismo, el comando Kill –matar, echar- para no permitir la usurpación del nick y protegerlo.

<The\_1>: "mira, vamos a hacer una prueba".

<The\_1>: "veras lo que pasa, espera".

<The\_1>: "veras cual es tu nick ahora".

Ripley2 es ahora inv0970907"

<The\_1>: "eso es lo que hace el kill. espera".

<The\_1>: "ves?"

*The\_1 es ahora Ripley2*

<The\_1>: "ahora tengo tu nick y a mi no se me va a cambiar."

<The\_1>: "entiendes pa que es el kill?"

<The\_1>: "yo en el nick The\_1 tengo el kill activo."

<The\_1>: "espera que te devuelvo tu nick".

<The\_1>: "pon /nick Ripley2".

<The\_1>: "ok".

<The\_1>: "pon /msg [nick@deep.space](#) set kill on".

<The\_1>: "en la ventana del status ha de poner NICK.. protección de KILL activada".

*..NICK.. Protección de KILL activada".*

<The\_1>: "pos ale ya lo tienes protegido".

### **The\_1. #Andorra.**

Este sería un ejemplo del tipo de protecciones que ofrecen los bots, frente a individuos que pretendan usarlos. La complejidad inicial que supone activar estos comandos (al menos para los no totalmente iniciados) crea una idea de encriptación del nick, que le dá un aire de "algo sumamente delicado", en el sentido de tabú,

*"Aquí los nicks están registrados. Y son propiedad de un usuario, ok? Vale. Es o se hace para evitar que roben la identidad y que alguien con malas intenciones como yo pueda usar tu @. En realidad el comando Kill lo que hace es que, si no pones la contraseña, te cambia el nick a inv097907[por ejemplo] para evitar que alguien se haga pasar por ti. Ok?"*

### **The\_1.**

Robar un nick registrado, sin embargo tampoco es tan sencillo. Si no se conoce el password del nick (contraseña) es muy difícil. Aquí entra en juego la "ingeniería social" de la que hablaba mi informante. Consiste en hacer que una persona confíe en otra hasta tal punto de que le revele datos que le permitan finalmente realizar operaciones en nombre de ese nick, robarlo o incluso impedir que pueda el mismo hacer algo.

*Session Start: Thu Jun 21 22:38:50 2001*

*Session Ident: shhhht (IRcap69@AHOYgt.CaEkGE.virtual)*

<shhhht>: "hola buenas noches me puedes ayudar?"

<Ripley2>: "espero q si".

<Ripley2>: "dime".

<shhhht>: "pues que he querido entrar con minick de siempre y alguien qlo tiene y no lo puedo recuperar sabes si hay alguna manera, se lo he pedido y me ha dicho que no

Ripley2>: "q nick es?"

<shhhht>: "ita".

<shhhht>: "esta en el canal galicia pero dice que pasa de todo que como a el le han quitado el suyo que me aguante".

Ripley2>: "pero lo tenias registrado?"

<shhhht>: "si".

<shhhht>: "no esta Wilma por aqui?"

Ripley2>: "no".

<shhhht>: "bueno pues gracias".

\_shhhht\_(lRcap69@AHOYgt.CaEkGE.virtual) cierra [22:54] IRcap <http://www.ircap.net>

Session Close: Thu Jun 21 22:54:39 2001

### **shhhht/Ripley2. Privado**

En cualquier caso, el nick como se ha visto supone una identidad diferente y como tal, el individuo que lo utiliza puede comportarse de forma totalmente diferente a como se comportaría en su entorno cotidiano. Esto potencia que las relaciones sean desde el principio abiertas y no sujetas a las limitaciones que nos podemos encontrar en otros medios,

<Pep>: "Si, es verdad, el anonimato que te ofrece la pantalla te deshinibe".

<Pep>: "puedes decir cualquier animaladaque todo lo más que te echen del canal para ir a otro".

[00:09] nick Pep es ahora Pepcar.

<Ripley2>: "jejeje".

<Ripley2>: "y puedes cambiar de personalidad cuando quieras".

<Pepcar>: "jejeje".

<Ripley2>: "anda, dime como consigues eso, sino aquí".

<Pepcar>: "No es que quiera cambiar de personalidad, es que Pepcar es mi inicial".

<Pepcar>: "Pep es mas corto, quiero ir introduciendolo, yo no soy amigo de máscaras más que las precisas!!"

<Pepcar>: "jejeje".

### **Pep/Ripley2. #policías\_y\_amigos.**

En este caso, el nick no aporta ninguna noticia de cómo es el personaje o como es la personalidad adquirida que es lo que le interesa al individuo. Es simplemente el nombre del individuo. Y sin embargo, nos indica cual es su punto de vista, con respecto al chat.

<Pep>: "en realidad todos llevamos alguna [máscara] pero me refería que no deberíamos dejar que prevaleciera sobre lo de atrás".

### **Pep. #antropólogos\_poseidos.**

Aquí, está claro que no existe un personaje creado a priori que desdoble al individuo, ya que utiliza su propio nombre y no actúa de forma diferente en principio (o así lo parece) a como actuaría en la vida real. Para él, el nick construye un personaje identico a su propia personalidad, pero que en realidad no es más

que una forma diferente de ser visto. Sin embargo, el mismo se da cuenta de que por muy sutil que sea, el nick proporciona una pantalla frente al resto. El propio nombre escrito equivale a una máscara, que unos utilizarán más que otros, pero que en definitiva está ahí.

El nick funciona por sí mismo como un elemento cargado de significación, de información real o imaginaria, tal como especificaba este informante, y que por sí solo da una identidad construida. Por regla general, aunque existen excepciones, el nick suele reflejar aquello que la persona suele ser, pero muy a menudo de qué forma le gustaría ser, subrayando u ocultando rasgos, como se ha dicho, su alter-ego. Y en el se suelen depositar muchos deseos de ser otra persona. Por supuesto, hay nicks que son simplemente simpáticos o no reflejan a priori nada en concreto.

*"No suelo quedar con nadie fuera del chat a no ser que lo conozca de antes. Porque nunca sabes que te vas a encontrar. Yo no tengo tanto problema porque soy un tío. Es fácil aparentar una cosa y ser otra. Por eso no quiero ver gente del IRC. Nunca sabes que te vas a encontrar."*

### **The\_1.**

La teatralidad que se crea mientras se mantiene una charla en el chat, como ya se ha apuntado, donde cada actor incorpora o inventa rasgos propios al personaje o los perfecciona, enfatiza una realidad paralela a la propia realidad, pero no ajena a ella completamente. Proporciona mecanismos que invierten y revierten en la propia personalidad. Se establece un vínculo que solo es mantenible en el chat. Aunque existe cierto interés en conocer a la persona que se esconde tras el nick, una gran mayoría de individuos se muestran reacios a llevar la relación al terreno real,

<The\_1>: *"serás la única mujer de este kanal que me conocerá!"*

<The\_1>: *"es too un privilegio".*

<The\_1>: *"XD".*

<Ripley2>: *"joder".*

<Ripley2>: *"no me piques".*

<The\_1>: *"en tus manos lo dejo!!".*

<Ripley2>: *"el que?"*

<The\_1>: *"la decisión!".*

<Ripley2>: *"ahhh coño!"*

<The\_1>: *"cporrilla".*

### **The\_1/Ripley2. #Andorra.**

## **AVATAR. LA IMAGEN DEL NICK**

*"Tu alter-ego es tu avatar. No en el sentido psicológico. Es... es tu otra personalidad. Es tu yo, tu yo virtual. El nick es el nombre del avatar."*

### **The\_1**

Hablar del avatar, es hacerlo de algo muy diferente del nick, pero absolutamente relacionado con él. Si el nick es un sobrenombre que ampara una personalidad nueva dentro de un espacio virtual, el avatar supone la representación gráfica de esa personalidad en el ciber-espacio. Es el yo virtual. Así, si es posible crear una imagen del personaje que se está interpretando y esa imagen es el avatar. Dentro del escenario virtual tiene vida, tiene un papel en la representación, su personaje interacciona con otros en un escenario creado ex profeso para él. Pero en realidad el avatar es una imagen generada por ordenador, una multitud de formas vectoriales, poligonales, es decir, es una imagen sintética; y el nick sería el nombre del avatar(19).

La definición de avatar que podemos encontrar en cualquier glosario en internet lo define como facsimil gráfico (glosario). Sin embargo el término también es utilizado en la cultura hindú para describir a la divinidad reencarnada (Bosco; Caldana: s/f). Este aspecto es interesante desde el sutil punto de vista de "creación" que supone el avatar. En cierta manera, crear un facsimil gráfico no es más que una transpolación de la persona en otra entidad. Y todo lo que tiene esa nueva entidad de *creación*, lo tiene el sujeto que lo crea de *creador*. No se está discutiendo desde aquí, ni mucho menos, la naturaleza divina de un individuo que crea un avatar con cualquier intención, pero si adaptabilidad del término (o digamos, conveniencia) que trasluce cierta "transustanciación".(20) En definitiva, el avatar no es más que una imagen gráfica, ficticia o no, que está representando en un espacio diferenciado –el virtual- a una persona física. Y solo por el hecho de que nosotros no podemos llegar a este entorno virtual(21). Lo hacemos a través de formas gráficas que atienden en todo a nuestros deseos. Existe, pues una puerta que solo es posible atravesar cuando uno se convierte en un avatar. Hay está la idea de reencarnación. Lo más interesante, como ya se ha dicho, es el discurso de virtualidad que utiliza, con matices más fuertes que el propio nick, puesto que lo que se está generando es una puesta en escena donde interviene todo un universo de imágenes re-inventadas constantemente, y re-definidas dentro de una historia.

*"Hay dos formas de ver el avatar. La visión, por así decirlo, técnica y luego la visión abstracta. Desde el punto de vista técnico, el avatar es una imagen generada por ordenador que te respresenta a ti. Es tu personalidad en el ciberespacio. Desde el punto de vista abstracto, el avatar es una proyección de tu persona en el ciberespacio, es tu nick, es tu identidad".*

### The\_1

De esta manera se puede colegir que el avatar siempre posee un nick que lo enmarca y lo relaciona con esa representación que se quiere dar, pero el nick no tiene porqué generar un avatar, aunque de forma abstracta, siempre existe una imagen en mente. Es todo el personaje. Es, por decirlo de alguna manera, un soporte físico. El nick es algo que se reconoce, puedes hacerte una idea personal de él, mientras que el avatar es virtualmente visible. De echo, crear un avatar consiste en hacer bricolage a base de imágenes concretas y una personalidad definida. De esta forma se está concibiendo un personaje único, con una historia detrás que lo hace único y le da una apariencia real. Sin embargo, lo realmente importante del avatar es la imagen que está generando, y que la define,

*"[Mi avatar sería] Discordia. Un chico joven, de veinticinco años, vestido con un traje negro, camisa blanca, sin corbata, americana... iría desabrochada. El primer botón de la camisa iría desabrochado. Llevaría gafas, complexión física la misma que yo. De altura también. Y llevaría el pelo un poco más largo de lo que lo llevo yo y el pelo a lo Clark Kent, de lado como yo y con el pelo mojado. Serio, pero también desenfadado. Educado, muy educado. Y creo que ya está."*

### The\_1

El avatar supone plasmar de forma visible una imagen, caracterizada por la irrealidad en el mundo, pero que retoma elementos del mismo. No siempre se tiene que recurrir a elementos diferenciadores por cuanto fantásticos. Muy a menudo son una imagen clónica de la persona, mejorada en aquellos aspectos que pretende enfatizar (fortaleza, inteligencia, etc...). Así, cuando pedí a The\_1 que generara su avatar, el dio una imagen no del todo distanciada de su propia realidad, pero por supuesto, totalmente diferente. Y le dio un nombre,

*"[¿Por qué Discordia?] No lo sé. Porque es un nombre desconcertante. No dice mucho sobre ti. Y porque me gusta."*

### The\_1

*El éxito o no éxito del avatar(22) radica en crear un personaje que comienza por un nombre y que se convierte en parte de uno mismo, a pesar de las evidentes diferencias físicas –entre imagen real e imagen inventada–. La representación ya no se obra sobre uno mismo transformándolo, como en el caso del teatro (donde uno asume un papel sobre sí mismo), sino sobre una imagen copiada. La cuestión radica en que uno no representa un personaje, sino que forma una representación que a su vez representa un papel.*

*Una dualidad evidente en la que, actor y representación se encuentran emparejados y mientras uno actúa dentro de un espacio-tiempo diferente al real –el avatar–, el otro piensa los movimientos y los dota de vida, imprimiendo así parte de su personalidad. En este sentido, la actuación no es vivida desde dentro, sino desde fuera, puesto que el individuo está "observándose a sí mismo" o al menos su personaje en la pantalla. La esquizofrenia posible del actor aquí se desvirtúa. Es una simulación de la realidad, donde el espacio se re-crea en función de los elementos disponibles, donde los personajes adquieren dimensiones únicamente reconocidas en ese espacio virtual. Espacio virtual que entraría dentro de los ya tan comentados "no lugares", como espacios sin pretensión de continuidad, donde todo está de paso, donde éste se estira y condensa en función de quien lo está recorriendo. El espacio virtual del avatar lucha por su institucionalización como espacio a secas, pero no deja de ser algo melifluo. Augé ya nos lo deja entrever en su obra (Augé, 1998), cuando apunta hacia la reconstrucción de espacios virtuales como forma de superar la desamparo de nuestro tiempo. Un lugar de encuentros y desencuentros, parafraseando a Pérez Tylor (2002), donde, y siguiendo al autor, la construcción de un espacio predispone a incluir al observador como "ejecutor que delimita y define el espacio".*

## NOTAS

- (1) De todos es conocido que el termino chat proviene del ingles chat (charla) y que el espacio donde se realiza es el IRC siglas que significan Internet Relay Chat, por lo que no me extenderé más.
- (2) He de agradecer de forma especial a mis dos informantes The\_1 y |UsB| la paciencia que han demostrado dedicandome horas enteras para darme todo tipo de explicaciones. The\_1 resultó ser un profesor excelente y tenaz, dado mi torpeza. Siempre recordaré que cuando me explicaba algo decía: "te lo cuento como a una niña pequeña vale?" La mayoría de la etnografía y de las explicaciones son su propia voz, unas veces en forma de frases en la pantalla en el mundo virtual, otras mientras tomábamos algo en un bar, en el mundo real. |UsB| me buscó toda la información posible en la red y le agradezco las horas de charla y amistad que me ha brindado.
- (3) Los canales donde se ha realizado la etnografía son #Andorra; #antropólogos\_poseidos; #info-internet; #policías\_y\_amigos; #manetheren. El horario, de 01.00 05.00 a.m.
- (4) Sería interesante comparar el tipo de conversaciones mantenidas según la hora de conexión y el canal utilizado.
- (5) "La Rueda del Tiempo" es una obra de trece libros, con temática fantástica donde los personajes están muy elaborados, siguiendo la línea de J.R.R. Tolkien y su obra "El Señor de los Anillos".
- (6) De alguna forma y me viene a la memoria, uno de tantos ejemplos de diferentes visiones sobre algo concreto lo encontramos en la obra de David Lynch y particularmente en Twin Peaks, donde cada uno daba su propia versión de la historia y todas podían ser correctas.
- (7) Evidentemente yo soy Marta durante el día y Ripley cuando me conecto en el chat. No asumo la personalidad de mi nick fuera del mundo virtual, algo que implicaría ya un trastorno en la percepción de la realidad.
- (8) A este respecto, poner el ejemplo de |CaFrE|. En la vida real y dada su profesión, tiene una personalidad sencilla y amable, mientras que en el chat invierte ese papel y se convierte en un individuo tortuoso y cínico.
- (9) Vuelvo a insistir en que no se trata de ir cambiando de personalidad. Normalmente se utiliza uno, pero puede variar a raíz de la conversación. Normalmente la idea es que cuando no se desea ser reconocido, se utiliza un nick diferente, o según el canal, o la hora de entrada o la conversación. También son utilizados como medio para despistar al resto.
- (10) Como el nombre indica, un clon no es más que un nick diferente que pertenece a la misma persona, por lo que se registra de tal manera que comparte la misma IP que el nick principal. Los clones, a diferencia de los diferentes nicks que pueda tener un individuo, comparten el mismo espacio y el mismo tiempo en el chat, por lo que un determinado individuo puede ser dos personajes a la vez.
- (11) La IP es un número que se le designa a un ordenador cuando se conecta a internet. Es como un número personal aleatorio, menos cuando se trata de una línea ADSL que entonces es fija. Por la IP es posible realizar acciones contra el ordenador, por lo que se procura no darla a conocer a nadie.
- (12) Aunque no hay datos que lo demuestren, no es posible del todo hacerse pasar por el sexo contrario de forma continuada. La forma de hablar y relacionarse entre sexos varía. He podido comprobar como a los pocos minutos este tipo de juegos se ponen al descubierto. Sobre todo en canales de temática lesbiana.

- (13) *Para los que llevan años chateando recordaran que con anterioridad existía Scytale, que contenía otras opciones.*
- (14) *El término "bot", viene de "robot", un elemento que sirve para interactuar con el sistema –en este caso con la red IRC– de forma más amena. Salvando las distancias, se puede comparar con el sistema automatizado de HAL en 2001 Una odisea del espacio o con la MADRE de Alien.*
- (15) *Los bots (robots) son mecanismos de protección del canal y sirven para controlar que todo funcione según las reglas establecidas. Existen cinco tipos de bots: bot CHAN, bot NICK, bot MSG, bot CREG y bot MEMO*
- (16) *Para el registro de nick encontramos el bot NICK –en el canal IRC-Hispano–, cuya función es proteger el nick del usuario.*
- (17) *Este es el modus operandi de los hackers. La primera norma es conocer a la víctima. Conseguir su confianza para conseguir toda la información necesaria y utilizarla en su provecho es clave para, como en este caso, "robar" un nick . Es lo que The\_1 denomina "ingeniería social".*
- (18) *El espacio del chat tiene su propia jerarquía. Así en lo más alto encontramos al Founder, el fundador del canal y con poder suficiente en él para manipularlo a su antojo. Su registro es de 500. Tras él están los Admin, administradores del canal, con registro 499 y cuya función es mantener el espacio del canal en orden, ayudando a quien lo requiere y procurando que todo siga unas reglas establecidas. El OP, operador, tiene el registro que marca el propio founder y se establece como el admin, pero con un poder más controlado. Es curioso que, en un espacio tan sumamente etereo y aparentemente tan caótico como es el espacio virtual del chat, el orden de los canales sea una cuestión importante, llegando a tener reuniones periódicas para establecer o perfeccionar las normas existentes. Todos ellos se identifican con una @ delante del nick, por ejemplo: @Ripley2*
- (19) *El término avatar se popularizó a raíz de la novela de Neal Stephenson Snow Crash.*
- (20) *Aunque sobre el tema de la "naturaleza divina del programador" hay recurrentes chistes que corren por internet y que son conocidos por todos.*
- (21) *Todo el mundo tiene en mente el excelente argumento de una película de culto para los internautas Tron.*
- (22) *De la misma manera que existe un avatar en el mundo virtual de los chats, existe algo muy parecido en el mundo de los juegos de ordenador. Se trata de los Sims, una recreación virtual de la vida cotidiana, donde se crean personajes con una personalidad definida que interactúan con ese escenario creado.*

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ANTA, José Luis; PALACIOS, José 2001: "Virtualidad, poder y espacio: pensamientos metatextuales en torno a la cibernética" en *Sociedad y Utopía*, 18: 191-201. Madrid.
- AUGÉ, Marc, 1998: *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad.* Barcelona: Gedisa.
- 2001: *Ficciones de fin de siglo.* Barcelona. Gedisa.
- BALANDIER, George 1994: *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación.* Barcelona: Paidós.
- BOSCO, R.; CALDANA, S. 2001: "Una exposición analiza el uso del avatar y de la identidad en el "net-art"" en *Ciberpais*, <http://www.ciberpais.elpais.es/d/20011101/ocio/ocio1.htm>.
- DELGADO RUIZ, Manuel; 1999: *El animal público.* Barcelona: Anagrama.
- DERY, Mark 1998: *Velocidad de escape. La cibercultura en el final del siglo.* Madrid: Siruela.
- GLOSARIO <http://www.learnthenet.com/spanish/glossary/avatar.htm>.
- JORDAN, Robert
- LEACH, Edmund; 1989: *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos.* Madrid: S.XXI.

*LISÓN ARCAL, José C.; 2001: "Pensar con el ratón", en Sociedad y Utopía, 18: 219-226. Madrid.*

*MAYANS, Joan 2001: "Género Confuso; Género Chat. Una Aproximación Antropológica a las Sociedades CiberTextuales", en <http://www.cibersociedad.rediris.es/inicio.htm>.*

*PERALES, Francisco J. (s/f) "AVATAR" (Captura de Movimientos Avanzada en Entornos Animados Foto-Realísticos) en <http://dmi.uib.es/paco/avatar.html>.*

*YUS, Francisco 2001: Ciberpragmática. El uso del lenguaje en Internet. Barcelona: Ariel.*

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 -4282)  
número 2, 2002

# LOS OFICIOS TRADICIONALES Y EL TURISMO CULTURAL

[Sandra Nogueira](#)

## RESUMEN:

Él artículo analiza principalmente la relación entre los Oficios Tradicionales y el Turismo. Es una reflexión cultural en las dos temáticas, intentando saber si el Turismo puede o no ser útil al artesanazo.

?Que ganan o que pierden las poblaciones o regiones que abren sus puertas para los otros venidos de fuera?

¿Que cambios acontecen?

¿Quién mas recibe? ¿ Los visitados o los visitantes?

¿Cuál el papel de la globalización?

¿Somos todos iguales? ¿Debemos ser todos iguales? ¿Dónde marcar nuestras diferencias enguanto pueblos de diferentes regiones?

Muchas cuestiones para momentos de reflexión. Lo que importa decir es que el Turismo como todo el resto de las actividades de la Humanidad tiene aspectos positivos y negativos. Yo acredito que planos pensados e equipas multidisciplinar pueden hacer milagros para la salvaguarda de muchos de las costumbres. Veo el Turismo como una fuente de riqueza y diversidad benéfica para las sociedades. El secreto está en saber usarlo correctamente.

**Palabras clave:** Artes y oficios tradicionales, globalización, diversidad cultural, preservación cultural, turismo

*«Las marcas materiales son las pruebas que más se manifiestan y que más duraderas son adentro de una cultura. De muchas civilizaciones pasadas, es todo con que nos quedamos. »*

Marcel Maget

El Turismo puede y debe ser observado en sus más diversificadas facetas. Por ser una creación humana, se encuentra muy alejo de ser una actividad perfecta y, por lo tanto, deben los fenómenos turísticos ser estudiados por las más diversas ciencias sociales.

El Turismo, nada mas e que un fenómeno migratorio temporal. Un fenómeno que nace y se nutre por un movimiento alternativo de personas, con sus diferentes maneras de hablar, estar y actuar.

Se pueden encontrar aspectos positivos y negativos en la actividad turística de cualquier país o comunidad. Lo que pretendo en este artículo, es reflejar los aspectos positivos que el crecimiento de la actividad turística podrá tener en las Artes y Oficios Tradicionales Portugueses. Será el Turismo una salvación, para muchas actividades artesanales Portuguesas en peligro de extinción?

La primera imagen mental que nace en mi, es que, el Turismo es una excelente manera de hacer transmisión y divulgación cultural. El Turismo es una actividad casi mágica que permite una mezclasen tan única y tan infinita de ideas, costumbres, lenguas, maneras de estar, y mucho más.

Deben las comunidades que reciben turistas, solamente recibir lo que vine del exterior? Deben tales comunidades o regiones, se adaptaren y se dejaren *aculturar por lo que vine del exterior?*

*Pero, entonces, donde se queda la historia de la dicha comunidad? Que memorias deben persistir e continuar además del tiempo e del espacio? Deben las comunidades olvidaren sus raíces?*

Como deben las comunidades vivir con este fenómeno y como conciliar todas estas problemáticas, aceptando y adoptando lo que proviene del exterior, sin perder la tan deseada *identidad cultural*.

«Trabajar» el Turismo de una manera positiva, es por supuesto un trabajo difícil. En este caso, se debe tener en cuenta no solamente el aspecto financiero, pero también el aspecto cultural, acreditando al mismo tiempo, que lo que caracteriza o identifica una comunidad, país o región, no muere, ni desaparece porque sé «recibe in nuestra casa» visitantes procedente de otros lugares. Lo que se pasa, es que, a las memorias y vivencias culturales de tales poblaciones, se van ayunando otras partículas culturales que dan lugar a transformaciones o alteraciones, pero solamente a una velocidad que esa comunidad va

aceptar.

Como dice el antropólogo Marcel Maquet, los fenómenos materiales son los que más tiempo permanecen visibles y que son simultáneamente prueba para muchos estudios sobre la actividad del Hombre en nuestro Planeta.

Mirar e conocer los Oficios Tradicionales, es sin duda, una extraordinaria viaje a un pasado que, en muchas situaciones aún es presente. Además la cultura pasa e se hace también de, y con los objetos. Con ellos y a través de los se cuenta la historia de parte de nuestra Historia.

A pesar de muchas personas pensaren que los objetos no tienen cualquier importancia, que ellos no nos cuentan nada y que es un desperdicio de tiempo, la analice, atención y los estudios en esta área, la realidad es mucho más simple. Las sociedades son desde siempre constituidas y asistidas por él «material. Existe de facto una gran diversidad de mundos materiales... cada comunidad, región o país, tiene la su propia historia material. Cada una de tales comunidades tiene aún un camino que se base en todo lo que se cría y que a través del gesto y del movimiento toma cuerpo, o sea, tiene vida.

La relación entre el Turismo y las Artes y los Oficios Tradicionales puede pues ser observada en 4 maneras:

**1- Turismo/ Cultura Urbana / Cultura Rural**

**2 - Turismo y Globalización**

**3 - Turismo y Preservación del Patrimonio**

**4 - Turismo: intercambios e aprendizajes entre los visitantes y los visitados**

Estos 4 aspectos pueden ser también mirados y estudiados en su globalidad. Las características antes apuntadas se encuentran muy próximas unas de otras y por esa razón son interdependientes. Así, el Turismo como un fenómeno de masas que es, y, fue por mucho tiempo clasificado como una actividad urbana. Hoy, la idea se ha modernizado y la prueba son las innumerables regiones rurales que “abrirán sus puertas” para esta nueva manera de vender bien-estar, descanso y también cultura. El Turismo no es una actividad urbana, pero sí una actividad que necesita de algunas *urbanidades*. Quien practica turismo desea tener durante ese tiempo lo que por veces no tiene diariamente. Ese deseo tiene cuerpo en un confort material y en un bien-estar que da al turista una energía e hace con que este se olvide por veces el “mundo” donde proviene. Es aquí y solamente aquí, que las regiones rurales tienen que adaptarse. Tenemos cada vez más y más personas bien informadas y que desean el mejor. Tienen pues, las regiones rurales que crear infraestructuras que atraerán personas provenientes de fuera y después dar a ellas todas las condiciones para

que se quedan lo mas tiempo posible.

No encuentro ningunas adversidades entre el Turismo y el Mundo Rural. Lo que encuentro es si, una maior proximidad entre los dos mundos. Hay de facto algunas diferencias, pero este fenomeno es cada vez mas cultivado y incentivado por todos que viven en las regiones rurales y, deseados por las personas que viven en los espacios urbanos.

Este inparable movimiento de personas que llegan y que parten, es responsable por el desaparecimiento de las fronteras fisicas entre paises y/o regiones y tambien para el fortalecimiento de las relaciones entre el tradicional y el moderno. Los *Media* y el Turismo pueden ser considerados como los responsables por la *globalizacion* de la cultura.

No hay duda, que la globalización es un de los temas más polémicos y controversios, en la question de afirmacion cultural de los pueblos. Muchas tienen sido las discusiones entre los tecnicos, y innumeradas tambien sido las opiniones. Esta realidad puede ser mirada casi como una luda entre el bien y el malo. Por un lado, la Humanidad camina para una especie de unificación e homogenización, pero por otro lado, no desiste de la diversificación.

En una época en que asistimos a grandes revoluciones en la ciencia Genética, contra la “clonagen” cultural, también medio mundo esta contra. Levi-Strauss defiende que “lo que debe ser preservado es el directo a la diversidad e no en contenido histórico de cada época hay dado a la Humanidad, una vez que ninguna iría conseguir vivir para allá de sí misma.” (Levi-Strauss,1973:339).

Desde a mucho tiempo, que de un lado se encuentran los defensores de la globalización y, de otro lado los defensores de las identidades culturales.

Porque la globalización es una consecuencia de la modernización, será por eso la globalización incompatible con la preservación de la identidad cultural de cada uno de nosotros?

Si era frecuente pensar así algunos anos atrás, ahora, lo que acontece es realmente el contrario. Pedro García Gomes, Catedrático de la Universidad de Granada, dice que la globalización es algo inevitable, el progreso y la diversidad son muy importantes para que la Humanidad no se “osifique”. Este autor va mas allá y declara ser muy peligrosa la noción de “identidad cultural”, una vez que la considera demasiado reduccionista e muy deshumanizadora. La globalización non debe ser restricta al aspecto económico-financiero. La globalización da no solamente la posibilidad a los individuos de tiñeren acceso a otras culturas, como también abre caminos para una mejor y más eficaz defensa de sus propias referencias culturales. En este contexto la globalización no hara desaparecer las culturas locales. Todo que fuera de facto muy importante e de grande valor, va encontrar a la escala mundial un bueno campo para germinar, crecer y

sé expandir.

Esto significa que la idea de preservación de las raíces culturales de los pueblos, no deben ser limitadas a las fronteras físicas de los territorios. El renacer de pequeños costumbres y tradiciones locales, ira devolver a la Humanidad la riqueza de la multiplicidad de los comportamientos y manifestaciones de los pueblos. Lo más interesante es que García Gómez es un defensor de la globalización y la mira, no como un fenómeno de massificación e homogenización, pero sí como una forma de diversificación.

Y es así mismo: la Cultura se constroi y reconstoi en cada día. Ella es imutable. Los objetos son construcciones materiales e, por eso no se pueden entender fuera de un cierto contexto cultural. La función y significado de los artefactos están intrínsecamente dependientes de patrones culturales. Cuando estudamos los Oficios Tradicionales, o de una forma más abaragante la Cultura Material de una comunidad, estamos pues, a conocer mejor esa misma comunidad.

El Turismo es sin duda, una manera de preservación del patrimonio, o mejor, de patrimonios. La prueba, es que en Portugal algunas artes tradicionales han conseguido sobrevivir debido precisamente al fenómeno turístico. En muchas regiones, la arte tradicional de los tapetes, de la culinaria y de la olaría, han conseguido vencer la realidad de la extinción.

Ciertos y muy cuidadosos planos de intervención cultural, hechos de acuerdo con las realidades de las regiones, pueden ser furtes “armas de arremeso” contra la descarectarización identitaria de las comunidades, regiones o territorios.

La Cultura es pues una construcción diaria y permanente. Las trocas entre los “visitados” y los “visitantes” son fructuosas, porque se van tornando más complejas y creciendo diariamente. Los intercambios son permanentes y muy positivos, una vez que se da y se recibe en simultáneo.

Pudemos entonces mirar el fenómeno turístico como una interesante manera de aprender y de cambiar conocimientos y experiencias. Todas las regiones que viven con este fenómeno, saben de la importancia de mantenerlo vivo. Del Turismo depende no solamente el desarrollo económico de la región, como también el crecimiento y enriquecimiento cultural de la misma.

Para concluir, el Turismo es una excelente forma de afirmación cultural y a través de la preocupación de mantener una cierta identidad local o regional, es una realidad incontestable. El tradicional y el moderno caminan de “manos dadas”, en un Mundo que se define cada vez más como global, estandarizado y único. Es sin duda muy interesante mirar como las sociedades desean estar tan cerca unas de otras – mismo cuando las distancias entre ellas son muy grandes -, y

al mismo tiempo se desean lejas y marcan sus diferencias a través de los elementos culturales, morales y/o psicológicos.

Por todo lo que dice anteriormente, el Turismo puede y debe ser una de las formas de preservación de las Artes y Oficios Tradicionales.

Cuando esa consciencia estiver comun en todas las regiones de Portugal, mucho del Patrimonio que diariamente se va perdiendo, va a permanecer vivo y va a continuar a enriquecer y perpetuar la historia cultural de las poblaciones de este País.

## **BIBLIOGRAFIA:**

BARRETO, Margarida

**2000** Los Museos y Su Papel en la Formación de la Identidad, [www.naya.org.ar/articulos/identi02.html](http://www.naya.org.ar/articulos/identi02.html), 2001

CONCEIÇÃO, Angélica Ferreira da

**1996** A Refuncionalização do Cesto de Vindima Tradicional no Concelho de Azambuja, policopiado,

GÓMEZ GARCÍA, Pedro

2000 Globalización Cultural, Identidad y Sentido de la Vida, 2001

LEVI-STRAUSS, Claude

**1973** Antropología Estructural – Mito, Sociedad, Humanidades, México, Siglo XXI, 1979

MAGET, Marcel

**1962** Guide D'Etude Directe Des Comportements Culturels, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique

MAUSS, Marcel

**1967**, Manual de Etnografia, Lx, Publicações D. Quixote, 1993

MILLER, Daniel

**1998** Why Some Things Matter, [www.indiana.edu/~wanthro/miller.html](http://www.indiana.edu/~wanthro/miller.html) 2001, citado por Tracy Luedke

NOGUEIRA, Sandra

**2000** *A Tanoaria no Concelho do Cartaxo*, in *Programa Nacional de Bolsas de Investigação para Jovens Historiadores e Antropólogos*, 3ª Edição 1996/97 (Beira Litoral, Estremadura e Ribatejo), Volume III, Lisboa/Porto, Fundação da Juventude.

**OSTROWSKA, Anna**

**2000 Our Lady in Constant Help – Uses of Material,**  
[www.ub.es/easa/42w.html](http://www.ub.es/easa/42w.html), 2001

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 - 4282)  
número 2, 2002

# Medo e Sociabilidade

[Mauro Guilherme Pinheiro Koury](#)

## RESUMO

### Medo e Sociabilidade

Mauro Guilherme Pinheiro KOURY

Este artigo busca realizar uma aproximação metodológica com a problemática do medo, partindo de uma hipótese central de que o medo é uma construção social significativa. Em toda e qualquer forma de sociabilidade o medo encontra-se presente como uma das principais forças organizadoras do social. O fenômeno do medo se coloca como fundamental para pensar os embates de configuração e processos de sociabilidades e de formação dos instrumentos da ordem e da desordem que desenham dialeticamente a ação dos sujeitos e grupos em relação. Processos estes que compreendem um jogo permanente de manutenção, conformação e transformação de ensaios sociais e individuais realizados sempre enquanto redes de conflito que informam e formulam um social em um tempo e em um espaço determinado.

### Palavras Chaves

Medo e Sociedade

Medos Corriqueiros

Indivíduo, Individualidade e Construção Social

Estranhamento, Inclusão e Exclusão Social

## ABSTRACT

### Fear and Sociability

Mauro Guilherme Pinheiro KOURY

This article looks for to accomplish a methodological approach with the problem of the fear, leaving of a central hypothesis that the fear is a significant social construction. In all and any sociability form the fear meets present as one of the main forces organisers of the social.

The phenomenon of the fear is placed as fundamental to think the configuration conflicts and processes of sociabilities and of formation of the instruments of the order and of the disorder that draw as contradiction the action of the subjects and groups in relationship. Processes these that understand a permanent game of maintenance, adjustment and transformation of social and individual rehearsals always accomplished while conflict nets that inform and they formulate a social one in one time and in a certain space.

### Keywords

Fear and Society

Trivial fears

Individual, Individuality and Social Construction

Strangeness, Inclusion and Social Exclusion

Nets of Conflict and Social Patterns

## RESUMEN

### Miedo y Sociabilidad

Mauro Guilherme Pinheiro KOURY

Este artículo busca para lograr un acercamiento metodológico con el problema del miedo y sale de una hipótesis central que el miedo es una construcción social significante. En todos y cualquier sociabilidad forme el miedo se encuentra presente como uno del principal fuerza a organizadores del social. El fenómeno del miedo se pone como principio para pensar que la configuración choca y procesos de sociabilidades y de formación de los instrumentos del orden y del desorden que dibuja como contradicción la acción de los asuntos y grupos en relación. Procesos éstos que siempre entienden un juego permanente del mantenimiento, ajuste y transformación de ensayos sociales y individuales siempre realizados cómo redes de conflicto que informan y formulan uno social en un tiempo y en un

cierto espacio.

## Palabras Clave

Miedo y Sociedad

Miedos Triviales

Individual, Individualidad y Construcción Social

Extrañeza, Inclusión y Exclusión Social

Redes de Conflicto y los Modelos Sociales

### *Introdução*

Em toda e qualquer forma de sociabilidade o medo encontra-se presente como uma das principais forças organizadoras do social. Este ensaio busca realizar uma aproximação metodológica com a problemática do medo, partindo de uma hipótese central de que o medo é uma construção social significativa. O fenômeno do medo se coloca como fundamental para se pensar os embates de configuração e processos de sociabilidades e de formação dos instrumentos da ordem e da desordem que desenham dialeticamente a ação dos sujeitos e grupos em relação (KOURY, 1988, 1989 e 1994, ECKERT, 1997 e 1998, GIACOMAZZI, 1997, TIRELLI, 1996). Processos estes que compreendem um jogo permanente de manutenção, conformação e transformação de ensaios sociais e individuais realizados sempre enquanto redes de conflito que informam e formulam um social em um tempo e em um espaço determinado.

Uma das questões levantadas neste trabalho, que tem a preocupação de compreender os mecanismos gestores e configuradores da construção de um social determinado, indaga o como e o porque se formam e se informam continuamente os processos de construção social da semelhança e da dessemelhança entre indivíduos e grupos sociais. Preocupa-se, deste modo, com as bases de afirmação e superação do estranhamento, e as estratégias projetivas em que se assentam as conformações discursivas do mal e do bem em uma sociabilidade específica. Processos aparentemente sentidos pelos que os vivenciam como polares, diferenciais e naturalizados pela existência dos sujeitos, idéias e coisas que os admitem e os assumem, e vistos aqui como opostos e complementares no estabelecimento de ações a afirmações socialmente dispostas e em permanente resignificação.

Discutir e compreender as bases da construção social do medo no imaginário do homem comum, como parte do pressuposto de que o medo é uma relação social significativa à compreensão das formações societárias, é o objetivo central deste ensaio. Uma análise sociológica e antropológica compreensiva sobre o medo como fundamento da construção e constituição societária, deste modo, tem que se interrogar, metodológica e teoricamente, sobre como se elaboram as bases para o estabelecimento dos códigos de conhecimento e confiança e os códigos de desconhecimento e falsidade em um social dado. Tem que examinar também, os termos práticos e simbólicos onde estão e em que são assentados estes códigos, nas configurações socialmente expressas em uma comunidade determinada.

Como se configuram e se estabelecem os pólos antagônicos e, simultaneamente, relacionais da mentira e da verdade em um social dado? De que forma os membros de uma determinada organização são levados a aceitarem ou rejeitarem, ou a serem aceitos ou rejeitados, posicionados ou estigmatizados? Perguntas necessárias e que perpassam a preocupação metodológica compreensiva para o reconhecimento e apreensão das complexas estruturas de hierarquias na construção cotidiana do social, enquanto sinais de reconhecimento dos homens por si próprios e da imposição da semelhança ou de distância em relação aos demais. O medo, então, sendo visto e objetivado como um elo fundamental, enquanto conjunto informativo (GOFFMAN, 1988, LOTMAN, 1981 e ELIAS, 1990 e 1993), compreensivo e organizativo, para o entendimento dos processos societários.

Este enfoque permite compreender as bases da construção social possível em um dado espaço e temporalidade singular, como produto da construção e constituição das relações reais e imaginárias dos homens, bem como sua conformação e naturalização, onde se assentam e se acentuam os códigos do silêncio e da discrição como significantes societários e socializadores (ELIAS, 1990, 1993, FREITAS, 1996, KOURY, 2001). Códigos estes que fundamentam ou parecem recriar as práticas simbólicas do segredo enquanto mecanismo estruturador de ordenamentos sociais que unem indivíduos, grupos e fundam comunidades, e os elementos de proteção, de confiança e de confissão que alimentam e reforçam uma rede simbólica efetiva, ao mesmo tempo em que constroem os seus membros a um controle acima deles mesmos e sempre renovados enquanto prova de sua lealdade.

Não se busca no esforço metodológico aqui pretendido a configuração de um medo singular ou específico, mas sim, a compreensão do imaginário sobre o medo em uma sociabilidade dada. Imaginário formado e assentado em formulações banais e corriqueiras da ação social comum ou qualquer, que recria diuturnamente, informa e fundamenta as possibilidades de conformação de um conjunto societário específico.

O medo, assim, não pode ser compreendido metodologicamente apenas como ameaça, mas, também e, sobretudo, como uma possibilidade de uma nova articulação reativa. É entendido, portanto, como um dos fatores estruturadores fundamentais, entre outros, da construção social. Conceito de estruturação social através do medo aqui compreendido como uma dialética entre a ordem e a desordem, adquirindo no cotidiano da ação, reação e relação sociais um aspecto primordial de organizador de sociabilidades e de criação societária. O papel do conflito social é analisado aqui sob a ótica teórica e metodológica simmeliana.

Os estudos sobre o medo enquanto configurações social e psicológica normalmente se debruçam no espaço singular da atitude de retraimento e subordinação. Tratam, também, do processo disciplinar ou da paralisia social ou individual por ele provocado. A maioria dos estudos, porém, esquece, deixa de lado ou em segundo plano o aspecto transgressor e inovador, também, inerentes ao conceito. Este ensaio de aproximação metodológica, ao contrário, parte do princípio de que as relações entre indivíduos ou grupos se encontram sempre permeadas e se configuram e reconfiguram-se sob a presença direta ou indireta do medo. São, deste modo, as formas que assumem o medo, enquanto processo social geral e específico de cada relação, que administram uma boa parcela dos sentidos e dos significados atribuídos ou adquiridos na conformação social oriunda ou proveniente de uma ação relacional dada.

### ***O medo como transgressor e o espírito de aventura: a emergência do indivíduo moderno***

O medo não apenas provoca o estado de paralisia frente a um outro agressor, mas também parece provocar atitudes que visam à transgressão, a simulação e a recriação de formas de sociabilidade. Formas de ação social, imperceptíveis ou não, que desmontam no cotidiano o ordenamento instituído e recriam ou refazem permanentemente, uma nova possibilidade de viver socialmente no interior da ordem dada, pela forma assumida ou manifesta da relação. Sobre o assunto ver, entre outros estudos, Delumeau (1989), Darnton (1988), Chauvi (1993), Foucault (1988) e Bobbio (1991).

O viver nas franjas do sistema e o situar-se no complexo de ordens e normas na vida prática ordinária, parecem possibilitar um desabrochar de situações, em explosões efêmeras ou duradouras, que re-elaboram o instituído em um emaranhado de outras novas significações. Re-elaborações de cunho imediatista ou não, de busca de sobrevivência e integração, ou de melhor adequar-se aos parâmetros estabelecidos por uma organização social, parece ser um elemento contínuo da vida social em situações onde o medo é um elemento categorial de mão dupla. De um lado, como prática de

imposição associativa, de normas e regulação, de outro lado, como fundamento de negação desta imposição para um melhor ajustamento a ela, ou mesmo de sua superação. Uma ou outra levando os indivíduos em interação a montagem de exercícios de leituras diferenciais sobre o conjunto de imposições que delimitam o comum organizacional ou de uma cultura, tendo o medo como parâmetro. O medo de não ser bem aceito, o medo de sentir-se estranho, ou o medo de sucumbir às normas revelando-se e, como tal, sentindo-se embaraçado (Goffman, 1989) e delas escapulindo pela negação.

Telles, (1984 e 1990), Thompson (1979), Weil (1979), Arendt (1978, 1992, 1994 e 1994a), Koury (1986, 1988, 1999 e 1994), entre outros, trabalharam com situações concretas de medo, ou de imposição de sistemas eficazes de medo, buscando compreender como se dá à transposição deste medo na vida prática e organizativa dos indivíduos ou grupos sob ordens totalitárias ou totalizantes. Embora não enfoquem o conceito de medo diretamente em suas análises, trabalham com a recriação da ordem em momentos de quebra de estados de direito, ou de situações de controle social rigoroso, em formações sociais específicas.

Um outro significado do medo como transgressor é o espírito aventureiro que provoca os indivíduos ou os grupos para romperem com limites ora instituídos como finais ou sentidos como de imposição. Esta eficácia da aventura na significação simbólica da construção social e individual faz parte do imaginário social de toda e qualquer forma de sociabilidade. Seja esta considerada por parcelas de indivíduos ou de grupos, como uma forma de ação positiva ou negativa.

A demonstração de força física ou espiritual, por exemplo, fazem de indivíduos ou grupos exemplos a serem seguidos ou renegados. Permeiam o imaginário individual e social como formas idealizadas de ação de grupos e pessoas como um tipo mítico ou como formas ou fórmulas simbólicas de alguém ou de processos que venceram, ousaram, ou não se intimidaram com a composição imposta a limites quaisquer. No caminho da aventura parece se assentar à conformação do indivíduo na modernidade do Ocidente.

No imaginário da conformação ocidental moderna e da emergência do indivíduo nesta modernidade europeia está presente toda uma mitologia que indaga esta transgressão dos limites, individuais e sociais, na conformação de um outro social ou na afirmação de interesses pessoais ou grupais (KRISTEVA, 1988 e DELUMEAU, 1989). O exemplo do cristianismo e da figura de Jesus Cristo, passando pela odisséia de Ulisses, até figuras recentes como o Che Guevara e alguns mitos das revoluções ou ensaios revolucionários contemporâneos, recontam essa trajetória do não se deixar deter ou intimidar por forças limitantes presentes dentro de si mesmo. Construções narrativas onde o medo da dor e da morte pessoal, ou

fora de si, onde idéias de monstros, demônios e de desafios sociais, naturais ou sobrenaturais, considerados difíceis ou impossíveis de serem superados (PAGELS, 1996) são enfrentados como atos heróicos ou sacrificiais.

Atos que impõe o feito individual para a sociedade ou sobrepõe o indivíduo sobre o social e, através de sua ação, resgata a humanidade nele fragmentada como ação heróica. Ação individual ou de grupos, mas sempre de alguns sobre os demais. O que ao mesmo tempo que mobiliza, serve para paralisar e amoldar.

A idéia do sacrifício pessoal é um dos elementos fundamentais da constituição social do indivíduo e da sociedade na modernidade. Durante o final do século XVIII e todo o século XIX, até os anos setenta do século XX, a idéia de construção social estava assentada, na idéia da aventura como fundamento do progresso e da transformação social. O espírito de aventura, de sobressair-se aos demais e sobre eles pairar como exemplo estava embasada na e através da idéia de sacrifício individual, ou de instâncias grupais, como forma de ajustamento ou supressão de uma ordem. Desta forma, lutava-se pela integração das massas à modernidade e à cidadania ou simultaneamente pelo seu contrário, a superação desta sociabilidade por uma outra mais humana. Como se lutava pelo fim da opressão e o advento de uma nova ordem, tendo como pano de fundo, ainda, a construção do futuro pela abnegação do individual. Nas duas formas a preocupação era com o desvendamento do segredo que alienava as massas do poder e a vontade de ampliar este poder ou dar autoridade às massas. Sempre a partir da ação individual ou grupal, um partido, por exemplo, visto como unidade de ação.

A partir dos anos setenta do século passado, por outro lado, parece se ampliar no Ocidente à esfera do prazer imediato, via consumo de massa, como possibilidade de realização do indivíduo. É bom frisar que a discussão da presentificação do homem moderno, que rompe com a tradição e vive em um correr sem fim para o futuro, como uma espécie de nostalgia melancólica de um passado perdido não se sabe bem onde ou quando, e que não se pode retornar e nem olhar para trás sob ameaça de morte, já era discutido nos escritos de Benjamin (1985 e 1985a) na primeira metade do século XX, e diagnosticado por Marx, Durkheim, Simmel e Weber, sob pressupostos diferentes no final do século XIX e início do XX. A esfera do prazer imediato, via consumo de massa, como possibilidade de realização individual, de que se fala aqui, contudo, parece ter se dado a partir das redefinições do capital internacional no final dos anos de 1960 e decorrer dos anos de 1970, e das rebeliões estudantis em Paris e dos movimentos hippie e da contracultura nos Estados Unidos e no resto do mundo ocidental, tal como analisado por Marcuse (1968 e 1967), entre outros.

Esta individualização de cunho individualista vem à tona com as perdas de referenciais paradigmáticos de construção do futuro e por

uma nova forma desejante de realização pessoal. Uma e outra descambando em processos individualistas de competitividade, de concorrência e de resultados em curto prazo.

O que parece ocasionar, além da ampliação da interiorização dos sentimentos no homem contemporâneo e de um maior estranhamento do outro e uma maior solidão individual, um novo advir de práticas simbólicas regenerativas do social. Práticas simbólicas estas associadas à construção de novos modelos paradigmáticos, que de novo possibilite a remontagem do coletivo. Idéia de coletividade sentida, cada vez mais, como fragmentada e estressante. Ou a possibilidades de reconstruir práticas interativas, olhadas no hoje como artificiais e perdidas na concorrência individual e estéril no interior da sociabilidade capitalista contemporânea. Ou, ainda, a organização simbólica dos conteúdos desta prática individualista, e a re-institucionalização do religioso no dia a dia de indivíduos ou grupos sociais extensos.

Processos que aparentemente buscam romper ou restaurar a instituição de uma ordem social sentida como sufocante. Tanto pela primazia do social na vida dos indivíduos e grupos, quanto pela individualização crescente da esfera do privado sobre a vida pública, acarretando uma nova corrida a ressacralização das práticas sociais.

### ***Estranhamento, indiferença e segredos: a reprodução de sociabilidades e de individualidades.***

A problemática do estranhamento, necessário a constituição de uma sociabilidade e de uma individualidade qualquer, é um outro aspecto da constituição e ação ambígua dos medos corriqueiros aqui trabalhados. Questões podem ser levantadas como relevantes à compreensão de até que ponto o um, ou este semelhante, detém a igualdade proporcionada pela posse do segredo do outro? O que provoca e como se institucionalizam os germens de hierarquização e administração das diferenças entre indivíduos ou grupos colocados em uma mesma posição, ou de posse de um mesmo segredo? Se o estranho parece intimidar e provocar reações sociais que visem à indiferença e a sua exclusão (GOFFMAN, 1989 e HELLER, 1983 e KOURY, 1998), também provoca reações de proximidade e busca de semelhança que levam a assimilação e a composição conjunta a uma esfera discursiva dada.

Nos dois casos, está se tomando como possibilidade de ação social as configurações relacionais postas em andamento por indivíduos ou grupos em jogo. O que, se por um lado, e esta é uma das hipóteses centrais deste ensaio, estabelecem configurações entre indivíduos ou grupos sob um patamar de semelhança, por outro lado, abrigam um forte respaldo de desconhecimento para o outro da relação. O que torna a ação social em um jogo sempre visto como perigoso de união

sob determinados argumentos, e de suspeição por não ter segurança completa na ou da administrabilidade desse outro. Assim, o outro é sempre uma fonte de medo a ser controlada ou a ser reconfigurada e transposta (KOURY, 1988 e 1995).

Simmel (1964) discutindo o conceito de segredo e sua importância para a compreensão e formulação do social irá tocar o tempo inteiro nesta tecla da insegurança e do medo que provoca a ação, e da configuração e a remontagem dos experimentos socialmente dispostos pela ação social de indivíduos e grupos. Insegurança que, antes de indicar um aspecto negativo para a ação social, provoca em si a positividade da ação social e a especificidade desta ação como criadora de significados e suas possibilidades infinitas de se reproduzirem em novos formatos sociais e de individualidades.

Coloca o segredo e a insegurança do conhecimento global dos indivíduos, ou dos grupos relacionais, do ou sobre o outro da relação, como o momento instituinte fundamental da constituição de uma sociabilidade e do estabelecimento do singular. Vistos enquanto tentativas de experimento da diferença, ou do diferencial que assemelha homens ou grupos em ação, e, ao mesmo tempo, os assentam em um patamar de insegurança quanto o quantum desta semelhança. O segredo, ainda mais, pressupõe o medo da traição, isto é, a forma de revelar ao outro a intimidade e singularidade de uma comunidade (de afeto, de interesses, de ou de outro tipo qualquer), como forma de desfazer esta própria comunidade pelo desmascaramento daquilo que simbolicamente diz sobre a sua especificidade e unicidade frente às demais. Comunidade de interesses e de conformação vista, neste trabalho, a partir da relação social mais fundamental, isto é a díade, até as conformações mais complexas de um social qualquer.

A possibilidade de traição, porém, antes de anestesiar os membros de uma comunidade apenas, parece provocar, de um lado, a centralização e busca de eficácia do controle dos membros internos dessa comunidade de segredo à guarda e manutenção do mesmo e, do outro lado e ao mesmo tempo, para ganhar sentido da própria eficácia do segredo entre os comuns, o controle parece se fazer ou se exercer sob uma possibilidade de traição. É a traição, em termos últimos, o elemento que assegura em boa medida, junto às práticas ritualísticas de revisão e revisita ao segredo, a irmandade dos membros de um grupo específico. É a possibilidade de traição, também, que revitaliza a produção e reprodução do segredo e da semelhança, pela possibilidade da vigilância sobre as suas realizações práticas, reais ou possíveis. É o medo de trair ou de se sentir traído, em última instância, que leva os indivíduos em interação a ensaiar o próprio exercício da semelhança, ou a busca de novas formas discursivas no interior ou no exterior de uma comunidade específica.

Do mesmo modo que a revelação do segredo possibilita a traição,

leva também a eficácia e a permanência deste segredo, ou do secreto, em si mesmo, pela possibilidade de ampliação para novos membros. Aos novos membros propostos pela revelação, contudo, se instaura uma prática de fora e de dentro de si próprios relativa a confirmação da sua fidelidade ao segredo revelado e da não recaída às ações e ensaios anteriores de onde adveio. São as práticas ritualísticas de inclusão a um tipo específico de sociabilidade e seus segredos, bem conhecida dos antropólogos pelo nome de rituais de iniciação ou passagem.

A revelação ofertada ou antevista ao novo membro, individual ou grupal, abre, assim, uma possibilidade de inserção ritual e simbólica a prática comum desta comunidade (GIRARD, 1989), e leva, ao mesmo tempo, a uma reconfiguração deste ser às estratégias do seu passado, a ser revisto e revisitado através da nova revelação. O que satisfaz e modifica o plano de vida individual e grupal, para uma nova ordem organizacional socialmente dada. O que pode exacerbar, de um lado, as inseguranças próprias do rompimento da ou com a velha ordem e, por outro lado, o receio sobre as formas e a extensão de sua inclusão à nova ordem ou ordenamento social, e da manutenção dos novos valores, em ambos os lados, o medo configura-se como uma prática ritual e simbólica a ser vencida e sua presença como um teste de sua confirmação à revelação de que foi sujeito e significado.

## **Conclusão**

Este trabalho partiu da hipótese de que o medo é uma construção social significativa e fundamental para se pensar os processos de sociabilidades e de formação dos instrumentos da ordem e da desordem em um social qualquer. O objetivo deste trabalho, assim, foi o de discutir e compreender as bases da construção social do medo no imaginário do homem comum, como parte do pressuposto de que o medo é uma relação social significativa à compreensão das formações societárias.

Partiu da compreensão das bases da construção social em que se assentam os códigos do silêncio e da discricção trabalhados por Elias, enquanto configurações social e psicológica de retraimento e subordinação e do processo disciplinar ou da paralisia social ou individual por eles provocado. Bem como, das relações entre indivíduos ou grupos, aqui entendidas, como sempre permeadas sob a presença direta ou indireta do medo.

A problemática do estranhamento, foi um outro aspecto discutido neste trabalho sobre a constituição ambígua dos medos cotidianos que informam e conformam a vida ordinária. Simmel parece discutir a noção de segredo através do aspecto de mão dupla que este conceito permite. O da insegurança e do medo que provoca a ação, e o da

configuração e a remontagem dos experimentos socialmente dispostos pela ação social de indivíduos e dos grupos sociais. Nesta via de mão dupla sobressai o fenômeno da possibilidade da traição como um elemento a mais a emoldurar as ações societárias e individuais.

A possibilidade de traição, porém, é aqui entendida através da centralização e da busca do controle dos membros de uma comunidade de segredo à guarda e à manutenção do mesmo e, simultaneamente, através da ação de garantir sentido à eficácia própria do segredo, antes de apenas anestesiar os membros de uma comunidade. A ação social e socializadora e os caminhos de sua negação ou de sua imposição, assim, parecem se fazer ou se exercer sempre sob uma possibilidade de traição. É o controle do medo ou sobre o medo de traição que parece se assentar, por fim, os códigos conformadores ou transformadores de uma instância societal qualquer.

## Bibliografia

ARENDDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York, Penguin Books, 1994a.

ARENDDT, Hannah. *Entre O Passado e o Futuro*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1992.

ARENDDT, Hannah. *O Sistema Totalitário*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1978.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

BENJAMIN, Walter. (1985), "A obra de Arte na Era de Sua Reprodutibilidade Técnica". In, *Obras Escolhidas*, v. 1, São Paulo, Brasiliense, pp. 165 a 196.

BENJAMIN, Walter. (1985), "O Narrador. Considerações sobre a Obra de Nicolai Leskov". In, *Obras Escolhidas*, v. 1, São Paulo, Brasiliense, pp. 197 a 221.

BOBBIO, Norberto. *Três Textos sobre A Violência*. Revista USP, número 9, 1991.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Visão do Paraíso. Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. 2ª edição, São Paulo, Editora nacional, 1969.

CHAUI, Marilena. *Sobre o Medo*. In, *Vários Autores, Os sentidos da Paixão*. São Paulo, Cia. das Letras, 1993.

DARNTON, Robert. *O Grande Massacre dos Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

DELUMEAU, Jean. História do Medo no Ocidente - 1300-1800. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

ECKERT, Cornelia. Antropologia do Cotidiano e Estudos das Sociabilidades a Partir das Feições dos Medos e das Crises na Vida Metropolitana. Horizontes Antropológicos, n. 7, 1998

ECKERT, Cornelia. Ensaio Integrado CNPq "Estudo Antropológico de Itinerários Urbanos, Memória Coletiva e Formas de Sociabilidade No Mundo Contemporâneo". Porto Alegre, 1997.

ELIAS, Norbert. O Processo Civilizador. 2 vols., Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990 e 1993.

FIORIN, J. L. Algumas considerações sobre o medo e a vergonha. Cruzeiro Semiótico, n. 16, pp. 55-63, 1992.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir - História das Violências nas Prisões. Petrópolis, Vozes, 1988.

FREITAS, Décio. O Maior Crime da Terra. O Açougue Humano da Rua do Arvoredo. Porto Alegre, 1863-1864. Porto Alegre, Editora Sulina, 1996.

GIACOMAZZI, Maria Cristina Gonçalves. O Cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidades, sob o prisma do medo na cidade (Porto Alegre, RS). Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ UFRGS. Porto Alegre, novembro de 1997.

GIRARD, René. A Violência e o Sagrado. São Paulo, Paz e Terra, 1990.

GOFFMAN, Erving. Estigma. Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. 4ª edição, Rio de Janeiro, Guanabara, 1988.

GOFFMAN, Erving. Representações do Eu na Vida Cotidiana. Petrópolis, Vozes, 1989.

HELLER, Agnes. Sobre os Instintos. Lisboa, Editorial Presença, 1983.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, PAIXÃO, Antonio Luís, OLIVEIRA NETO, Waldemar de e FRANCA, Roberto. Violência e Justiça. Cadernos da ASPE. v. 1, n. 1, pp. 1 a 54, 1989.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. As Violências Invisíveis: Paraíba 1993. Política & Trabalho, n. 8/10, pp. 3 a 12, 1994.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Diferenciação entre o Bem e do Mal: Pobreza, Violência e Justiça. In, Vários Autores, Nordeste, O Que há de Novo. vol. 1, Natal, Universitária, 1988, pp. 147 a 150.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Fotografia e a Questão da

Indiferença. In, Koury, MGP, org. Imagem e Ciências Sociais. João Pessoa, Universitária, 1998, pp. 67 a 86.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Ser Discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto. Relatório Final de Pesquisa apresentado ao DCS/UFPB. João Pessoa, GREM, 2001.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Olhares Sombrios sobre a Cidade: A Pobreza Urbana através da Fotografia. Cadernos do CEAS, n. 158, pp. 61 a 67, 1995.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Pobreza e Cidade. As Tentativas de Regulamentação dos Homens Pobres no Nordeste, 1889-1920. Cadernos do CEAS, n. 106, pp. 36 a 46, 1986.

KRISTEVA, Julia. Histórias de Amor. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

LOTMAN, I.M. Semiótica dos conceitos de vergonha e medo. In, Ensaios de Semiótica Soviética. Lisboa, Horizonte, 1981.

MARCUSE, Herbert. (1967). A Ideologia da Sociedade Industrial. Rio de Janeiro, Zahar.

MARCUSE, Herbert. (1968). Eros e Civilização. Rio de Janeiro, Zahar.

MELLO E SOUZA, Laura de. O Diabo e a Terra de Santa Cruz. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

PAGELS, Elaine. As Origens de Satanás. Um Estudo sobre o Poder que as Forças Irracionais exercem na Sociedade. Rio de Janeiro, Ediouro, 1996.

SIMMEL, Georg. The Secret and the Secret Society. In, Wolf, KH, Org. The Sociology of Georg Simmel. New York, Simon & Schuster Inc., 1964, pp. 307 a 376.

TELLES, Vera da Silva. Espaço Público e Espaço Privado na Construção do Social: Notas sobre o Pensamento de Hannah Arendt. Tempo Social, v. 2, n. 1, pp. 23 a 48, 1990.

TELLES, Vera. A Experiência do Autoritarismo e Práticas Instituintes. Dissertação. São Paulo, USP, 1984.

THOMPSON, E. P. La Economía Moral de la Multitud en la Inglaterra del Siglo XVIII. In, Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase. Barcelona, Critica, pp. 62 a 134, 1979.

TIRELLI, Cláudia. Cartografia Social da Violência: estudo sobre a criminalidade na Região Metropolitana de Porto Alegre - 1988/1995. Dissertação de Mestrado, PPGS-UFRGS. Porto Alegre, 1996.

WEIL, Simone. A Condição Operária e Outros Estudos sobre a

## Opressão. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979

*REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 - 4282)*  
*número 2, 2002*

# **CAMBIOS EN EL FINANCIAMIENTO DE LAS LABORES DEL CAMPO MEXICANO DESDE LAS REFORMAS ESTRUCTURALES DE 1983 HASTA LA FECHA. EL CASO DE LOS MUNICIPIOS SERRANOS DE SINALOA**

[Alvaro Marín Marín](#)

**Universidad Pedagógica Nacional de México**

## **Presentación.**

Este reporte de investigación fue hecho a partir de una inquietud por conocer de primera mano las consecuencias sociales de las reformas estructurales realizadas en los últimos años, sobre el financiamiento del campo mexicano.

Se realizó trabajo de campo en dos temporadas durante los veranos de 1995 y 1996, fechas claves para el financiamiento agrícola mexicano, pues como sabemos quienes estudiamos estos problemas, en esos años fueron cancelados definitivamente diversos programas de subsidios gubernamentales y se transfirió al sector privado el control de los sistemas de riego, los ferrocarriles y los medios de comercialización de los productos agropecuarios. Además de que ya tenían tres años las reformas a la constitución respecto a la capacidad o derecho de los ejidatarios de titular privadamente sus tierras y venderlas.

Mis expectativas iniciales eran encontrar un panorama de pobreza y desolación en las zonas visitadas pero, fueron contrariadas por una sorprendente realidad: los campesinos tienen recursos, buenos medios de transporte, sistemas de comunicaciones y un tejido social que sigue resistiendo. En estos últimos tres años he estudiado y meditado las posibles explicaciones de este fenómeno, que ahora pongo a su consideración.

## Antecedentes

México tiene una superficie total de más de 197 millones de hectáreas, de las cuales sólo son cultivables 31 millones, lo que representa cerca del 16% del total, su población era superior a 91 millones en 1995, con una densidad promedio de población de 46 personas por kilómetro cuadrado; después de 1945, el desarrollo industrial favoreció la migración del campo a las ciudades, al norte del país e incluso al extranjero, siendo los Estados Unidos de América el país favorito para los migrantes mexicanos. Entre 1950 y 1990, la población urbana se multiplicó por cinco, mientras que la rural sólo creció en un tercio.

En 1995 el sector agrícola contribuyó con el 7,6% del PIB y el 25% del empleo total en el país, lo que significa un nivel relativamente bajo de productividad del trabajo agrícola, aunque los datos son incompletos y sesgados. Los salarios agrícolas se han mantenido excesivamente bajos pues, en 1992, los trabajadores agrícolas recibían cerca del 15% del salario promedio de los trabajadores mexicanos, ya de por sí bastante bajo en relación con los ingresos de sus equivalentes en la zona del TLCAN .

Según afirman Taylor y Yúnez en un estudio reciente "Incomes are highest in the Jalisco villages (6596 pesos of per capita income), followed by the Coahuila (2715 pesos) and Michoacán (1660 pesos) villages. The Puebla villages are the poorest in our sample (1220 pesos). They also have the highest proportion of indigennous people in their population."

Los organismos político-administrativos que intervienen en la elaboración de la política agrícola en México son: el Gabinete Agropecuario que depende directamente del Presidente de la República, la Comisión intersecretarial del Gabinete Agropecuario y las cámaras de Diputados y Senadores que aprueban los presupuestos, los programas y las reformas legales propuestas por el Poder Ejecutivo.

Desde el período del presidente López Mateos y hasta fines del sexenio del presidente José López Portillo, el gobierno intentó asegurar una oferta abundante de alimentos baratos para promover la urbanización y la industrialización del país mediante el esquema de sustitución de importaciones.

Con la llegada del presidente Miguel de la Madrid al poder, los objetivos cambiaron: se impulsó la privatización del agro mexicano con el objetivo manifiesto de mejorar la productividad al tiempo que se retiraban los subsidios. Esta política fue reforzada cuando en 1986 se desplomaron los precios del petróleo y la crisis fiscal mexicana se agudizó.

Durante el sexenio del señor Salinas, se intensificó la orientación de mercado, la desregulación, la liberalización comercial justificadas políticamente con el **Programa Nacional de Modernización de la Agricultura**, presentado en mayo de 1990; estas políticas han continuado en líneas generales con el programa **Alianza Para el Campo**, vigente para el período 1995-2000.

En 1992 comenzaron a legislarse las reformas más profundas y radicales del sector agrícola desde la Constitución de 1917; se modificó el artículo 27 de la Constitución y la Ley agraria; se declaró terminado definitivamente el reparto agrario, se permitieron los mecanismos de mercado en el campo y se autorizó a los ejidatarios a rentar y/o vender sus parcelas, así como a asociarse con empresas o individuos para hacer producir la tierra con fines comerciales. Las parcelas podían alquilarse hasta por treinta años y venderse entre los ejidatarios mismos o a personas de fuera.

Las autoridades federales de entonces tenían una intención evidente pero no manifiesta en los discursos y documentos, de que los campesinos corrieran presurosos hacia la titulación individual de sus parcelas y comenzaran a venderlas por cientos de miles, con lo que se hubiera formado un mercado de tierras de cultivo que hubiese permitido la entrada legal de empresas agroindustriales nacionales y extranjeras a las zonas ex ejidales, por lo que la ley agraria de 1992 creó la Procuraduría Agraria, que fijaría los límites de las parcelas individuales y atribuiría los derechos de propiedad; también se crearon los Tribunales Agrarios, para resolver los conflictos sobre la tenencia de la tierra y el gobierno creó el

Programa de Certificación de los Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE). Sin embargo, contra toda la lógica gubernamental, esto no ha sucedido, al menos no en el volumen esperado.

Desde 1989 la privatización del campo ha sido apoyada por FIRA y NAFIN, estimulando la creación de empresas privadas de asesoría; en 1990 BANRURAL aumentó la presión en este sentido al suspender sus servicios de asistencia técnica y concesionarlos a empresas o individuos particulares. Hasta 1995, SAGAR registraba, apoyaba y empleaba los servicios de extensionistas privados, sobre una base contractual, para coordinar los trabajos de los consultores también privados al nivel nacional.

Con la entrada en vigor de la ley de aguas en 1992, la progresiva privatización del mantenimiento y operación de los sistemas de riego, permitió que las aportaciones gubernamentales en este rubro disminuyeran de 102 millones de dólares en 1992 hasta 36 millones de dólares en 1995. La producción y venta gubernamental de alimentos balanceados para ganado tuvo un final más rápido, pues sus nueve fábricas fueron privatizadas entre 1991-1992 y la actividad de ALBAMEX suspendida en ese mismo año.

Los subsidios directos a los fertilizantes se eliminaron con la privatización de FERTIMEX en 1992, la Aseguradora Nacional Agrícola y Ganadera (ANAGSA) desapareció en 1992, En 1989 se habían eliminado los precios de garantía al

trigo, la cebada, el sorgo, el frijol, la soya y otras oleaginosas, al tiempo que la CONASUPO dejaba de comprar esos productos, causando graves daños a los campesinos inexpertos en las leyes del mercado y sin canales de comercialización adecuados. En 1991 se presionó aún más a los

productores nacionales suprimiendo los permisos de importación y liberalizando el comercio internacional de estas oleaginosas .

Por razones ampliamente conocidas, CONASUPO comenzó a desmantelarse mediante privatizaciones parciales de la siguiente manera: FIA (Financiamiento) en 1991, ICONSA en 1992 y MICONSA en 1994 (procesadoras de alimentos); desmanteladas TRICONSA en 1986 y CECONSA en 1987; liquidadas: cierre de 600 tiendas CONASUPER en áreas urbanas en 1990, privatización de nueve fábricas de LICONSA 1991-1993, IMPECSA en 1995, BORUCONSA está en un proceso de transferencia a los productores ejidales .

Respecto del financiamiento, en México ni la banca comercial de antaño, la banca nacionalizada después y la banca privatizada y vuelta a nacionalizar en varias ocasiones, han considerado a los pequeños productores sujetos de crédito, además de que la banca de fomento ha gastado más en corrupción que en estímulos a la producción.

En resumen, la política agrícola del gobierno de Zedillo, continuidad de los dos anteriores era que no hay política de apoyo al campo ni a los pequeños y medianos agricultores; ni en el financiamiento, ni en la comercialización, ni en la producción de alimentos, ni en la capacitación de los productores, ni en la producción de alimentos balanceados para el ganado, ni en los fertilizantes, ni en el mantenimiento y operación de los distritos de riego, prácticamente los únicos representantes del Estado mexicano en el campo son algunos policías judiciales y varios cientos de soldados que patrullan las zonas más conflictivas. En las demás áreas el Estado se ha retirado voluntariamente renunciando a su derecho a intervenir en la economía agrícola, con la confianza religiosa en un mercado privado de mano invisible pero omnipotente; y para sorpresa de muchos, el mercado ha funcionado.

Como la lógica de las más altas autoridades desde hace dos sexenios está centrada únicamente en la ganancia, los campesinos de los municipios serranos de Sinaloa comprendieron rápidamente el mensaje: "no existe apoyo gubernamental en financiamiento ni en ningún otro aspecto pero, la tierra es nuestra y no pensamos abandonarla", me dijo uno de mis entrevistados que pidió el anonimato, "por lo que nos pusimos al servicio de los narcotraficantes. Ellos pagan en efectivo, por adelantado hasta cinco años seguidos, absorben las pérdidas cuando son reales, dan buenas ganancias, subsidian la infraestructura de riego, se encargan de la cosecha y la distribución y apoyan a la gente que es detenida por los guachos (soldados) manteniendo a la familia y pagando abogados".

Abandonados a sus propias fuerzas en espera de emigraciones masivas que permitieran la entrada de consorcios trinacionales legales, los campesinos organizaron una inesperada resistencia y se asociaron a quienes no desean quitarles las tierras, les pagan bien y los apoyan para la producción de mercancías muy solicitadas al norte del país (mariguana y cocaína).

El cambio de productos de cultivo en terrenos serranos de Sinaloa y en los

actores y financieros de la producción agrícola antes legal y ahora ilegal, se debió fundamentalmente a la brutal embestida neoliberal de los gobiernos de Miguel de la Madrid, Carlos Salinas y Ernesto Zedillo, contra los productores de esa zona y de otras regiones de México como simple estrategia de supervivencia.

Respecto de la política neoliberal aplicada en el período y sus motivaciones, los analistas académicos y periodísticos insisten en una especie de fundamentalismo sin base científica pero, como lo demuestran estudios recientes de la Universidad Autónoma de Madrid, hubo personas dentro del gobierno que se beneficiaron de las actividades ilegales de los grupos delictivos, auspiciadas precisamente por la instauración de tales políticas.

Por ejemplo, escritores nacionales y extranjeros relacionan insistentemente a Raúl Salinas de Gortari con Amado Carrillo, narcotraficante apodado "El señor de los cielos", por su poderosa flota aérea utilizada para transportar y repartir en Norteamérica sus enervantes.

Se publicó también en uno de los periódicos más serios de la capital de México, diario de tendencia empresarial, que el narcotraficante Amado Carrillo Fuentes, supuesto empleado de primer nivel o socio minoritario de Raúl Salinas, incorporó parte de su capital (ochenta y dos millones de pesos) al del Grupo Financiero Anáhuac con la ayuda y asesoría de Federico Madrid Cordero, hijo de nuestro primer ex presidente neoliberal Miguel de la Madrid Hurtado.

Federico Madrid era entonces Vicepresidente del Área de Promoción de Negocios del grupo y fue apoyado por su primo Jorge Hurtado Hocasitas, Presidente del Consejo de Administración del Grupo Financiero Anáhuac. Por lo que se ve, la transformación productiva de Sinaloa y otras regiones de México no ha convenido sólo a campesinos y narcotraficantes pequeños y medianos.

El cultivo de estos productos del campo no es nuevo en Sinaloa, ni en algunas otras regiones de México; esto nos lo confirman un académico (Peter Smith) y un político (el priísta Millán Lizárraga, exgobernador de Sinaloa). Durante la segunda guerra mundial, Estados Unidos solicitó al gobierno de México el cultivo de narcóticos con fines medicinales en regiones controladas, algo que había aceptado nuestro gobierno al firmar la convención de la Haya en 1912.

El cambio de Sinaloa como la región productora número uno de narcóticos en México, puede comprobarse incluso con las publicaciones periodísticas: "Por lo menos cien mil predios agrícolas ubicados en cuatro municipios de la zona serrana (Badiraguato, Culiacán, Cosalá y San Ignacio) podrían ser sembrados con marihuana en el próximo ciclo, señaló el comandante de la novena zona militar, Arturo Galindo Romero. Esa cantidad corresponde a la cuarta parte de los terrenos preparados para siembras de temporal en la región."

La nota periodística agrega que "Dadas las condiciones naturales que se presentan en las partes más altas del Estado, muchos campesinos atraídos por el dinero fácil ceden sus tierras para la siembra de mariguana y adormidera..."

Los campesinos que conocimos y entrevistamos en nuestros recorridos corroboraron este que es un "secreto a voces", consecuencia inesperada (al menos para las agencias financieras internacionales) de las políticas agropecuarias neoliberales.

## **Conclusiones**

El retiro del Estado del campo mexicano produjo un peligroso hueco que pronto se llenó con fuerzas no deseables, imposibles de erradicar sólo con métodos policíacos.

La instauración del capitalismo salvaje y sus mecanismos en el agro mexicano, con el único objetivo de la ganancia, han propiciado que los campesinos sean financiados por el único grupo dispuesto a hacerlo de cualquier modo, y que se orienten a la producción de los cultivos más rentables aunque no sean los alimentos que se pueden comprar, ahora si a precios de mercado, pues es más barato traerlos de fuera que cultivarlos localmente.

Los negocios ilícitos perseguidos a nivel internacional, han generado ganancias para miles de personas, desde la cúspide de la pirámide social hasta la base.

La primera ley de la teoría del caos funcionó perfectamente con la política agropecuaria neoliberal: "Las cosas nunca suceden como esperamos que ocurran y a veces, en la mayoría de los casos, tienen consecuencias inesperadas".

Para entender nuestra cambiante y contradictoria realidad actual debemos abandonar la lógica y el método positivistas decimonónicos y acostumbrarnos a pensar caóticamente.

## **Bibliografía Básica**

ALVAREZ, Elena, "La producción de coca en Perú" en Smith, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

ANGELES, Luis, "México: perspectivas de una economía abierta" en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

BAGLEY, Bruce M., "Los mitos de la militarización: las fuerzas armadas en la guerra contra las drogas" en Smith, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

BARRÓN, Luis F. "El cambio microeconómico y el Tratado de Libre Comercio", en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

BLANCO MENDOZA, H., *Las negociaciones comerciales de México con el mundo*, México: FCE, 1994.

ISBN 968-16-4346-1

BLOCK, Greg M., "El desarrollo sustentable: la última ley de la trilogía desarrollista" en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

BOLAÑOS BUENDÍA, Antonio "Desarrollo sustentable y pobreza extrema en México" en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

BONILLA JIMÉNEZ, Carlos, "Modelo de desarrollo rural integral sostenible: "Enfoque Manantlán"" en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

BRAVO ANGUIANO, Ricardo, "El marco teórico conceptual del desarrollo regional" en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

CABRERA MARTÍNEZ, Javier, "Por años se toleró la producción de

droga en Sinaloa", *El Universal*, sección Nacional, México, Distrito Federal, 17 de Julio de 1999, p. 1.

CABRERA MARTÍNEZ, Javier , "Cultivarían droga en 100 mil predios", *El Universal*, sección Nacional, México, Distrito Federal, 18 de Julio de 1999, p. 1.

CAMBEROS CASTRO, Mario, "La desigualdad en México y las perspectivas en una economía abierta" en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

CARREÑO FIGUERAS, José corresponsal en Washington, "Sancionará Estados Unidos a quienes mantengan nexos con narcos", *El Universal*, sección Nacional, México, Distrito Federal, 21 de Julio de 1999, p. 1.

"Compra Cártel Banco Anáhuac", *Reforma*, México, Distrito Federal, lunes 16 de marzo de 1998, página 1.

DEL VILLAR, Rafael, "Cambio Institucional y competencia", en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

DONELLI, Jack, "Las Naciones Unidas y el régimen global de control de drogas" en Smith, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

FRANCO, Jorge, "Globalización y Crisis", en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

GARCÍA ALBA IDUÑATE, Pascual, "La transición hacia un cambio estructural", en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

GARCÍA DEL RÍO, Helio H., "Un modelo de desarrollo integral, ¿Utopía o realidad posible?" en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

GREEN, Rosario, "México y los esquemas de liberalización comercial e integración económica en el "Hemisferio"" en Colegio Nacional de

Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

HERNÁNDEZ C. Ociel, "Las agrupaciones financiera en México ante la globalización: retos y desafíos" en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

HUERTA, Hugo David, "Financiamiento y Comercio Exterior" en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

JUSTINIANO, José Guillermo, "El poder de los productores de coca" en SMITH, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

LERNER, Roberto, "La prevención del abuso de drogas en América Latina" en Smith, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

LOWENTHAL, Abraham F. "La Organización de los Estados Americanos y el control de drogas peligrosas" en SMITH, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

MACHICADO, Flavio, "La producción de coca en Bolivia" en SMITH, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

MARES, David R., "La lógica de la cooperación interamericana en materia de drogas" en SMITH, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

MARTIN, Lisa L., "Fundamentos para una cooperación internacional" en SMITH, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

MERCADO, Luis E., "Globalización y Competitividad" en Colegio

Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

MEDINA-MORA, María Elena y María del Carmen MARIÑO, "El abuso de la droga en América Latina" en SMITH, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

MORALES ARAGÓN, Eliezer, "El sector agropecuario de México: debilidad estructural y apertura comercial", en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

MOTA, Sergio, *México estabilización y cambio estructural 1982 - 1988*, México: Ediciones Castillo, 1998

ISBN 970-20-0040-2

MUSTO, David F., "Pautas en el abuso de drogas y la respuesta en los Estados Unidos" en SMITH, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

NOYOLA, Pedro, "Retos y desafíos del cambio mundial" en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

OCDE, *Examen de las políticas agrícolas de México. Políticas nacionales y comercio agrícola*, París: OCDE, 1997.

ISBN 92-64-45486-1

ORTIZ MARTÍNEZ, Guillermo, "Desarrollos recientes en la economía nacional" en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

RAMÍREZ BRUN, J. Ricardo, "Hacia un modelo de desarrollo sustentable" en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

RESA NESTARES, Carlos "El Estado como maximizador de rentas del

crimen organizado: el caso del tráfico de drogas en México", Instituto Internacional de Gobernabilidad, Biblioteca de Ideas, colección de documentos.

<http://www.iigov.org/iigov/pnud/bibliote/documentos/tema1/docu0088.htm>

REUTER, Peter, "Después de selladas las fronteras: ¿podrán las fuentes nacionales sustituir las drogas importadas?" en SMITH, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

ROGOZINSKI, J., *La privatización de empresas paraestatales*, México: FCE, 1994.

ISBN 968-16-4324-0

Ruiz-Cabañas I., Miguel, "La campaña permanente de México: costos, beneficios y consecuencia" en SMITH, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

SALES SARRAPY, Carlos, "Cambio estructural y transición en México", en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

SALINAS DE GORTARI, Carlos, "Estabilidad de precios y cambio estructural" en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

SALINAS DE GORTARI, Carlos, *Sexto informe de gobierno*, México: Poder Ejecutivo Federal, 1994.

SMITH, Peter H. "La economía política de las drogas: cuestiones conceptuales y opciones de política" en SMITH, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

TAYLOR, J. Edward and Antonio YÚNEZ-NAUDE, *Education, migration and productivity. An analytic Approach and Evidence from Rural Mexico*, Paris, OCDE Development Centre Studies, 1999.

TÉLLEZ KUENZLER, L., *La modernización del sector agropecuario y forestal*, México: FCE, 1994.

ISBN 968-16-4347-X

TORO, María Celia, "Unilateralismo y Bilateralismo" en SMITH, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

THOMI, Francisco E. "La repercusión económica de los narcóticos en Colombia" en SMITH, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

WALKER III, William O., "La colaboración internacional en la perspectiva histórica" en Smith, Peter H. (compilador), *El combate a las drogas en América*, México: FCE, 1993.

ISBN 968-16-4222-8

ZEDILLO PONCE DE LEÓN, Ernesto, "Estrategias del cambio estructural" en Colegio Nacional de Economistas, *México: perspectivas de una economía abierta*, México: Colegio Nacional de Economistas y Miguel Angel Porrúa, 1993.

ISBN 968-842-415-3

ZUGAYDE, Patricia, "La fiscalía especial investiga a Raúl Salinas de Gortari", *El Universal*, México, Distrito Federal, viernes 20 de marzo de 1998, página 2.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 - 4282)  
número 2, 2002

# ¿EXODO O EXILIO?: EUROPA, LA PANACEA PARA LOS ARGENTINOS

[Angel Rodriguez Kauth](#)

## RESUMEN:

Con el presente ensayo, el autor pretende poner de manifiesto la paradójica relación existente entre la formación de la Argentina como país de inmigrantes y la actualidad económica, política y social que lo conduce a ser un país de emigrantes en sentido inverso al del original. Esto lo avala no solamente sobre la base de lo que es público y notorio, sino también sobre las fantasías de éxodo entre jóvenes universitarios, para lo cual realizó una encuesta que resume en el último punto.

Palabras Clave: Exodo, exilio, condiciones objetivas, situación subjetiva, desesperanza.

## **ABSTRACT:**

### **EXODUS OR EXITE?: EUROPE, THE ARGENTINIANS' PANACEA**

In this essay, the author tries to expose the paradoxical relationship there is between Argentina formation as an immigrants' country and the economical, political and social reality which is leading it to be an emigrants' country, reverting its original sense. This is guaranteed not only based on what is public and well-known, but also on the exodus fantasies among collegemen. For this purpose a survey was made which is summed up at the last point.

Key words: exodus, exile, objective conditions, subjective situation, hopeless.

## **1-INTRODUCCION:**

Un profundo sinsabor embarga al autor de esta nota, al igual que el que sienten por la realidad que transitan una buena cantidad de jóvenes argentinos. Afortunadamente, por mi quehacer docente en la Universidad, desde hace cuarenta años que estoy en contacto permanente con jóvenes estudiantes de diferentes estratos sociales <sup>(1)</sup>. Obvio es que por entonces tenía como interlocutores a una gran masa de jóvenes de familias obreras que hoy brillan por su ausencia de las aulas universitarias, esto gracias a los famosos planes de ajuste económico que nos han venido castigando desde época casi inmemorial (Rodríguez Kauth, 1994). De algún modo, esta situación representa lo que E. Galeano (1975), cuando al principio de la obra que lo afamó como ensayista, definió a la división internacional del trabajo, de manera irónica, aunque no exenta de realismo, como que "Consiste en que unos países se especializan en ganar y otros en perder". A nosotros nos tocó estar en el segundo lugar, como a la mayoría de los países del eufemísticamente llamado Tercer Mundo.

Ya entrando en la senectud, puedo darme el lujo que se dan los viejos, es decir, de hacer comparaciones entre los tiempos pasados y los presentes, no solamente porque hemos vividos los de antaño, sino también por las extrañas añoranzas que nos agobian. Obvio que no caeré en el pecado de considerar que toda época pasada fue mejor, al estilo en que lo hacía la poesía de Jorge Manrique. No tropezaré con esa banalidad a la que tienta la vejez, simplemente intentaré hurgar en el arcón de los recuerdos y en

los bolsos de viaje -similares a las que usan nuestros muchachos cuando de fugan del país- acerca de que es lo que le ocurre a la juventud argentina contemporánea. Llama la atención que con el inicio del milenio hayan enfermado nuestros jóvenes con el extraño virus del "exilio". La gran mayoría se quiere ir del país: su única salida es el Aeropuerto de Ezeiza.

## **2-LAS CONDICIONES OBJETIVAS DE VIDA:**

Para los jóvenes, Argentina no es un lugar que ofrezca buenas perspectivas laborales -en cuanto a éxito económico, desarrollo profesional y estabilidad laboral- como así tampoco de crecimiento personal. Los altos índices de desocupación -que rondan cual Jinete Apocalíptico el 20% de la población económicamente activa-, de subocupación y de sobreocupación <sup>(2)</sup> son alarmantes y afligentes; aunque la dirigencia política -cualquiera sea su color partidario cuando gobierna- poco hace para remediar la situación, más allá de la expresión de palabras de buena voluntad y de deseos de cambiarla, aunque nada en concreto se haga al respecto.

Pero que nadie se engañe, Europa -uno de los lugares elegidos para el exilio voluntario- no está mucho mejor en este aspecto; con relación a América Latina, reproduce la situación laboral argentina con sus más y con sus menos; pero tampoco el resto de los países del subcontinente son la panacea donde se encuentra un trabajo digno y bien pago a la vuelta de una esquina. Solamente los EE.UU. presentan un índice de desocupación tolerablemente bajo <sup>(3)</sup> pero, las masas de inmigrantes que llegan al supuesto paraíso en la Tierra desde todos los lugares del orbe y que están invadiendo al coloso del Norte no le auguran un futuro próspero, en tal sentido.

## **3-LA VIVENCIA SUBJETIVA:**

Sin embargo, pese a que es conocido que en otros lugares del planeta la situación laboral no es fácil, resulta alarmante y preocupante observar la enorme cantidad de jóvenes de entre 20 y 35 años que están buscando entre sus ancestros algún ascendiente directo de origen español, italiano, o lo que fuese, con tal de obtener la doble nacionalidad que les abrirá las puertas para el ingreso a la Comunidad Europea. Hacer eso era razonable en las épocas de las dictaduras de "plomo", ya que la doble ciudadanía facilitaba la posibilidad de escapar a la muerte, a la prisión, a las vejaciones y a la tortura física y psicológica. Hoy, sólo se explica por las declaraciones de los jóvenes que afirman de manera simple que "quieren vivir". En la Argentina, la vida plena -el disfrute de vivir, el placer por estar vivos- es como que está prohibido, es algo semejante a una quimera ... aunque por otros lares ocurra algo semejante. ¿Qué significa "querer vivir"? Acaso transitar la parafernalia del ruido ensordecedor de las "discos" (Posse, 2000), o deambular la miseria de las drogas o el

aventurerismo de circular en los umbrales del Sida, como una forma de mostrar valentía. Esto es otro tema, tanto el "Primer Mundo" como el resto están viviendo la época de los *gases*, es decir, sin forma ni contenido. De ideologías ni hablar y de ideas menos, brillan por ausencia en el espacio del pensamiento (Estefanía, 1997); el postmodernismo eficientista ha logrado -en complicidad con el capitalismo- borrarlas de un plumazo, de suerte que lo que tenga olor a utopía es sinónimo de estupidez (Rodríguez Kauth, 1997). Todo esto remata en algo así como que la Argentina se ha convertido en un gran cementerio de elefantes, dónde se retorna para morir y ser enterrado en suelo patrio, como si ello tuviera algún significado más allá de lo simbólico.

Sobre este panorama "universalmente globalizado", pareciera que el síndrome de la desesperanza se hubiese instalado en nuestros habitantes (Martín-Baró, 1987; Rodríguez Kauth, 1995), solamente parece quedar una esperanza en el horizonte del futuro: escapar, huir al exterior para salvarse económica y socialmente.

En los consulados -sobre todo en los españoles e italianos- se puede observar la formación de largas colas de jóvenes que gestionan los papeles que le otorguen la doble nacionalidad, con la fantasía de ingresar a la paradisíaca Comunidad Europea ... aunque allá no importe que renazca la xenofobia y vayan a ser maltratados de una u otra manera, ya sea con apelativos desdeñosos como el tan común de "sudacas", o con agresiones físicamente violentas como las que usan los "cabezas rapadas" con los extranjeros. Pero una inmensa mayoría de jóvenes universitarios -y de obreros parados o con ocupaciones transitorias y pésimamente remuneradas- ven como única salida para entrar en el futuro con algún éxito, la de huir del país. En setiembre del 2000 se conoció una encuesta nacional que decía que más del 90% de los universitarios están dispuestos a alejarse del país para labrar su presente y futuro en el exterior. Lo cual debiera alarmar a cualquier político, pero que en su inmensa mayoría están muy ocupados en planear como llenan sus faltriqueras antes de que se produzca un nuevo cambio de gobierno.

#### **4-ALGUNOS RECUERDOS:**

La congoja que el fenómeno descrito produce no es chauvinista, ni patrioter, solamente me alarma tal reacción de los jóvenes para con su país, esa suerte de desazón y de desesperanza que el mismo les produce sólo puede ser el producto nefasto de una generación vencida -a la que pertenezco- que les ha legado un profundo sentimiento de impotencia. Hace cuarenta años, cuando un universitario ganaba una beca para ir un par de años a perfeccionarse en el exterior era muy raro que se le ocurriera quedarse allá. De un grupo de más de seis becarios a Francia, en 1965, solamente uno decidió quedarse allá, ya que él era europeo y esto le permitía hacer el viaje de ida gratis para quedarse en su país -Serbia-; pero, al resto de los que viajaríamos ni se nos ocurrió tal posibilidad. Por

aquella época, al igual que ahora, los becarios al exterior que tienen algún cargo en la docencia, la investigación o en reparticiones del Estado debían firmar un compromiso de retorno al país por un tiempo igual al de la beca, sino mayor. Pero nadie se rasgaba las vestiduras por eso, se lo entendía como una práctica "normal" y a la que no se tenía la intención de esquivar. En cambio, los jóvenes del nuevo milenio lo firman a sabiendas que -pese al compromiso contraído- van a hacer todo lo posible por conseguir algún trabajo -aunque más no sean chapucerías- en el lugar de destino y que regresarán solamente para visitar -con algo de nostalgia y otro bastante de soberbia- a los parientes y amigos que se quedaron a sufrir en el país.

## **5-EL SINDROME DE LA DESESPERANZA:**

El síndrome de la desesperanza, del que ya hablara, está compuesto por los síntomas de la *indefensión*, el *fatalismo*, la *impotencia*, la *obediencia/sumisión*, el *presentismo*, la *externalidad* y la *anomia* (Rodríguez Kauth, 1997). Todos estos síntomas se conjugan en la realidad de la juventud argentina y se pueden observar a simple vista de analista psicosocial. La "indefensión" está en cuánto no poseen medios legítimos como para defenderse de las agresiones del espacio social. El "fatalismo" se vive a través de un imaginario colectivo que afirma -sin titubeos- que Argentina no tiene futuro, que se han olvidado de él. La "impotencia" es la realidad que viven y sienten los jóvenes todos los días cuando buscan empleos tras largas entrevistas dónde les dicen algo así como "ya se les va a avisar", aunque no reciban la ansiada respuesta. Ellos nada pueden hacer frente a la recesión -cuatro años- en que transcurre la economía del país y sin atisbos de recuperación alguna. El síntoma de "obediencia/sumisión" lo viven en los ámbitos universitarios y laborales -cuando ingresan a ellos- ya que solamente obedeciendo y sometiendo a las órdenes autoritarias podrán mantenerse en el sistema, que normalmente funciona como emético, es decir, como expulsador de todos aquellos que no se ajustan aquiescentemente y sin protestar a las pautas establecidas, fijadas verticalmente y -la más de las veces- sin racionalidad alguna. El "presentismo" lo actúan a diario con formas consumistas que les vendieron los artífices del consumo; lo que hace que solo el hoy, el ya, tengan valor y, cómo ni el hoy ni el ya dan respuestas positivas, entonces salen a buscarlas afuera, con un proyecto de futuro situado en la inmediatez temporal y la distancia geográfica. Por último, la "externalidad" la padecen proyectando -la mayoría de ellos- todas las culpas de lo que les ocurre en el afuera sin asumir responsabilidad personal. Quizás, el único síntoma que aún no está presente es el de la "anomia", en cuanto a que no hay rastros evidentes del mismo, salvo lo que se refiere a conductas de reacción social violentas ante la injusticia y la enorme "deuda interna" que tienen los gobernantes para con la población.

Actualmente, no solamente los egresados universitarios sueñan y se

desvelan con un autoexilio laboral exitoso, también lo hacen los estudiantes universitarios; ellos también piensan y planifican en ir a graduarse en el exterior, trabajando para mantenerse y, lo que la mayoría ignora, para pagar los aranceles que cobran las universidades extranjeras; olvidan que la gratuidad de la enseñanza universitaria es un privilegio de las Universidades Nacionales argentinas que nadie sabe cuánto tiempo más existirá, ya que en los planes de la mayoría de los políticos figura el arancelamiento.

Este mismo fenómeno psicosocial, representado en dos estratos etarios diferentes -graduados y estudiantes- no deja de llamar la atención de quienes estamos inquietos por lo que pasa a nuestro alrededor, como para no intentar hacer una lectura de los hechos desde la sociología del conocimiento. Si es certero que la verdad deriva del razonamiento, también es cierto que el error es determinado por los intereses egoístas que obnubilan la captación de la realidad del conocimiento. Este capítulo de la sociología no solo se pregunta cómo se construye la ciencia, sino también acerca de las condiciones sociales en que se produce. Al respecto, y poniendo el énfasis del interrogante en los jóvenes profesionales y en los estudiantes, bien vale recordar que mientras en el mundo globalizado se vive entre las luces refulgentes del esplendor de la ciencia contemporánea, con atinado criterio señala el investigador argentino M. Albornoz (2000) que "*... sombras de presupuestos reducidos, jóvenes científicos forzados a emigrar y columnas de investigadores marchan por las calles en defensa de la ciencia, en un marco saturado de protestas sociales. Sombras de la ciencia argentina, que atraviesa una de sus peores crisis históricas*". El autor alude a las manifestaciones callejeras que periódicamente realizan tanto universitarios como miembros del CONICET por un mayor presupuesto a las partidas de sus áreas específicas que, sistemáticamente son recortadas en cada Proyecto de Presupuesto Nacional elaborado por el Poder Ejecutivo y enviado para su aprobación al Poder Legislativo.

## **6-¿FUGA O EXPULSION?:**

Las palabras de Albornoz han provocado que desde la pacatería gubernamental -y también la intelectual que vive mirando hacia otro lado, especialmente cuando juega de politólogo- se hable desde hace años de la existencia de un síndrome nacional: la *fuga de cerebros*, es decir, la huida de los talentos producidos por la magra educación que se ofrece con los recursos públicos; me permito observar que están equivocados quienes así opinan. La realidad demuestra que no se trata que los talentosos fuguen hacia el exterior, el diagnóstico debe ser hecho sin apasionamientos y sin poner las culpas en los otros, en los que se van, el cual es un excelente instrumento para aliviar las propias culpas por las responsabilidades no asumidas por parte de los políticos profesionales. El síntoma que hay que atender es inverso, el mismo puede ser rotulado como de *expulsión de cerebros*. Ya sean de alto o mediano nivel intelectual, en Argentina se

hace lo posible para que huyan y que no retornen los que alguna vez su fueron. Desde las instituciones oficiales -desde hace mucho tiempo- se escuchan expresiones de buenas intenciones que se empeñan en recuperar -cada tanto- a la inteligencia argentina que vive en el exterior. Pero, en realidad, cuando aquellos "talentos" regresan se encuentran con un panorama desolador, no solamente por la situación socioeconómica del país y que no ignoran merced a la lectura de los periódicos vía Internet sino, fundamentalmente, por las dificultades que se ponen a su reinserción laboral y social. Estos impedimentos van desde los tradicionales de la burocracia vernácula -básicamente la de la Aduana, frente a cuyos ojos pasan contrabandos millonarios, pero que impiden, por ejemplo, que un profesional ingrese una computadora personal sin pagar aranceles- hasta las envidiosas formas en que son recibidos en sus nuevos lugares de trabajo, al que ansiaban retornar y desde el que se decía que los necesitaban.

Retornando a la extremosa situación social y económica descripta que se vive, vale interrogarse acerca de ¿qué pasa con la Argentina que ya no es atractiva para sus jóvenes nativos?. Nadie ignora lo que dijimos de los altos índices de desempleo, pero ellos exclusivamente no explican el hecho social de la fantasía individual -instalada de modo colectivo- por la pasión de la huida del campo propio en la búsqueda de otro campo social y psicológico que se ha idealizado como óptimo para realizar los ideales y objetivos propuestos para el presente y futuro. La realidad de la infraestructura determina la de la superestructura. En términos psicológicos, tomados de la tradición marxista (Marx, 1847), los contenidos de la conciencia son determinados por la realidad circundante y, sin dudas, la realidad argentina contemporánea se presenta como oscura, siniestra (Estrada Mora, 1991; Falcón, 1997) y dolorosa para quienes la padecen. No hay más que recordar la cita de Alborno para comprender tal panorámica, la cual es desoladora para quienes tienen interés en trabajar en los ámbitos académicos y científicos, o de trabajar "en algo".

Con los jóvenes científicos y profesionales argentinos ocurre algo semejante a lo que sucede con los jóvenes campesinos de regiones del mundo más empobrecidas aún: su destino se decide afuera del territorio, en las grandes corporaciones transnacionales y en los organismos financieros internacionales. Mientras los jóvenes campesinos caribeños y centroamericanos -siguiendo en el Continente- emigran hacia las urbanizaciones de sus países o del exterior, los jóvenes intelectuales argentinos eligen los grandes centros del "saber" para realizar una carrera seria, de acuerdo con sus inquietudes y proyectos. Donde no hayan mayores obstáculos económicos personales y a la vez se les provea del equipamiento necesario para su trabajo, ya sea en laboratorios de investigación, en nutridas bibliotecas o en su profesión; como por ejemplo ocurre con los médicos, que en los hospitales argentinos no tienen los mínimos elementos de trabajo, mientras que en los de las grandes metrópolis del Primer Mundo están provistos de toda la tecnología

necesaria para hacer un buen ejercicio profesional.

Por otra parte, la emigración hacia las metrópolis no es novedoso en la demografía, ella comenzó aceleradamente en el siglo XIX, cuando se abandonaba la ruralia -hacia las urbes- en búsqueda de una mejor calidad de vida, lo que no puede ser reprochado. No es la misma la calidad de vida de un campesino caribeño que sobrevive a la sombra de una palmera en su bohío, que la de un intelectual en cualquier gran metrópoli americana o europea; el proceso de modernización se caracterizó por la urbanización. Pero en las comparaciones hay que tener presente el concepto de *privación relativa*, que describiera Merton (1949) y que permite interpretar que si bien objetivamente se alcanza una mejor calidad de vida habitando en las urbes, también es cierto que depende de lo que ofrezca la urbe argentina para saber si es deseable quedarse a vivir en ella.

Estos "exilios voluntarios" <sup>(4)</sup> dan material para pensar si no se repite la historia de la colonización Argentina, aunque a la inversa del original. Nuestro territorio recibió, entre fines del S. XIX y la primera parte del XX, a grandes contingentes migratorios de europeos que vinieron a asentarse y llevaron una vida que, en términos generales y salvando excepciones, les fue provechosa, tanto en lo social como económico. Actualmente se trastocó el sentido del éxodo, de las migraciones masivas. Da la impresión de que el Ideal del Yo de los padres o abuelos se hubiera hecho carne en los hijos o nietos, que repiten la aventura que aquellos emprendieran en su momento. Este ideal al que se aspira no se siente como posible de realizarlo en Argentina por múltiples circunstancias, entonces es preciso salir a buscar nuevos horizontes fuera de las fronteras.

Si se piensa demográficamente, Argentina es excepcional, dado que su población es escasa para la extensión del territorio. Sin embargo, existen otras variables a tener en cuenta a la hora de tomar la decisión de irse del país o, al menos, cuando se elabora y sostiene la fantasía de alejarse de él. Dejando por un instante de lado la consideración de las escasas posibilidades de conseguir empleo, no es posible aludir -como hacen algunos jóvenes- a las condiciones de violencia callejera que aquí se viven, ya que las mismas son semejantes a las de todo el mundo contemporáneo y globalizado. Más aún, respecto al tema de la violencia callejera al que está sometida la población en general, me parece -empíricamente- que los argentinos estamos sufriendo una psicosis de paranoia colectiva al respecto. Es más lo que se exagera sobre hechos de violencia que los que realmente ocurren, quizás esto obedezca para facilitar la recurrencia a la política represiva del "gatillo fácil" <sup>(5)</sup>.

Existen otros aspectos políticos, sociales y económicos en que estamos en seria desventaja ante al resto de países que se cree que pertenecen al Primer Mundo. Ciertamente que aquí no se notan síntomas de aliento -gubernamental y no gubernamental- al desarrollo y crecimiento ocupacional y profesional de los jóvenes como tampoco del de los de más de 40 años que, cuando pierden su empleo -por lo general por el cierre de las empresas- se les convierte en una odisea lograr otro y así pasan a

engrosar el ejército de desplazados y marginados de la moderna economía "postliberal"; son los que van a formar parte del gran ejército de desocupados que hace más de 100 años previera Marx. A su vez -y sin contradicción con lo anterior- es un hecho cierto que los viejos nos hemos abroquelado en nuestros reductos laborales y no dejamos oportunidades a las generaciones de recambio. Más aún, un joven de 35 años que ha hecho alguna inversión de capital en tecnología durante la última década, en la actualidad está descapitalizado, ya que la política fue puesta al servicio de la economía y, de acuerdo a sus vaivenes, muchos de los proyectos tecnológicos y de desarrollo social se están cayendo y esa persona actualmente se encuentra en una franca bancarrota. Y esto no es un ejemplo de sillón, sobran casos de tal naturaleza que se pueden encontrar cotidianamente recorriendo las calles y las solicitudes de trabajo que se publican en los periódicos.

Y, dado que he tratado -aunque marginalmente- el tema de los viejos, los jóvenes no son ingenuos y saben que probabilísticamente alguna vez ellos también llegarán a ancianos. Frente a esta perspectiva, ¿qué es lo que observa la juventud acerca de la vida de los ancianos contemporáneos?. Solamente lo que ha producido un modelo económico perverso: viejos que mueren de hambre cobrando jubilaciones indignas -irrisorias, sino fuese por lo dramático en que sobreviven y mueren- luego de trabajar 40 años o más; abuelos que no tienen un sistema de salud que los proteja cuando más lo necesitan; que para sobrevivir recurren a la caridad de hijos o amigos; etc.; a ancianos que ya jubilados siguen en el mercado laboral -ocupando lugares que son de los jóvenes- pero que están obligados a reemplazar el descanso por el retorno al trabajo debido a la escasez de dinero para vivir con relativa dignidad y cubrir sus gastos que, generalmente, no son más que de medicamentos, atención médica y comida. Esto produce una condición de sobrevivencia humillante. Y los jóvenes no quieren vivir ésa situación en su vejez, no quieren ser estafados en sus aportes a sistemas privatizados de retiro que se quedan con las dos terceras partes de sus ahorros y -a la hora de cobrar- reconocen monedas. Es un panorama aterrador para el futuro.

Todos acostumbramos a soñar, sueñan los jóvenes con un futuro mejor y soñamos los viejos con tiempos pretéritos que supieron ser mejores, o que idealizamos como tales. Como decía el poema de la dramaturgia sacramental, aquél que escribiera Pedro Calderón de la Barca (1636), aquí y ahora se hace más realidad que nunca aquello de que *"toda la vida es sueño / y los sueños sueños son"*.

A su vez, entre las múltiples causas que inciden en el hecho social de la emigración, no puede dejar de tenerse en cuenta el clima generalizado de corrupción -y la impunidad ante ella- que reina en el país; los índices de corrupción argentinos son uno de los más altos del mundo (Rodríguez Kauth, 1999). La autoproclamada "clase política" hace lo imposible -ingentes esfuerzos corporativistas- por lograr el mantenimiento de tal estado de cosas anómalas, las que lindan con la condición anómica (Durkheim, 1897; Merton, 1949) y, sin dudas, no es agradable para nadie

-con un mínimo de dotación ética y moral en su bagaje- vivir en tales condiciones; las que patentizan que para obtener logros hay que venderse al mejor postor (Rodríguez Kauth, 1992), en un amoralamiento servil en que se abandonan las utopías e ideales juveniles (Ingenieros, 1918/23) con el pesar y la resignación que implica tal duelo. El joven que vive actualmente en Argentina pareciera que tuviera dos opciones de vida: a) estudia y trabaja para ser -casi con seguridad- siempre pobre y no cumplir con el Ideal del Yo que transita al imaginario familiar, el de conquistar éxitos profesionales u ocupacionales asociados a una relativa prosperidad y bienestar económico; o b) incursiona en el campo de la política en alguno de los dos partidos mayoritarios que hegemonizan el quehacer político nacional y, así, asegura su porvenir merced a la práctica de metodologías de acción que son calificadas de corruptas. Durante las primeras tres cuartas partes del Siglo XX la primera era la opción adecuada a elegir y la moralmente correcta, en tanto que actualmente la opción es la segunda si se pretende el éxito, aunque moralmente desdeñable. Da la impresión de que nuestros jóvenes -afortunadamente- todavía piensan en términos morales más que en los egoístas criterios del oportunismo pragmático y la hipocresía del discurso (Ferrater Mora, 1991; Rodríguez Kauth, 1994). La verdad, es que muy pocos de ellos transitan por la política profesional, más aún, no solo no creen en ella, sino que la rechazan, al punto que hasta tratar el tema les es revulsivo, prefieren hablar de sexo o de fútbol.

Aquel hacer perverso de la "clase política" -la corrupción y la impunidad- ha hecho que hayan ciudadanos de primera -la minoría- y otros de segunda clase, que son la gran mayoría poblacional. A nadie le gusta -y menos aún a los jóvenes- saber que hay ciudadanos que gozan de privilegios, tales como los "fueros" de legisladores y magistrados, mientras que el resto no es tan igual frente al peso de la ley, ya que no gozan de idénticos privilegios políticos. Es que el fenómeno de la corrupción está enquistado en todos los niveles de la sociedad, no solamente en el de las cúpulas políticas. La corrupción es como un virus que se expande y para el cual hay antídotos. Los jóvenes la soportan en las universidades y en el trabajo. Saben que en los exámenes o repiten los discursos bajados por el "profesor" en clase o se resignan a sacar una baja nota o ser aplazados. En lo laboral rápidamente se dan cuenta o que son cómplices de no advertir las maniobras corruptas de sus jefes o, caso contrario, serán expulsados de los empleos sin más trámite. Ni que decir de las muchachas que, pese a la legislación contra el acoso sexual, conocen bien que hay que satisfacer las pretensiones de jefes que reclaman sus favores o serán despedidas o tendrán como destino un lugar laboral de menor jerarquía.

Dejemos el tema de la corrupción, que llenaría las páginas de una Enciclopedia y atendamos otro aspecto interesante a lo que nos ocupa y preocupa. Santiago Rusiñol (1910) -ensayista y pintor modernista- hizo una descripción atenta y esclarecedora -teñida de emotividad- de la relación entre americanos y europeos durante los viajes transoceánicos, a

principios del Siglo XX, al decir: "*Y cuando, allá en el mar, se cruzan de noche dos grandes barcos, el que viene brilla de ambición y el otro sonrío de alegría. En uno vienen los inmigrantes a hacer dinero, cueste lo que cueste, y en el otro van los emigrantes a gastárselo, sea como sea. Uno lleva lágrimas de Europa y el otro sonrisas de Argentina*". Pasaron más de noventa años de ese relato y la relación -acertadamente descripta por el autor- se invirtió en el sentido de su dirección geográfica; ya no son los barcos que se cruzan en altamar, ahora son enormes aviones que se divisan a la distancia en vuelo, en los que las lágrimas viajan a Europa con la esperanza de convertirlas en sonrisas; mientras que la alegría de venir a gastar sus dineros se encuentra dibujada en los rostros de los pasajeros europeos que vuelan a mostrar, exhibir, frente a la parentela -que emigrara a América<sup>(6)</sup>- lo bien que viven en sus terruños paternos con sus pequeñas granjas -o con sus industrias- que despreciaron los emigrantes para viajar en la búsqueda de lo que llamaban *hacerse la América* y qué, justo es decirlo, la mayoría de ellos logró el propósito originario de éxito económico y social o, al menos, salvarse de la hambruna y del Jinete Apocalíptico de las guerras que azotaban al Viejo Continente.

## 7-LA FALTA DE MITOS FUNDACIONALES:

Para quienes vinieron a "hacerse la América", así como para su descendencia nativa, había un refrán que representó la realidad que se vivía: "*dios es argentino*". Aquí todo estaba por lograrse con un poco de esfuerzo y buena voluntad, eso hicieron y tuvieron su recompensa la inmensa mayoría de los inmigrantes que llegaron en los finales decimonónicos y principios vigesimonónicos. Pero, algunos de sus hijos, enriquecidos con las fortunas de sus padres, hicieron el viaje de retorno que cita Rusiñol, a veces iban a la madre patria a visitar la parentela para mostrar orgullosos el éxito obtenido en la América fértil, la mayor parte de las veces viajaban a París y algunos lo hacían con "*la vaca atada*", esto no es un eufemismo. Viajaban en los paquebotes llevando en la bodega algunas vacas y terneros de sus campos para -en Europa- tomar leche argentina recién ordeñada y comer sus exquisitos asados. Más, todo tiene límites en el crecimiento económico, de tal suerte que la riqueza agropecuaria comenzó a desvalorizarse en el mercado internacional, sin embargo, los argentinos seguíamos creyendo que dios era argentino.

En 1974, el entonces Presidente del Senado, Juan A. Allende, durante las exequias de Perón, llegó a afirmar que "*Esta Argentina, [...] parece moldeada por el dedo de Dios: riquezas inconmensurables son su sustento físico; bellezas incomparables son el regalo de los ojos; unidad racial, espiritual y carencia de discrepancias ideológicas que destruyen, son las calidades más ciertas de su espíritu*" (Campano, 1983). Luego de releer el texto, debo reconocer que la dirigencia política nacional vivió de espaldas a la realidad de lo que ocurría y ocurre en el país, sobre todo en lo que se refiere a cuestiones ideológicas. En esos momentos el país se hundía en una lucha fratricida ideológica. Es probable que ocurra tal

ignorancia respecto a lo que sucede a su alrededor ya que debían atender sus negocios de peculado en los distintos organismos públicos con que fueron honrados a través de la voluntad generosa del. Pero, ironías al margen, parece que Allende no sabía lo que sucedía en el país, de que había un Ministro -José López Rega- que sembraba el terror y la división entre los pobladores con su organización "Triple A" (Alianza Anticomunista Argentina) y, sobre todo, ignoraba la existencia de un baño de sangre fraguado públicamente.

Y da la impresión que dios hace rato que dejó de ser argentino. Esto de la ausencia divina -no soy creyente- los jóvenes lo intuyen, así como sus ancestros en creyeron -y con razones suficientes- lo contrario. Actualmente estos jóvenes saben no solamente que dios no existe, sino que -aún cuando adhieran al Teorema de Pascal y afirmaran su existencia por conveniencia probabilística- con seguridad que no es argentino, ni haitiano, ni africano. Está con los que triunfan, como decía Galeano, con los que ganan dinero. O, como dice un viejo refrán popular español "dios está con los malos cuando son más que los buenos" ... y no continuaré con el texto de la llegada de los sarracenos por razones de pacatería intelectual que me limitan la posibilidad de repetirlo completo.

Atado a la falta de personajes heroicos, propios de lo que postulaba Fichte (1808) para la educación del pueblo alemán como forma de acentuar el sentido de nacionalidad en la juventud, se encuentra la ausencia de mitos fundantes, como lo tienen la mayoría de los pueblos europeos; mientras que en América solamente son posibles encontrarlos en los EE.UU. y -parcialmente en la actualidad- en Venezuela, con la mitología tejida alrededor de ese personaje de leyenda que fue Simón Bolívar para la independencia latinoamericana.

En Argentina no existe mito fundacional, a la par que los héroes patrios son figuras de cartón pintado. Incluso, el héroe máximo -San Martín- es un bronce. Los militares se limpiaron la boca con su nombre en millares de oportunidades para luego traicionar a la patria con sus golpes de Estado. Valga una anécdota de porqué San Martín puede ser solamente un bronce: cuando se filmaba la película "El Santo de la Espada" -con libro de R. Rojas (1933)- que pretende ser una biografía de aquél, los militares intervinieron durante su filmación para evitar que apareciese alguna escena en que San Martín no tuviera su uniforme pulcro, aún cuando cruzaba la Cordillera de los Andes en campaña de guerra; sus botas debían estar relucientes y jamás podía aparecer en un acto "impropio", como pudo ser un beso de despedida con su mujer. Es decir, nunca tuvo necesidades fisiológicas ni hormonales, más que ser un santo como pretendiera Rojas, no era humano. Y eso no es un modelo para nadie que tenga dos dedos de frente, para los que quieren pensar con sus células grises. Aquí, nada mejor que transcribir unos versos de Borges (1929), que dicen acerca de la Fundación Mítica De Buenos Aires:

*"Una cigarrería sahumó como una rosa  
el desierto. La tarde se había ahondado en ayeres,  
los hombres compartieron un pasado ilusorio.  
Solo faltaba una cosa: la vereda de enfrente.*

*A mi se me hace cuento que empezó Buenos Aires;  
la juzgo tan eterna como el agua y el aire".*

Esto que el bardo J. L. Borges expresa de manera tan acertada sobre la eternidad de Buenos Aires, puede ser traslapado a la Argentina, ya que la Capital es concebida -en la representación imaginaria de nativos y extranjeros- como el centro y eje del país, no solo por los porteños, sino también por los provincianos que no ven la hora de ir a disfrutar de sus iluminadas marquesinas. Para nuestra concepción soberbia la Argentina existió siempre, más allá del tiempo y del espacio.

Por último, en esta recapitulación de variables -en las que sin dudas se me queda más de una en el teclado del procesador- no está exento el joven argentino a sentir algo semejante a la vergüenza ajena por su condición nacional. En toda Latinoamérica se cuentan miles de chistes acerca de la soberbia y arrogancia de los argentinos: que el mejor negocio que puede hacer un latinoamericano es comprar a un argentino por lo que vale y venderlo al precio que dice que vale; que para suicidarse un argentino se sube arriba de su ego y se tira de cabeza, etc., etc. Es decir, la condición de ser argentino corre el riesgo de caer en el ridículo. Y esto, durante el exilio voluntario, se lleva como un estigma (Goffman, 1971) que acosa al portador. Más, pareciera ser que nuestros jóvenes prefieren vivir con el estigma de "porteños" a costas que continuar viviendo en el país con el más grave y peligroso estigma del "no ser".

Es necesario recordar que durante los últimos días de septiembre del 2000, durante la reunión anual, en Praga, del F. M. I. y del Banco Mundial. Al referirse a la Argentina, sus analistas económicos dijeron "sin-vergüenza" alguna, que el problema de nuestro país era un fenómeno extraño, ya que desde afuera se lo ve bien, mientras que desde adentro los argentinos se quejan de la situación que viven y, frente a ello, no tuvieron nada mejor que recomendar la consulta al diván psicoanalítico a sus habitantes. Estos talentos de la economía mundial, cuyos diagnósticos financieros han sido ratificados como erróneos en más de una oportunidad, se olvidaron que Argentina es el país dónde más psicoanalistas existen por habitante. Chanzas al margen, necesario es hacer notar que pareciera ser que en algo tienen razón; no es casual que nuestros jóvenes prefieran ir a mirar el país desde afuera y disfrutar sus virtudes y ventajas como quien mira un partido de fútbol en el televisor. Lo de los chistes sobre argentinos no es exclusividad de la "maldad" extranjera, el humor nacional ha dado demostraciones perversas de cómo

se moviliza teñido de negro, casi como una expresión sádica ante quienes padecen el drama del paro laboral. En plena situación de una altísima tasa de desocupación -que rondaba el 18% de la población económicamente activa- a alguien no se le ocurrió mejor chiste que publicar en los avisos clasificados de un periódico de mucho tiraje un anuncio en el que se solicitaban 50 personas para llenar sobres. La dirección para presentarse no era otra que la del domicilio del -todavía- Vice Presidente Carlos Alvarez. Ya imaginará el lector la desazón y bronca que el hecho despertó en los concurrentes. Su tragedia fue utilizada para hacer un chiste político a un funcionario, sin tener mínimamente en cuenta el daño que se producía en los afectados.

Curiosamente el fenómeno del éxodo afecta a una de las comunidades que menos problemas económicos había tenido hasta la fecha: la de los judíos argentinos. Sin embargo ellos también fueron tocados por la crisis y se calcula que en el 2002 unos veinte mil judíos argentinos emigrarán hacia Israel, pese al conflicto armado que se vive en la región. Según aducen quienes han decidido irse, al menos tienen algo porqué morir, que no es precisamente de hambre y humillación.

## **8-NO SOMOS LOS UNICOS:**

Si bien es cierto que el éxodo no es patrimonio de los jóvenes argentinos, es necesario advertir que esta situación de exilios voluntarios también ocurren con harta frecuencia en otros países latinoamericanos, desde México al Cono Sur, el fenómeno se da en todos lados. Dedicaré unas líneas a alguna característica particular que el mismo tiene en el Uruguay. Los jóvenes uruguayos tienen semejante vocación de huida de su pequeño país que los nuestros. Allá se habla de la "fuga de cerebros" pero, quizás el fenómeno más curioso y destacado es que se utiliza a los potenciales emigrados como "empresarios" de pingües negociados asegurándoles trabajo y estadía en el exterior, especialmente en los EE.UU. Y, cómo se han producido los hechos, aquellos son una estafa a los que venden sus pocas pertenencias en el país y emigran tras los cantos de sirena que los esperan allende los mares. Más la sirenas, al igual que en la mitología, se evanecen en las brumas del mar -o las nubes del espacio- y rápidamente los incautos son devueltos al suelo patrio por las autoridades de migraciones que los persiguen como perro de presa que los huelen para reconocerlos como inmigrantes ilegales y no como turistas. Inclusive, circula entre los emigrantes un decálogo en dónde se señalan conductas y vestidos que deben portarse para no ser deportados por los agentes de migraciones.

## **9-ALGUNOS DATOS EMPIRICOS:**

Para finalizar con este ensayo vayan los datos que he recogido con una encuesta realizada en la Universidad más populosa del país (Bs. Aires) y

en una pequeña Universidad del interior (San Luis). Se les preguntó a los alumnos acerca de si habían tenido la fantasía de ir a vivir al exterior. En la Universidad de Bs. Aires se aplicó en el Ciclo Básico Común, mientras que en San Luis solo a alumnos de los tres últimos años de carreras tan disímiles como psicología, física, bioquímica, geología, fonoaudiología, química, etc. Para el objetivo de este escrito -que no pretende exhibir conocimientos de metodología ni de estadística- no presentaré aburridos cuadros comparativos ni la aplicación de pruebas estadísticas que decidan sobre la significación de los resultados. Los mismos serán demostrativos por sí solos, es decir, a simple vista para el más neófito en tales temas. Aproximadamente algo más del 80% de los alumnos de las "ciencias blandas" confesaron su intención de alejarse del país al finalizar sus estudios. Las cifras trepan al 90% cuando son alumnos de "ciencias duras". Es interesante destacar que en quienes decían tener la idea de alejarse del país primaban las respuestas negativas ante la realidad que se vive; en tanto que entre los que no quieren irse, predominan las respuestas de deseabilidad social. De tal suerte, en la muestra aleatoria de 150 unidades -en total- el 91% explícitamente tenía la idea de "escaparse" del país. Debe anotarse que entre éstas, el 7,5% fueron respuestas de tipo turístico o de ampliación de conocimientos. En tanto de que el 9% de los que manifestaron no tener tal interés, el 50% fueron respuestas del tipo "patriotero", tales como "moriré por mi patria", o bien "no se me ocurre porque aquí tengo a mi perro, a mi equipo de fútbol y a mi conjunto de rock, a los que no puedo llevarme"; otras de tipo afectivo como: "... las costumbres, me resultará difícil adaptarme a otras"; "los amigos, mi familia y sobre todo mi sobrino" y, finalmente, algunas *esperanzadas*: "Vivimos épocas muy malas, pero este país con gente seria, y trabajadora puede lograr un cambio; yo quiero ser una de ellas".

Tampoco hubieron diferencias significativas entre las unidades muestrales por género. Tanto varones como féminas se distribuyeron por igual respetando los porcentajes anteriores. En lo que respecta a la variable "edad" no hubieron diferencias significativas entre las dos partes en que se dividió a la muestra, aunque los mayores de 22 años se expresaron en el sentido de la huida en un 95% de ellos, en tanto que los menores lo hicieron en el mismo sentido el 86%.

Antes de terminar con este sumario análisis de las respuestas recibidas, vale la pena reproducir algunas de aquellas que se dieron con más frecuencia para explicar porqué se tenía la fantasía de irse del país: a) "En el país no se valora el esfuerzo y el trabajo de los ciudadanos"; b) "Para la gente joven el futuro es oscuro y cuesta vislumbrar mejorías"; c) "Siento que trabajando o estudiando no tendré los frutos esperados: dignidad laboral y conocimientos"; d) "No me gusta comparar, pero en otros países hay una mejor calidad de vida y se retribuye el esfuerzo"; e) "Es un proyecto que ocupa mi cabeza recurrentemente. El principal motivo es el descreimiento que tengo hacia el mejoramiento de las condiciones de vida, en especial las posibilidades laborales"; f) "Cada vez se hunde más el barco"; g) "Los políticos argentinos son raros, los peronistas roban y no

son útiles, los radicales son inútiles y roban menos. Así no existe salida posible a la crisis que vivimos. Como no se sabe elegir a otros políticos, lo mejor es irse"; y h) "Pienso en un mejor futuro para mi descendencia y para mí misma. Es triste, pero aquí el futuro es borroso y poco atrayente".

Como se desprende de lo expuesto y mal que nos pese a los ancianos que vemos no solamente alejarse a nuestros hijos y nietos del terruño y de las cercanías, sino que también observamos impávidos e impotentes cómo se destruye poco a poco lo que una vez fue nuestra utopía, la realidad es una sola, los jóvenes desean escapar de éste modelo que les hemos legado. ¡Y, lo peor, es que tienen razón!.

## **BIBLIOGRAFIA:**

- ALBORNOZ, M.: (2000) "El genoma humano". Redes, Bs. Aires, N° 15.
- BORGES, J. L.: (1929) *Cuadernos de San Martín*. Bs. Aires, Emecé, 1980.
- DURKHEIM, E.: (1897) *El suicidio*. Bs. Aires, Kraft, 1948.
- CALDERON, P.: (1636) *La Vida es Sueño*. Madrid, Cátedra, 1989.
- CAMPANO, J.: (1983) *Perón y España*. Bs. Aires, Plus Ultra.
- ESTEFANIA, J.: (1997) *Contra el pensamiento único*. Taurus, Madrid.
- ESTRADA MORA, O.: (1991) *La estética y lo siniestro*. Filosofía, Univ. de Costa Rica, N° 70.
- FALCON, M.: (1997) "El Psicoanálisis y lo siniestro". Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo, México, Vol. 2, N° 1.
- FERRATER MORA, J.: (1971) *Diccionario de Filosofía*. Sudamericana, Bs. Aires.
- FICHTE, J. G.: (1808) *Discursos a la Nación Alemana*. Orbis, Bs. Aires, 1984.
- GALEANO, E.: (1975) *Las venas abiertas de América Latina*. México, Siglo XXI.
- GOFFMAN, E.: (1961) *Estigma*. Buenos Aires, Amorrortu, 1970.
- INGENIEROS, J.: (1918/23) *Las Fuerzas Morales*. Obras Completas, Vol. 7, Buenos Aires, Mar Océano, 1961/62.
- MARTIN-BARO, I.: (1987) "El Latino Indolente". En M. Montero.
- MARTIN VIDE, J.: (1988) *España I. El medio y la historia*. Madrid, Anaya.
- MARX, C.: (1847) *La Ideología alemana*. Montevideo, Pueblos Unidos,

1958.

MERTON, R. K.: (1949) *Teoría y Estructuras Sociales*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

MONTERO, M. y otros: (1987) *Psicología Política Latinoamericana*. Caracas, Panapo.

OBLITAS GUADALUPE, L. y RODRIGUEZ KAUTH, A.: (1999) *Psicología Política*. México, Ed. Plaza y Valdés.

POSSE, A.: (2000) *Argentina, el gran viraje*. Bs. Aires, Emecé.

ROJAS, R.: (1933) *El Santo de la Espada*. Bs. Aires, Peuser.

RODRIGUEZ KAUTH, A.: (1992) *Psicología Social, Psicología Política y Derechos Humanos*. Universitaria San Luis y Topía, Bs. Aires.

RODRIGUEZ KAUTH, A.: (1992) *Psicología de la Hipocresía*. Bs. Aires, Almagesto.

RODRIGUEZ KAUTH, A.: (1994) *Lecturas psicopolíticas de la realidad nacional desde la izquierda*. Bs. Aires, CEAL.

RODRIGUEZ KAUTH, A.: (1995) "Estudio de Campo Psicopolítico sobre la Desesperanza". *Psicología Contemporánea*, México, Vol, 2, N° 2.

RODRIGUEZ KAUTH, A.: (1997) *Lecturas y Estudios de Psicología Social Crítica*. Bs. Aires, Espacio.

RODRIGUEZ KAUTH, A.: (1999) "La Corrupción y la Impunidad, leídas desde la Psicología Política". En y Oblitas y A. R. K..

RUSIÑOL, S.: (1999) *De Barcelona al Plata*. Barcelona, Ediciones B.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN:  
1578- 4282)  
nº1, 2001

# INTRODUCCIÓN A LA "NATURALEZA INTERPRETATIVA": LA PERSONA (Y UN COMIENZO).

Enrique Anrubia.

Universidad Católica San Antonio de Murcia.

*"Les contaré mi vida a los hombres para que ellos me digan  
quién soy"*

*León Felipe.*

## I. CONTARNOS LO QUE SOMOS.

Entre todos los seres vivientes el hombre es el único que tiene que darse una interpretación acerca de sí mismo. Ningún otro tiene que preguntarse qué es, qué fines y qué sentido tiene su vida. En ese contexto bien puede decirse que el hombre es un ser inacabado o, mejor, que es tarea para sí mismo y que forma parte de su vida y de su modo de ser la tarea de descubrir el sentido de estar vivo y de ser humano.

No por causalidad, podemos encontrar entre las preguntas más universales a lo largo de la historia del pensamiento, aquella que se plantea entorno a la inteligibilidad de la persona: ¿qué es el hombre? Kant planteaba cuatro grandes preguntas que giraban alrededor de la dilucidación de una filosofía en un sentido cósmico, una *ciencia de las máximas supremas de la razón*: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?, y ¿qué es el hombre?. A esta última, dice Kant, responde la antropología (*anthropos logos*: tratado del hombre). Pero la cuestión que nos interesa ver ahora no son las posibles respuestas que pueden haber a esta cuarta pregunta, sino las implicaciones que se originan en un ser que contiene en sí la posibilidad de plantearse qué es, o dicho con otras palabras, las connotaciones que se hilvanan en la esencia de

un animal qué tiene la necesidad de contestarse qué es él mismo.

Sólo en un animal que es capaz de preguntarse qué es se vislumbra la idea de que en la respuesta que se dé se pone en juego su mismo ser. El hombre es un ser de sentido, un ser que se ha de autointerpretar justamente porque no le viene dada de suyo la respuesta que le atine y le guíe hacia aquello que es. Pero si justamente el hombre no obtiene desde su naturaleza originaria y principal la respuesta de lo que es, quiere decir que dicha respuesta no apuntará a aquello que el hombre es desde su comienzo o desde sus umbrales, sino más bien hacia sus fines, hacia aquello que tiene que conformar y configurar. La respuesta a qué es el hombre, pone de relieve la necesidad de la *pregunta*.

Ser un animal racional, o un ser de sentido, ser europeo o iroqués, son respuestas que ponen su énfasis, en última instancia, en la relevancia de la pregunta "¿qué es el hombre?" El que no se nos proporcione la respuesta desde un principio implica que la dificultad de contestarla se cifra en que *no hay un criterio humano absoluto* de resolución para ésta, de la misma forma que no se nos facilita y se nos asegura la validez de una posible contestación de manera total. El hombre es un ser que ha de desvelarse a sí mismo, que no sabe desde su raíz lo que es porque justamente tener un velo es lo propio de un ser que se oculta a sí mismo lo que es. También adhiriéndose a esta noción tomaban los griegos el significado de verdad, *aletheia*, puesto que desvelar lo que estaba oculto era mostrar lo verdadero.

Por estas mismas razones la reflexión socrática del "conócete a ti mismo" encuentra una legitimidad carismáticamente humana y terrena. La idea de que uno debe conocerse a sí mismo implica dos cosas al menos. La primera, antes anticipada, es que aquello que se nos incita a conocer no se da de forma innata y que, por lo tanto, lo que se quiere conocer puede mostrar aquello que somos o hemos sido, pero, sobre todo, aquello que podemos ser, o diciéndolo de otra manera, la afirmación de que se es tal o cual sujeto y de que su esencia es tal ésta o tal otra, puede enseñar la raíces de lo que se es, pero lo más revelador es que dicha declaración mostrará y marcará el camino de aquello que dicho sujeto puede o *debe encaminarse a ser*. La segunda es apuntalar que la misma implicación de conocerse revela que no sé sabe lo que se es, o que la consideración de conocerse lleva en sus entrañas la consideración de que posiblemente "sólo se sabe que no se sabe nada". El sujeto cognoscente que conoce objetos y hechos pero no se conoce a sí mismo no conoce propiamente, o quien conoce dicho objetos o hechos pero no se conoce de alguna manera a sí mismo, se puede decir de él que conoce deficitariamente. De lo contrario, sería algo así como afirmar que tiene sentido conocer algo —un perro, un elemento químico o el fucsia de los cuadros de el Greco— pero sin un alguien que lo conozca, o que existe el conocer como acto o como verbo pero sin sujeto que lo ejecute. Las máximas socráticas de "conócete a ti mismo" y de "sólo sé que no sé nada" se entrelazan mutuamente de forma casi gratuita, ya que quien debe conocerse a sí mismo, debe también *re-conocer* que como mucho sólo sabe que no sabe lo que es. La apelación antropológica es simple: si uno no sabe lo que es, o por lo menos no intenta averiguarlo, difícilmente puede llegar a entender correctamente lo que son los demás y el mundo que lo rodea.

Obviamente, ambas sentencias no tienen propiamente una efectividad lógica, pues el sólo sé que no sé nada es un contradicción *in terminis*, y el conocerse a uno mismo nunca se da desde un punto cero o nulo; más bien, su significado se encauza por

derroteros vitales y existenciales, por veredas y caminos que ilustran que lo específicamente humano es no saber lo que somos, que no sabemos nada de antemano y que en el hombre la aparición de la pregunta ¿qué es él? se confiesa como la de un ser que ha de autointerpretarse. Por eso, el hombre queda mejor definido como un ser que necesita preguntar que como un ser que conoce.

De cierta forma, y bajo esta perspectiva, podríamos decir que la existencia de un ser como el hombre ilumina la idea de que las preguntas, los interrogantes, están más vivos que las respuestas, en cuanto que estos son más originarios para la vida humana. Preguntarse es más humano que responder, en cuanto que la pregunta misma ilumina el mismo ser de aquello que se pregunta. Quizás por eso la dialéctica platónica es un cúmulo de preguntas, donde incluso, en algunos diálogos, el mismo Sócrates —o Platón en boca de Sócrates— lo acaba sabiendo que no ha respondido la cuestión planteada al iniciar dicho diálogo. Como percibe Gadamer, en "el intercambio cuasicómico de preguntas y respuestas, de saber y no saber que muestra Platón, se puede reconocer que para todo conocimiento y discurso que quiera conocer el contenido de las cosas *la pregunta va por delante*" Y algo por el estilo presenta Jacinto Choza en su afirmación de que el hombre es la voz consciente del universo que habita, y en cuanto su voz, su reflexividad a nivel cognoscitivo. Sería la forma en que el universo se hace presente a sí mismo a través de la pregunta.

Si esto es así, obviamente la naturaleza humana ha de entenderse en un sentido teleológico, en un sentido finalístico, donde la respuesta a qué es el hombre no se contesta mostrando los orígenes del mismo, ya sea una origen biológico o espiritual, sino cuando se manifiesta la actuación plena de dicho hombre. Es la tesis de A. Gehlen de intentar hacer una antropología, una explicación del hombre, sin que su esencia tenga que recurrir a principios exteriores a él, entendiendo por exteriores no personales. Las posiciones más comunes han sido un empirismo fuerte o un teísmo recalcitrante.

Es en los fines donde se desvela la verdadera naturaleza del hombre, y es en su realización donde va compareciendo dicha naturaleza. La respuesta a qué es el hombre, si es de por sí sustancial al hombre mismo, no tiene sentido encontrarla en su procedencia puesto que lo que nos encontraremos mirando a la naturaleza en su origen es la *pregunta misma*.

Más bien, saber que el hombre no tiene la respuesta desde su inicio implica que es en los fines y en la realización de estos fines donde se vislumbra la multitud de posibles respuestas a dicha cuestión. De lo contrario sería algo así como responder a un amigo ,en el teatro y antes de empezar la obra, a quien es Hamlet sin haber empezado la función, o dicho con Geertz, "tratar de poner Hamlet en escena sin el Príncipe". Obviamente hay una forma de saber quien es Hamlet y de contestar atinadamente, de la misma forma que hay una manera de decir qué es la naturaleza humana afianzándola en sus comienzos sin haberse "puesto en escena" ésta. En el caso de Hamlet la posibilidad radicaría en ya haber visto la obra, pero esto implica no ser un mero espectador, (el que espera con la visión al espectro, al personaje), que quiere descubrir lo que le pasa al príncipe de Dinamarca propiamente, (pues todo lo que espera en verdad ya lo ha visto, ya ha sido esperado anteriormente). En el caso de la naturaleza humana, apuntalarla certeramente y con *verdad* en el origen (biológico o espiritual, o de cualquier forma posible), implica ser capaz de ver la vida desde fuera de la propia vida, contemplarla desde el exterior, desde un punto de vista no inserto en la humanidad, ser capaz de

saber qué es en su totalidad, de la misma forma que se intenta ser capaz de conocer qué es la obra de teatro sin haberla visto; pero eso es estar muerto o ser un Dios omnisciente. Esto sería algo así como aquel individuo que dice que sabe qué son las cosas por que las conoce en su totalidad, en su perfección y a la perfección. Y en el caso de saber qué es el hombre y su vida implicaría haber vivido ya o haber creado esa vida, y, por ello, tener en su poder todas las condiciones de posibilidad de su existencia.

La necesidad de una interpretación acerca de lo que se es implica que dicha interpretación no viene dada en el origen, y que por lo tanto dar una interpretación que se base en un razonamiento teórico que sitúe lo que es el hombre en su origen, o en un fundamento principal carece de sentido, porque lo que hay en el origen del hombre es la necesidad misma de dar una interpretación. Sin embargo, sería un descuido no reconocer que hay teorías e interpretaciones que nos siguen diciendo qué lo natural en el hombre, su esencia primigenia, se exterioriza en su principio sin atender a la realización que el hombre tiene que hacer *de* y *desde* sí mismo.

Esto nos lleva a considerar otras afinidades que conlleva la pregunta de qué es el hombre: es la necesidad de una interpretación en cuanto que esta es una mediación primordial a un animal que no sabe lo que es. Como bien dice Gehlen "existe un ser vivo, una de cuyas propiedades más importantes es la de tener que adoptar una postura con respecto a sí mismo, haciéndose necesaria una 'imagen', una fórmula de interpretación" (Gehlen, 1974: 9). Bajo este punto de vista la característica fundamental no es considerar que entre lo que el hombre es y lo que dice que es *media* una interpretación, una "imagen de sí mismo", sino que aquello que el hombre es comparece, cuanto menos, bajo una fórmula interpretativa, bajo una mediación cognoscitiva, o bajo un "decirnos lo que somos". No hay algo así como "lo que somos verdaderamente", una especie de realidad última y abstrusa de conocer y explicar por un lado, y otro algo que es "lo que nosotros decimos que somos" —algo que resuena demasiado a los discursos *etic* y *emic*—, sino que aquello que somos viene atenuado y empapado de aquello que decimos que somos, del mismo modo que aquello que nos contamos acerca de nosotros mismos —nuestra forma de expresar el mundo, nuestro *modus vivendi*, o nuestros cuentos para niños— configura lo que en verdad somos.

En este sentido, la afirmación de aquellos que dicen que la verdadera naturaleza del hombre radica en su origen queda comprendida bajo la necesidad apremiante de un ser que "tiene que dar una interpretación de su ser y partiendo de ella tomar una posición y ejercer una conducta con respecto así mismo" (Gehlen, 1974: 10).

## II. SACANDO AL MUNDO LA INTERPRETACIÓN.

Desde esta perspectiva también cabe entender el por qué se pueden dar interpretaciones que no sean connaturales a la noción intrínseca del hombre como ser que autointerpreta su propia naturaleza, y es que la misma idea que apunta a la necesidad humana de darse una interpretación también señala que dicha interpretación es múltiple, *naturalmente* diversa. El no tener desde un comienzo dicha interpretación determina justamente la no

determinabilidad de una única interpretación, o dicho con otras palabras, la viabilidad del hombre como ser que interpreta su ser lleva a descartar la noción de que sólo hay una y unívoca interpretación de él mismo. De hecho, la misma contemplación a la historia del pensamiento nos ofrece de por sí la reflexión de cuántas y cuán diferentes explicaciones pueden darse sobre qué es el hombre. Desde la filosofía a la sociología, desde la medicina a la física, o desde la economía a la literatura, ofrecen versiones de un personaje llamado hombre, cuyo papel no está escrito ni determinado desde su inicio en su andadura por el mundo.

Ahora bien, se podría pensar que la contestación a qué es el hombre viene marcada por una introspección cognoscitiva, o por una afirmación que se encuadre dentro de los parámetros internos del mismo hombre, de tal manera que para saber qué es no hace falta conocer, ni antes ni después, el mundo que le rodea. Desde esta posición, contestaciones del tipo "lo que es el hombre es un *animal racional*", serían del todo plausibles, convincentes y muy generalizadas a lo largo de la historia de las Ciencias Humanas. Ya los pensadores latinos siguiendo la posición aristotélica siguieron esta tesis, de la misma forma que ésta quedó "racionalmente fundamentada" en la Modernidad. Su fracaso anunciado por el postmodernismo, y su posible subsanación por otras definiciones es una constante del estilo de la necesidad de interpretarse que hemos mencionado más arriba. No obstante para ser fieles a Aristóteles, éste no define al hombre como un animal racional —esto sería, concretamente, la traducción latina que se hizo de forma posterior, *animal rationis*— sino más bien, como un "animal que *tiene razón*", donde la razón es un elemento, más o menos específico del ser hombre, al igual que también se posee o se tiene los hábitos, la amistad, o la *polis*.

A la hora de dar cuenta de qué es el hombre, de dar una interpretación de lo que es, creer que ésta se encuentra en su intimidad reflexiva —el entendimiento— es creer erróneamente que en los fueros internos de las leyes lógicas de la razón se encuentra el contenido de lo distintivamente humano.

El hombre que intenta conocerse, que quiere saber lo que es, parte del mundo que le rodea, de lo que se encuentra y de lo que hace, pues para conocer a la razón misma, como dice Choza, "el entendimiento humano [...] ha de partir del exterior" (Arregui, Choza, 1992: 74). Es decir, que de alguna forma la misma interioridad de la razón se ha de referir al mundo, a un objeto exterior a él. El hombre "*tiene* intimidad subjetiva, pero no *es* su intimidad subjetiva" (Ibid: 74). La razón es algo intrínseco y humano, pero el ser humano no se define esencialmente por ella, ni se agota la pregunta de la realidad de lo que es el hombre con la afirmación de su racionalidad, pues como se muestra, incluso la razón misma está también de algún modo referida al mundo exterior. A este respecto, en el plano de la identidad personal, y ante la pregunta del propio sujeto de "¿quién soy yo?", H. Arendt, P. Ricoeur o M. Bubber han mostrado como es "más que probable que el 'quién' que se presenta claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona", y donde la contestación a la pregunta "¿quién soy yo?" quepa responderla de forma más atinada por un "tú". O para ejemplificarlo de otro modo, el ser humano no puede entenderse como el barón de Munchausen que cruza el lago andando tirándose de su propia coleta; ya que "la esencia de quien es alguien no puede reificarse por [y desde] sí misma", dice Arendt.

También es curioso, y estudiado por psicólogos y pedagogos, observar como en los niños pequeños el uso de la palabra *yo* es de difícil aprendizaje, pese a que toman

conciencia de su propia identidad y de las realidades sensibles que le rodean mucho antes de su uso correcto. De hecho se suelen asignar a ellos mismos palabras o nombres en primera persona que sustituyen erróneamente al primer pronombre personal del singular, tales como "tú" —pues oyen que así se les llama— o "me". Este dato, cuasi anecdótico, reafirma el hecho de que lo que primeramente el hombre se encuentra es un mundo que se le abre a los sentidos, con el que tiene que hacer algo, y sobre todo al que le tiene que asignar un nombre, darle un sentido.

Decir qué es algo, o quien es alguien, es asignarle un nombre, pero el nombre que se da a ese algo a ese alguien no es un indicio de una mera fonética o signos escritos arbitrariamente. Los nombres muestran lo que las cosas son en tanto que aquello que son sólo tiene sentido si se les asigna un nombre, puesto que nombrar es decir qué es algo, darle un sentido, y si se dice qué es significa que es pronunciable, nombrable, puede ser escrito o narrado. Cuando algo no tiene sentido, cuando un objeto no sabemos lo que es o un hecho no logramos entender como ha sucedido, no sabemos nombrarlo, no sabemos contar lo que ha ocurrido, o lo contamos pero malamente y de forma incompleta, justamente, porque lo que nos faltan son palabras, nombres, para contar e interpretar lo que esa cosa era, o lo que allí sucedió. Contar historias, narrar, y en un nivel más elemental, nombrar, es una de las formas en las que el hombre da un sentido a la realidad y a sí mismo. De hecho, es la manera más común que el hombre tiene para interpretar y comprender la realidad: cuenta como es, ofrece un historia, da cuentas de algo, brinda una explicación: relata.

Quizás habría que aclarar que, para Aristóteles y muchos filósofos del lenguaje y lingüistas contemporáneos, la unidad mínima de significación no es el nombre, sino la proposición. Cuando en una noche de estrellas alguien dice el nombre "casa", o, como ET, se señala un punto casi imperceptible en el espacio y se dice "casa", o incluso "teléfono", no quiere decir que el sustantivo sea la unidad mínima de significación. En esa situación "casa" o "teléfono" quieren decir "esta es mi casa" o "quiero llamar a mis amigos para ir a mi casa". Del mismo modo, se puede explicar que la capacidad de otorgar un significado a un sustantivo, conlleva la actitud proposicional, o la capacidad mínima que dictamine "casa es eso" o "teléfono significa 'quiero llamar a alguien'".

### **III. SENTIDO, RAZÓN Y VERDAD: PROLEGÓMENOS PARA CONTAR HISTORIAS.**

Tratar al hombre como un "contador de historias" no ha sido tampoco algo inusual en la historia del pensamiento. Autores como Heidegger o Marín así lo han visto. El animal que cuenta historias, es el viviente que encuentra y da sentido al mundo y a sí mismo mediante la palabra. Kant no se equivocaba al pensar que la disciplina más acertada para resituar y entender qué es el hombre era la antropología, ya que, a pesar de que su marco teórico distaba mucho de lo que estamos exponiendo, la *antropología*, etimológicamente, no es sino el tratado, la historia, la palabra, que intenta hacer inteligible, decir qué es, dar una versión, de ese animal que cuenta historias y que interpreta. La historia de por qué contamos historias.

Desde este planteamiento, se podría completar una definición simbólica del hombre con aquella que da Higinio Marín: "bípedo con manos que cuenta historias", que sería, quizás, cierta exégesis de aquella otra que pronunció Marcel, V. Frankl o Cassirer: animal de sentido o animal simbólico. El hombre es el animal que le encuentra sentido al mundo con sus manos y con sus historias, pero ese encontrar no es un mero hallar, es un hallazgo mediado por la invención. Se podría objetar que esta definición sería un símil de aquella otra que enmarcaba al hombre dentro de su racionalidad específica, intentando hacer creer, inútilmente, que allá donde antes encontrábamos al entendimiento ahora está la capacidad de dotar de sentido.

Sin embargo habría que observar dos cosas. La primera sería la distinción que los hermeneutas de este siglo han mostrado entre la verdad, criterio lógico de adecuación de la razón al mundo que envuelve al sujeto, y sentido. *Decir* algo verdadero siempre tiene sentido; cuando en un accidente de tráfico uno de los conductores implicados explica la versión de los hechos acaecidos correctamente, esto es, diciendo lo que realmente sucedió, no sólo está diciendo algo con sentido, si no también algo verdadero. Sin embargo, cuando el otro conductor también implicado ofrece la suya, y lo hace descaradamente mintiendo pero de forma persuasiva y convincente, no sólo está declarando algo falso, sino que, y es lo primordial, también su declaración tiene un sentido. Mientras que en los criterios meramente racionales la falsedad, las historias que no se ajustan al mundo que nos rodean, queda descartada, en la noción de sentido sí que encuentra cobijo. La noción de sentido es, al menos lingüísticamente, anterior a la noción de verdad, ya que lo falaz también tiene sentido. Así lo interpretó Wittgenstein al entender que en una proposición cualquiera, el sentido de ésta era su poder ser verdadera o su poder ser falsa. Si continuamos el argumento cabría decir que aquello que el hombre puede genuinamente hacer es sobredimensionar la realidad, dar un interpretación, un sentido a las cosas que en verdad no tienen ellas por sí mismas. Hasta tal punto se puede obviar la realidad sensible que aquello que en un primer momento podría parecer creíble, con sentido, deja de tenerlo. De la misma forma que si la mentira es demasiado exagerada nadie se la cree porque no tiene "sentido" que los hechos ocurriesen así. Ya Aristóteles decía en su *Poética* que la tragedia, la forma de contar las historias dramáticas, debe contar las acciones de los hombres de forma *verosímil*, pues, de lo contrario, no conseguirían el efecto catártico deseado en el espectador ateniense. Sin embargo, sería equivocado pensar que lo genuino en el hombre es mentir, ofrecer versiones erradas de lo que nos pasa y de lo que somos, puesto que, en último término, tampoco la mentira tiene sentido. Es más, Si se continúa la argumentación, también podríamos distinguir, por un lado, entre "el sentido de que un hombre diga una mentira", esto es, el significado de la situación o de la acción, y por otro, el que la mentira, en última instancia, no tenga sentido. Pues, en un nivel cuasi-ontológico, expresar una mentira es decir lo que no es, decir como no son las cosas, y lo que no es no tiene sentido nombrarlo.

Más bien, el hecho de la existencia de las interpretaciones desacertadas sólo sugeriría lo que más arriba ya hemos dicho: que no existe una y única interpretación válida para el hombre y la naturaleza que lo circunscribe, y que, por lo tanto, no hay una absoluta garantía fidedigna de poseer la interpretación verdadera. Por último, en el caso de la mentira voluntaria, la de nuestro embustero conductor, habría que decir que en ese caso se es consciente de que sí que existe una interpretación más correcta y atinada que la

que él mismo expone.

La segunda objeción que aclara que el hombre es, sobre todo, un animal de sentido, vendría amparada por lo antes expuesto. Más arriba hemos mencionado que lo que primariamente el hombre se encuentra ante la pregunta de qué es él es la pregunta misma, y no la racionalidad. Pero, a su vez, podemos observar que la pregunta ¿qué es el hombre? tiene también sentido, y no sólo gramaticalmente, sino que, además, también tiene *un* sentido, a saber, que la opción más razonable que puede hacer un animal que no sabe su propia historia es preguntársela, intentar averiguarla cuestionándose qué es. Desde luego, no todo el mundo se pregunta "¿quién es?", pues incluso si peca de decirlo a sus allegados puede ser tachado de "filósofo o antropólogo". Sin embargo sí todo el mundo responde a esa pregunta, pues las acciones y las palabras que se hacen a lo largo de un vida es el modo de afirmar quien es uno. La consciencia o explicitación de la pregunta no anula a la pregunta misma. Hacerse cargo de esto es apadrinar la tesis de que un animal que busca su propio sentido abarca igualmente la idea de que es un ser que se pregunta, es decir, que engloba a la vez al sentido mismo de la pregunta y del preguntarse. Por eso, cabe mantener como Cassirer que "la razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pues todas esas formas son formas simbólicas" (Cassirer, 1944: 49).

En este contarse la historia de lo que se es y de lo que se vive, el hacer efectivo el oráculo de Delfos del "conócete a ti mismo", o el afán de hacerse consciente de que se es un tarea para sí mismo en tanto en cuanto el hombre tiene el ineludible cometido de decirse que es, se manifiesta con otras palabras en el pensamiento heideggeriano de que el hombre es el único ser que problematiza el ser. Tampoco por mera coincidencia, para la escuela pitagórica la sentencia del "conócete a ti mismo" era la respuesta a "¿qué es lo más difícil?". Pese a todo, esa historia de lo que somos cobra un gesto irremediable y de paso obligado existencialmente si se *despliega* la idea de que aquello que se es viene formalizado por aquello que uno, o a uno, le explican que es.

#### IV. HISTORIAS EN EL TIEMPO.

Pero quizás, una explicación certera con respecto a por qué el ser humano se revela lo que es en las manos que utiliza y en las historias que narra, la ofrece Hannah Arendt, cuando advierte que es "mediante la acción y el discurso, [donde] los hombres muestran quienes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano" (Arendt, 1958: 203). Es en la acción y en el discurso donde los hombres se presentan unos a otros, no como objetos físicos, no como un *qué*, sino como hombres únicos e irrepetibles capaces de actuar donde antes nada se hacía, o contar historias que nunca habían sido contadas; capaces de lo inesperado, de dar una versión originaria y original de sí mismos y de los demás, es decir, de aparecer en el mundo como un *quién*. Ante esta situación, la acción y la voz son los modos con los que, dice Arendt, se responde a la pregunta "¿quién eres tú?". Ante un hecho tan trivial como la pregunta "¿de quién es ese coche blanco?", cabría contestar que "de Juan",

pero ante la pregunta "¿y quién es Juan?" solo cabe narrar la parte de la vida de Juan que detalle y enmarque las acciones y las historias que aclaren quien es, esperando que, efectivamente, el coche sea suyo.

Las historias que se hacen con las manos, al igual que las historias que se relatan, no tienen todas el mismo carácter, ni hacen comparecer lo humano de la misma forma. Hay historias mejores y peores que otras, hay historias donde lo propiamente humano se revela por la excelencia de las acciones del individuo que las personifica, y si son valiosas y ejemplificadoras para los otros hombres de otra, o la misma, época entonces esa historia se vuelve un clásico, y ese individuo un modelo, un héroe o un santo. También hay historias y acciones que narran y muestran la contrariedad que el hombre puede enseñar y ensañarse a sí mismo. Hay historias donde lo humano puede volverse inhumano, donde la excelencia puede volverse maldad y los personajes que la ejecutan pueden volverse monstruos, esto es, seres que, como diría Descartes, deforman la naturaleza o que son deformes por que no se les entiende como fruto de ella. Este hecho es posible por la reflexión que hemos mencionado antes de que justamente lo primordialmente humano es tener que escribir, interpretar y actuar la historia de uno mismo y el mundo que le toca vivir sin tenerla prescrita o pre-escrita absolutamente con anterioridad. Pero, pese a ser lo *primordialmente* humano, esto no quiere decir que todas las historias estén en el mismo plano, ni que todas tengan un sentido auténticamente humanitario. Si todas las historias y las interpretaciones fuesen correctas, entonces cualquier hombre que hiciera una historia, con las manos o con las palabras, acertaría siempre, daría un sentido verdadero. Por otro lado, si la naturaleza humana sólo fuese pura interpretación, si aquello que somos sólo dependiera de aquello que decimos que somos, entonces siempre se atinaría. Y si así fuera, ¿qué sentido tendría contemplar dos interpretaciones antagónicas y situarlas en el mismo plano de certeza, de bondad y de importancia? La cuestión estriba más bien en que no hay que confundir el que "todas las interpretaciones de lo humano valen" con el que, por una parte, no haya una única y absoluta interpretación valedera sino múltiples y variadas, pues así somos los hombres: múltiples y variados; y, por otra, con que no exista, por consiguiente, una fiabilidad definitiva en la interpretación que se da. Ante esto, se puede redispone la consideración con la que empezábamos cuando decíamos que lo primigenio en el hombre es preguntarse "¿qué es el ser humano?" y el mundo que lo circunscribe, para decir ahora que la trascendencia de la pregunta "¿qué es el *ser humano?*" reside propiamente en que en su contestación se fragua otra pregunta de mayor compromiso existencial: "¿qué es ser *humano?*"

Ahora no consiste solamente en percibir que no todas las historias, ni todas las acciones, descubren lo peculiarmente humano, sino que la misma noción de "lo humano" es esencialmente epocal o histórica. Como dice Gadamer, "No se hacen experiencias sin la actividad del preguntar. El conocimiento de que algo es así y no como uno creía implica evidentemente que se ha pasado por la pregunta de sí es o no es así. La apertura que caracteriza la esencia de la experiencia es lógicamente hablando esta apertura del 'así o de otro modo'. Tiene la estructura de la pregunta"(Gadamer, 1960: 439). Cuando algo puede ser otro modo, es contingente, y la forma que se es debe ser contada por ese ser, entonces comparecen las cambiadizas respuestas que se pueden dar. Entra entonces en escena la Historia. Entra entonces en escena el Tiempo. La idea de que la esencia de lo humano, o el mismo ser humano, es atemporal, inmutable y tangiblemente universal, es una postura mantenida por muchos y muy

distintos pensadores y humanistas. No lo puede expresar mejor Pedro Salinas en *La voz a ti debida* cuando reclama a su amada, y la nombra:

Para vivir no quiero  
islas, palacios, torres.  
¡Que alegría más alta:  
vivir en los pronombres!

Quítate ya los trajes,  
las señas, los retratos;  
yo no te quiero así,  
disfrazada de otra,  
hija siempre de algo.  
Te quiero pura, libre,  
irreductible: tú.  
Sé que cuando te llame  
entre todas las gentes del mundo  
sólo tú serás tú.  
Y cuando me preguntes  
quién es el que te llama,  
el que te quiere suya,  
enterraré los *nombres*,  
los *rótulos*, la *historia*.  
Iré rompiendo todo  
lo que me echaron  
desde antes de nacer.  
Y vuelto ya al anónimo  
eterno del desnudo, de la piedra, del mundo,  
te diré:  
"Yo te quiero, soy yo".  
(Salinas, 1990: 88. El subrayado es mío)

Entender la esencia del ser humano, sus entrañas más expresivas o su radicalidad última en base a una desnudez de determinaciones histórico-sociales y a la ausencia de peculiaridades individuales, es lo mismo que expresar, con otras palabras, que en un individuo cualquiera y en último término, nada de auténticamente humano dice de su esencia, su nombre, su rótulo o su historia. Llegándose a afirmar que el mejor nombre posible para llamar a alguien sea lo puramente indeterminado, algo así como el "oye, TÚ". Pero, y pese a que esta postura es más extendida de lo que asemeja, no es exactamente lo que Salinas pretende afirmar. El "tú" de Salinas es un tú sumamente concreto, sumamente conciso e irrepetible, porque ese "tú" no es cualquier persona, y no es indefinido ni aplicable universalmente, ni mucho menos lo es cuando Salinas lo pronuncia, por que ese "tú" es el de la persona amada, no pudiéndose confundir con nadie que se le parezca. La erótica o el amor en plenitud se presenta así como una de las formas de superación temporal que tiene el hombre a su alcance. Pero no como si el hombre superase y se separase de la historia de manera divina, como un Dios, sino del modo en que el hombre, inserto en su historicidad, puede y tiene la capacidad de llamar específicamente a alguien incluso a través "de [todos] los nombres, [todos] los rótulos, y la historia".

Lo que sucede es que el enamoramiento tiende a absolutizar, a hacer ab-suelta, la persona amada, ignorando la dimensión temporal y lo circunstancial. Resulta mucho más "razonable" entender al hombre dentro de sus particularidades, donde uno es uno porque justamente uno vive como vive uno. Donde las singularidades propias y características definen y concretizan, esto es, narran, lo singular y característico del sujeto. La famosa definición de Ortega de "yo soy yo y mis circunstancias" iría encaminada en este sentido. Es lo circunstancial aquello que define primeramente mi yo, las cosas que me pasan, la sociedad en la que vivo, la familia que tengo, por que el ser humano no se entiende sin vivir en "una circunstancia". Siempre soy yo y mi circunstancia, hasta tal punto que incluso lo más particular —vs. Universal— y excepcional —vs. lo racionalmente normativo— puede ser lo más meritoriamente humano: de esa clase de circunstancias son los héroes, los santos y los modelos. Y, únicamente probable, no sólo lo particular y lo excepcional sean lo digno de merecimiento, sino que sean también además lo que nos permite y otorga la disposición de llamarnos humanos, pues, como sigue la expresión de Ortega, "yo soy yo y mis circunstancias, y si no salvo mis circunstancias, tampoco me salvaré yo". Habitualmente se suele silenciar esta segunda parte de la proposición orteguiana.

En la década de los años sesenta y setenta en España, en el ámbito poético, se empezaba a fraguar una corriente llamada "Poesía de la Experiencia", influenciados literariamente por Gil de Biedma. La definición de lo humano en base a lo cotidiano, lo individualizado y lo concreto de la persona, siendo cada persona *cada persona*, produjo el recurso estilístico de la creación de un *yo poético* de forma generalizada entre los poetas. El yo creado y reflejado en el poema es un yo con nombres, rótulos e historias, cargado de mundaneidad y espolvoreado de cierto desarraigo vital. La circunstancia orteguiana versificada. El caso de Miguel d'Ors y su poema *Radiografía* es un buen ejemplo de ello:

Por gallego esta lluvia  
 oscura murmurándome en el alma.  
 Por d'Ors la habilidad para el fracaso.  
 Por Navarra esta forma de agarrar las preguntas por los cuernos.  
 Por lo visto poeta.

Y además ciudadano de las nieves  
 sin nombre, tiernamente amargo como  
 los cortos de Charlot,  
 eterno partidario de los ciento volando,  
 católico a pesar de ser católico,  
 inesperado como los viejos *Blanco y Negro*,  
 Salicio juntamente y Nemoroso,  
 Al margen, reaccionario progresista, extranjero  
 crónico, capricrónico. Distinto a este poema.  
 (D'Ors: 1987)

Pero el poema de d'Ors no sólo es la excusa lírica para la contraposición con Salinas, sino que muestra también como el sujeto no queda agotado en la circunstancia de Ortega, es más, ni el mismo Ortega reconoce que la persona quede plenamente comprendida bajo sus dimensiones peculiares e históricas, pues el que necesite vivir en mis circunstancias no implica que yo sea *meramente* mis circunstancias; ya que, más bien, ese sería el segundo yo en la frase orteguiana. El primer yo es el que abarca al yo que vive las circunstancias, es decir, al segundo yo. Yo soy el yo que vive con las circunstancias; circunstancias que son todo el elenco de pasajes vividos que cita d'Ors, pero Miguel d'Ors no es el conjunto formado por todas las vivencias que ha hecho o sufrido. Esa también sería la tesis de Hume, según la cual, el yo sería definido por la totalidad de sensaciones e ideas que tiene un sujeto. Por lo menos en el plano cognoscitivo. Siendo el yo solamente un punto referencial y formal que haría posible la adjudicación de pensamientos a un ente pensante. Sería un yo sin ningún tipo de sustancialidad. Por eso, d'Ors sabe que él es "distinto de este poema", y, por lo mismo, Ortega afirma que el yo no es simplemente sus circunstancias, sino que es más extendido, que existe un intervalo. De hecho, la capacidad de crear ese yo poético, de mantener esa distancia con respecto a uno mismo, es una manifestación de esa capacidad de entender la identidad del ser humano más allá del cúmulo de experiencias y sensaciones que uno pueda tener. El *Sí mismo como Otro* de P. Ricoeur atacaría esta

problemática desde otros puntos de vista. La cuestión podría, de forma un tanto simple, quedar resumida en otro verso de d'Ors: "que justo que a mí me tocó ser yo". Se trata de la tensión existente entre el yo y el uno mismo.

## V. HISTORIAS DE MANOS, HISTORIAS CON LAS MANOS, HISTORIAS QUE NO SON HISTORIAS.

Las manos y las palabras son, antes incluso que el arte, los órganos de comprensión del mundo y de la vida. En las manos el mundo se hace presente para sí mismo con la forma de la disponibilidad, del hacer; son la reflexión física, el sitio donde el mundo se hace y descubre sus posibilidades. Sin embargo, las manos no son el único acceso humano a los secretos, a las posibilidades del mundo. Las palabras y las historias compuestas con ellas también le aprenden al mundo sus secretos. De hecho, esa pluralidad de interpretaciones sobre lo que acontece y sobre lo que descubrimos en el mundo, se viste y se modela bajo una forma narrativa, con los aderezos de la vestimenta de las narraciones y las historias que nos contamos.

Hacer —*facio*— con las manos y contar historias se implican sustancialmente en el terreno de lo humano puesto que no sólo hay historias y artefactos, sino también historias sobre los artefactos —*ars factum*—, de la misma manera que hay objetos que vitalmente obligan a contar una historia sobre ellos. Un ejemplo de este tipo de relatos puede verse en *Retorno a Brideshead* de Evelyn Waugh, donde el la mansión victoriana, Brideshead, cobra en la historia vigencia de personaje que interactúa, y donde los habitantes y huéspedes de la casa y la casa misma se entrecruzan para protagonizar la trama del relato.

En el caso de las historias con las manos, el mismo Dante puso de relieve como la acción de los sujetos revela lo que son esos sujetos al explicar que "en toda acción, lo que intenta principalmente el agente, ya actúe por necesidad natural o por libre voluntad, es explicar su propias *imagen*. De ahí que todo agente, en tanto que hace, se deleita en hacer; puesto que todo lo que es apetece su ser, y puesto que en la acción el ser agente está de algún modo ampliado, la delicia necesariamente sigue... Así, nada actúa, a menos que [al actuar] haga patente su latente yo".

Las acciones, o las historias manuales, varían conforme a su modo de ser y su conformación histórica. También existen acciones que no nos dicen quién es el hombre, sino *cómo* es. Las historias que nos interesan son aquellas que, como dirían Putnam, hacen comparecer la voz del hablante o donde se muestra al individuo como protagonista y dueño de la historia, esto es, intérprete de su propia vida. Las acciones, las historias de manos, donde el agente muestra quien es, no son acciones donde la fabricación prevalece sobre "el poner en juego" la vida del mismo. Las acciones que se creen autosuficientes por sí mismas, que no necesitan de los demás, ni de las narraciones, son procesos vitales sujetos a la materialidad de la naturaleza, donde el querer hacer prima sobre el querer ser, donde mostrar lo relevantemente humano queda ocultado por el fabricar, o donde, como diría Arendt, la acción humana queda escondida y arrinconada por el *homo faber* y el *homo laborans*. Una vaga distinción entre uno y otro se vería en que mientras, por un lado, el *homo faber* sería propiamente

el hombre productivo, que intenta hacer los instrumentos para la vida más duraderos y hacer el mundo habitable materialmente hablando, considerando incluso que lo producido es incluso más esencial que el productor, por otro, el *homo laborans* buscaría los productos del ornamento y de la esfera de lo estricta y únicamente social, donde lo esclarecedor es el "estricta y únicamente".

Fabricar, construir, la producción técnica o la satisfacción de las necesidades primarias —secundarias o trigésimo terciarias— no pueden ser obviadas, ni dejan de ser humanas o menospreciadas; pero el peligro llega cuando este tipo de acciones desfiguran el apremiante menester de hacer humana a la misma condición humana. Para Arendt, acciones con las manos del tipo "tener un empleo", sería algo significativo para la persona y necesario según su misma biogenicidad —de algo hay que comer—, pero la acción que mostraría lo distintivamente humano no sería el empleo sino el trabajo —aunque en la terminología de Arendt, "trabajo" sería un término inserto en la idea del *homo faber*—.

Podrían parecer dos títulos de un mismo libro, pero mientras que tener un empleo es tener trabajo, buscar un empleo también lo es. No en balde definir, como hace Gehlen, al hombre como tarea para sí mismo por ser un animal inacabado es muestra de que por naturaleza el trabajo es una característica vinculante y distintiva de dicho animal. El hombre, dice Arnold Gehlen, sería no solamente el ser que necesariamente ha de tomar una posición por cualquier tipo de motivos, sino también, en cierto modo un ser "inacabado", es decir: un ser que estaría situado ante sí o ante ciertas tareas que le habrían sido dadas por el mero hecho de existir, pero sin resolver. (Gehlen, 1974: 10)

Asimismo, también el héroe de la épica griega —y en su origen la palabra "héroe" no era más que un nombre que se daba a todo hombre libre que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podría contarse una historia— o el elegido por Dios de numerosos textos sagrados, tenía un misión, se le encomendaba un trabajo, pese a que su empleo fuera curtidor, enfermero o pastor de ovejas, como Moisés.

## VI. DISCURSOS E HISTORIAS: LEYENDO A SÓCRATES.

Es sintomática la manera coloquial en que un interlocutor le dice a otro su opinión sobre la falsedad de lo que aquél le está narrando. "Dejarse de historias" parece algo tan provocativo como "contar cuentos" en un ámbito donde lo que se espera de alguien es que mencione hechos, leyes y causas.

Es cierto que quien se dedica a contar historias goza de la vulnerabilidad de la misma. Pero no tanto porque olvida los patrones de verdad científicos, sino porque la apelación al oyente es máxima en la narración. Una historia no puede ser contada privadamente o solipsísticamente, o si se hace no alcanza su sentido pleno. Una historia puede ser reservada y transformarse en ella en un secreto, o en una historia que sólo está hecha para unos pocos, pero nunca es independiente del "público" que la escucha, porque ella

misma no bascula sobre valores de verdad o falsedad, sino de sentido.

Por el contrario, y como dice Marín, nos encontramos la idea de "discurso":

"quien pronuncia discursos parece más dispuesto a contar lo que hace y lo que hay que hacer, porque ya tiene las cosas bajo control y puede disponerlas según su juicio. Pronunciar discursos exige controlar lo que se cuenta antes de contarlo. Por eso suelen dar discursos quienes tienen poder. Por el contrario, quien cuenta historias es propenso más bien a contar lo que le pasa, precisamente porque lo único que puede o sabe hacer por controlar las situaciones es contarlo. Lo primero quizás sea más heroico y más ejemplar: permite abrir brecha hacia fuera. Pero lo segundo es más humano y permite abrir un adentro, una hondura. Quien sólo puede pronunciar discursos paga, por lo general, un precio muy alto: la soledad. Los discursos y quienes los escuchan no da compañía; eso sólo lo consiguen las historias. Es más, quienes cuentan historias, o creen que son las historias las que nos hacen más humanos, aunque también más inermes, suelen ser desoídos e incluso menospreciados por los pronunciadores de discursos" (Marín, 1997: 27-8)

Algo por el estilo le sucedió en el s. XIX al comerciante alemán Heinrich Schliemann cuando, en contra de la opinión y la "sabiduría" de los historiadores de la Academia, encontró los restos arqueológicos de Troya y otras ciudades tomando los anales épicos de la Antigua Grecia como relatos que realmente contaban la historia sucedida. Schliemann no hizo otra cosa sino creer que la *Odisea* y la *Ilíada* eran igual de verídicas y humanamente vivibles -o no- que un texto decimonónico sobre las costumbres coloniales de los lores ingleses. Los que pronunciaban discursos, frente a los atriles finamente decorados y embarnizados de sus clases magistrales, tuvieron que callar ante la creencia de un historia de vida narrada por musas, héroes y dioses. Schliemann no hizo, quizás, y salvando el obstáculo teórico que haya que salvar, nada más que entender la sentencia de Aristóteles cuando atribuía mayor certeza y universalidad a la tragedia que a la historia. La tesis aristotélica iría encauzada en el sentido de que la narración de la vida de un ser que logra acciones esforzadas y valerosas sean del tipo que sean, un héroe, está más cerca de la verdad que la historia en cuanto que puede ser participada y tomada como modelo para la vida de otros. Así, las narraciones, la poética, que cuentan verosímilmente las acciones esforzadas de los hombres sería más universalizable que la historia, pues ésta última sólo contaría los hechos particulares y singulares ya acaecidos, y que, por lo tanto, sólo traducen datos concretos de historias que pueden no ser reconocibles para los demás. Desde luego, otra opción sería la de contemplar la Historia como una narración. Pero eso ya no es Aristóteles. También bajo este matiz convergerían las tesis aquí mantenidas del sentido narrativo de la *Apología de Sócrates* con la *Poética* de Aristóteles (1451 a38 y ss.).

Posiblemente nada haya más apremiante para contar una historia que el tener que hacerlo delante de gente que le obliga y exige a uno a recordar y a detallarla, y más inclusive, si el tipo de historia que se le exige contar es, *a priori*, antitética y discordante con la versión que tienen los oyentes; es decir, con su discurso. Ese tipo de historias suelen ser demandadas por las personas que desean dictaminar lo correcto o incorrecto de esa historia, hasta el punto de que esa demanda puede ser síntoma de creer que el otro "no se conoce realmente a sí mismo" y no entiende que son ellos, los oyentes, quienes fallarán la sentencia adecuada. Eso es ser juzgado, y nada más semejante a ello es sentarse en la palestra delante de un tribunal. También a Sócrates le

tocó contar su historia en un juicio cuando la ciudad de Atenas le acusó de no adorar a los dioses, de sofista y de pervertir a los jóvenes con sus enseñanzas. La acusación era del tipo de las que implicaban en los comentarios de la defensa de uno el camino que ha vivido para llegar a ser lo que es. Ese modelo de exposición, en el que contar lo que uno es no consiste tan sólo en explicarlo sino que en la misma explicación uno se arriesga su forma de vivir, es la que Sócrates expresó en la *Apología*. Allí las acusaciones no son sólo de cosas que ha hecho o dicho hace poco tiempo, sino también de sucesos y teorías de juventud, del pasado, y de presencias, gestos y actos que puede hacer posteriormente, en el futuro. Lo que allí se juzgaba no era algún acontecimiento de la vida de Sócrates, sino la vida de Sócrates. Por eso, su alegato es un justificar que le compromete por entero, ya que el tipo de narración que se da es el tipo de narración en la que en la explicación de su vida le va la misma, siendo lo que cuenta, no algo ajeno a él, sino el meollo que le ha permitido, que le permite, y que le permitirá vivir, a saber: la capacidad de poder decirse quién es él y cómo es el mundo y los individuos que le rodean. Sin embargo, la arenga que Sócrates da disiente de la que recibieron sus amigos Cebes y Simmias en el *Fedón* — hay que decir que en el *Fedón* Sócrates ya ha sido condenado a la máxima pena y está esperando en prisión a que se ejecute la sentencia de muerte—. En la *Apología*, Sócrates no quería, ni tenía, que demostrar nada, pues la vida que uno cuenta no se verifica por razonamientos o deducciones racionales sino que se muestra, se enseña; y se enseña de tal manera que el enseñarla la hace pública, la hace compartible, puesto que al compartir-*se* uno hace que los otros puedan participar de la historia de uno.

Bajo este sentido puede entenderse también lo que Sócrates dice al comienzo al público: "No protestéis atenienses, sino manteneos en aquello que os supliqué, que no protestéis por lo que digo, sino que escuchéis. Pues, incluso, vais a sacar provecho escuchando, según creo. Ciertamente, os voy a decir algunas cosas por las que gritaréis. Pero no hagáis eso de ningún modo. Sabed bien que si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me dañaréis a mí más que a vosotros. [...]. Ahora, atenienses, no trato de hacer la defensa en mi favor, como alguien podría creer, sino en el vuestro". (30c 3 y ss.. De esta forma la *Apología* convergería o estaría en la línea mantenida por la *Poética* aristotélica, en la que la primera sería una historia más que un discurso, puesto que es un modelo —heroico o no— reconocible y asimilable por otros hombres. También puede decirse que la *Apología* no es un tipo de discurso sino una historia por que no está todo controlado. Obviamente, es su vida la narrada, pero podría haber sido de otro modo. La contingencia de la vida humana que mencionábamos en boca de Gadamer más arriba, impide de por sí el control y la libertad absoluta sobre la Naturaleza. En el caso de la vida de Sócrates el hecho de su falta de control es debido a que, por un lado, podía haber elegido vivir de otro modo, esto es, a impredecibilidad última arraigada en la libertad misma, y, por otro, a la relación azarosa que el sujeto mantiene respecto a lo *exterior*.

El hecho de que Sócrates muriese condenado o beber cicuta, obviando que si se declaraba culpable la pena sería menor, manifiesta que, por una parte, aceptar su culpabilidad y afirmar que la vida que había llevado era un vida de mentiras era tanto como morir, donde la muerte más pesada sería silenciar su propia voz, no poder narrar o narrarse, no poder relatar, y, por otro, que en su discurso de alegato se mostraba que la vulnerabilidad del ser humano también sale a la luz en las interpretaciones que otros pueden dar de uno. En cambio, en el *Fedón*, el argumento que Sócrates da para explicar

por qué ha decidido "dejar" que le condenen es de otro tipo. La apelación a un mundo incorruptible e inmutable, a la inmortalidad del alma, a la verdad, etc., explica Sócrates, es la elucidación racional que da a sus amigos íntimos por la cual no se ha de estar triste ante su pronta partida, pues todo "está controlado"; él lo sabe y ellos no se habían dado cuenta. Es decir, les suelta un discurso en toda regla. Quizás un argumento a favor de esta posición sea explicar que, para los estudiosos de Platón, la *Apología* pertenece a la teoría del propio Sócrates, ya que es muy posible que debido a las técnicas de memorización métrica el discurso de Sócrates fuese aprendido por Platón, en cambio, el *Fedón* si es considerado por los especialistas obra de "madurez" platónica.

## VII. BIBLIOGRAFÍA:

ARISTÓTELES, 1992: *Poética*. Gredos, Madrid.

ARREGUI, J. V., 1984: *Acción y sentido en Wittgenstein*. Eunsa, Pamplona.

ARREGUI, J. V., CHOZA, J., 1992: *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Rialp, Madrid.

CASSIRER, E, 1944: *Essays of Man*. Yale University Press.

D'ORS, M., 1987: *Curso Superior de Ignorancia*. Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia.

FRANKL, V., 1999: *El hombre en busca de sentido*. Herder, Barcelona.

GADAMER, H. G., 1960: *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. JCB Mohr, Tubinga.

GEERTZ, C., 1973: *The interpretation of Culture*. Basic Books, Nueva York.

GEHLEN, A., 1974: *Der Mensch*. Althenaion Verlag, Franffurt.

HARENDT, H., 1958: *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago.

MARÍN, H.: 1997: *De dominio público*. Eunsa, Pamplona.

PLATÓN, 1993: *Diálogos*. Gredos, Madrid.

SALINAS, P., 1990: *La voz a ti debida*, en *Antología Poética de la Generación del 27*, edición de Arturo Romareda, Castalia, Madrid.

# DE MIGRANTES, INDIGENAS E INDIGENISTAS: SAN QUINTIN, 15 AÑOS DESPUES

[EVERARDO GARDUÑO](#)

## INTRODUCCION

Durante las vacaciones de primavera de 1997, 10 años después de haber trabajado en San Quintín, visité la comunidad indígena de *La Nueva Región Triqui*; ésta es una comunidad de aproximadamente 2000 indígenas oaxaqueños, obviamente de origen triqui predominantemente, distribuidos en cerca de 300 viviendas (Observación Directa). Durante las dos semanas en que permanecí en esta comunidad, observé que ésta no difería significativamente de la mayoría de las comunidades indígenas oaxaqueñas, dado que en cada recinto existía un jardín botánico en el cual cultivaban maíz, frijol, calabaza y plantas medicinales de distinto uso; en algunos casos observé incluso, que existía el tradicional baño de vapor o temascal y las cocinas construidas de carrizo afuera de las viviendas; en el interior por su parte, era común que estuviera el fogón de adobe y el telar de cintura, artefacto con el que estos indígenas elaboran su ropa tradicional. Mas aun, la vida en *La Nueva Región Triqui* parecía transcurrir tal y como sucede en cualquier otra comunidad de Oaxaca; en mi primer paseo a lo largo de este asentamiento indígena, observé tres eventos celebrados en la forma más tradicional de los indígenas oaxaqueños pertenecientes a la región mixteca: una quinceañera, un bautizo colectivo y un funeral. El siguiente día establecí contacto con un grupo de músicos que interpretaban las típicas *chilenas*, y más tarde fui testigo de una limpia practicada por una curandera indígena. Después de haber llevado a cabo estas observaciones, era fácil concluir que *La Nueva Región Triqui* no

era sino una comunidad indígena oaxaqueña más, con todos sus elementos más comunes; sin embargo, se trataba sin lugar a dudas, de un interesante caso de reterritorialización de una comunidad y de una cultura, localizada en San Quintín, Baja California, aproximadamente a mil ochocientas millas del estado de Oaxaca.

San Quintín es un valle agrícola situado a cuatro horas al sur de la frontera entre México y Estados Unidos, a donde cada verano acuden grandes contingentes de indígenas procedentes del estado de Oaxaca, contratados por las compañías horticultoras de la región, para cosechar diversos productos entre los que destaca el tomate. Estos trabajadores indígenas son albergados hasta el otoño en campamentos precariamente equipados, cuyas condiciones contrastan con las de los barrios o colonias en donde residen los migrantes permanentes que, como *La Nueva Región Triqui*, se han multiplicado a lo largo de este valle. A diferencia de la situación prevaleciente en los campamentos, los barrios poseen los servicios básicos como electricidad, agua, tiendas, escuelas, guarderías, etc., y en donde familias enteras de origen zapoteco, mixteco, y triqui, se encuentran en libertad de reproducir sus prácticas culturales, y desarrollar sus propias formas de organización y lucha en contra de la explotación y segregación de la que han sido históricamente objeto en San Quintín.

Ciertamente, en el origen de estos barrios indígenas en el valle, subyace una larga historia de acciones y movilizaciones de los trabajadores agrícolas oaxaqueños, en la que no ha estado ausente el trabajo de los indigenistas, tomando decisiones ante distintos dilemas. En 1987, participé en un equipo de trabajo constituido por el Instituto Nacional Indigenista en San Quintín, que tenía por objeto llevar a cabo una evaluación tanto de las condiciones en las cuales vivían los migrantes indígenas en los campamentos, como del trabajo desarrollado por las distintas instituciones y organizaciones en la región (Ver Garduño et al: 1990). En este artículo se presenta un resumen del análisis y sugerencias realizados por este equipo, con la intención de reorientar el trabajo de INI, y tener un impacto mucho más positivo sobre las condiciones sociales de la población indígena en este valle agrícola. Este artículo ofrece también algunos comentarios sobre el impacto de estas acciones, 15 años después. Es importante señalar que quienes participaron en esta experiencia de 1987, fueron: Juan Malagamba (Director de Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista en Baja California), Efraín García, Patricia Morán, Gerardo Cordero, Rubén Peralta, y Marta Susana Rivera. Ellos constituyen lo que en esta ponencia se denomina, *el equipo del INI*.

## **LA EXPLOTACION DE INDIGENAS EN SAN QUINTIN**

Hacia la década de los setentas y principios de los ochentas, la

producción de hortalizas en San Quintín llegó a ser la actividad agrícola más redituable en Baja California. La fertilidad de la tierra en este valle, la abundancia de agua en esos años, el clima templado, así como la ubicación geográfica de San Quintín, fueron factores importantes de este éxito. Por una parte, las condiciones climáticas que permitían que el cultivo de tomate pudiera desarrollarse durante el verano en San Quintín, cuando era poco probable que en los Estados Unidos tuviera éxito, así como la vecindad con el mercado hortícola más grande del mundo, representado por el estado de California, constituyeron factores fundamentales de atracción de diversas compañías norteamericanas, que buscaban nuevas áreas para desarrollar una producción agroexportadora de intensidad, que en poco tiempo llegó a generar el 22% del ingreso agrícola del estado (SARH 1985: 91-93).

Pero no solo las características físico-geográficas del valle de San Quintín, constituyeron factores exclusivos del éxito económico de la región, y particularmente de los horticultores, sino también la concurrencia de una fuerza de trabajo migrante de origen indígena. A las ganancias de por sí extraordinarias, obtenidas de la diferencia entre ingresos en dólares y el pago de salarios raquíticos en pesos, habría que añadir como ventaja adicional la condición monolingüe de los recién llegados, así como el desconocimiento casi absoluto sobre la Ley Federal del Trabajo con el que arribaban; ambos fueron factores aprovechados frecuentemente por las compañías para escamotear los derechos laborales de los migrantes. Durante el tiempo de trabajo de nuestro equipo del INI (1987), pudimos ser testigos de cómo estos jornaleros eran forzados a realizar jornadas extenuantes por un salario de aproximadamente 5 dólares al día, y a trabajar obligatoriamente horas extras, sin consideración alguna ni para niños ni mujeres embarazadas. Mas aun, pudimos registrar como la principal ventaja que las empresas agrícolas obtenían de la relación con la fuerza de trabajo indígena migrante, provenía de la perpetua categoría de trabajadores temporales en la que ubicaban a todos sus empleados, incluso a aquellos que tenían cerca de 20 años trabajando para un mismo contratador. En esta condición, dimos cuenta de cómo a los indígenas oaxaqueños no les eran reconocidos los beneficios establecidos en la Ley Federal del Trabajo para los trabajadores permanentes, como es el caso de la semana laboral de 6 días con el pago de siete, el goce de vacaciones pagadas, aguinaldo, y reparto de utilidades (Garduño et al 1990: 80-97).

Durante los años de trabajo de nuestro equipo en San Quintín, pudimos incluso observar la práctica del acasillamiento por parte de los patrones. En repetidas ocasiones, vimos como al arribar los primeros contingentes de jornaleros, el contratador los conducía a

la tienda del lugar para que recibieran a manera de avance de sus honorarios, lo que necesitaran para sobrevivir las primeras semanas; de esta manera, los jornaleros caían inmediatamente endeudados y obligados a trabajar exclusivamente para la compañía que los trajo, y si por alguna razón interrumpían su trabajo por más de 3 días (por enfermedad, embarazo, o para buscar un mejor empleo), éste debía pagar inmediatamente la deuda que había contraído, además que perdía automáticamente su empleo, e incluso la vivienda que le habían asignado. Nuestro equipo también fue testigo de cómo esto también sucedía, si los trabajadores protestaban por el trato del que eran objeto y por el atropello de sus derechos laborales por parte de la compañía (Ibíd.). Por otra parte, la escasa inversión que las compañías realizan en el bienestar de sus trabajadores, albergándolos en condiciones por demás deplorables, ha representado históricamente una fuente importante de ahorro para los patrones. En nuestro diagnóstico describimos detenidamente como los jornaleros mixtecos son albergados en campamentos insalubres constituidos por pequeños cuartos de lamina de apenas 4 x 4 metros, que no ofrecen ninguna protección contra los fuertes vientos del verano o frente a las lluvias de invierno, cuando los techos de estas viviendas gotean abundantemente y su piso de tierra se vuelve lodo; la mayoría de estos campamentos no cuenta con un número suficiente de letrinas y baños, no tiene electricidad, y el agua se obtiene de cisternas altamente contaminadas. Debido a estas condiciones, nuestro equipo de trabajo registro en esos años que los habitantes de los campamentos sufrían frecuentemente de enfermedades respiratorias (29%), gastrointestinales (28%), y enfermedades reumáticas (18%) (Ibíd.: 65-80). El campamento, sin embargo, no ha representado para las compañías sólo una ventaja como fuente de ahorro extraordinario, sino el principal medio de control social sobre sus trabajadores. La dispersión de estos asentamientos, así como su localización al interior de la propiedad de las empresas horticultoras, inhibe el desarrollo de una intensa socialización entre los indígenas. Hacia los ochentas había aproximadamente veinticuatro campamentos dispersos en una área de 200 kilómetros, separados uno del otro hasta por 10 kilómetros. Esta situación hacía que aquellos migrantes pertenecientes al mismo grupo étnico, pueblo, o incluso familia, vivieran dispersos y aislados, ausentes de todo contacto entre ellos, al tiempo que propiciaba el hacinamiento de un gran número de individuos pertenecientes a una gran variedad de grupos étnicos como el mixteco, el triqui, el zapoteco, el nahua, y el purepecha. Así, la dispersión dificultaba a los indígenas el poder desarrollar una elevada cohesión social, mientras que el hacinamiento multiétnico creaba una atmósfera de permanente tensión en el campamento; ambos factores frecuentemente conducían al surgimiento de batallas campales protagonizadas por los diferentes grupos dentro de estos asentamientos. Por último, en

la neutralización de la organización de los indígenas al interior de los campamentos, han jugado un papel central tanto la figura del *campero*, como la afiliación forzada de los trabajadores a los sindicatos blancos. El *campero* es una especie de policía indígena privado muy cercano al patrón, y encargado de mantener el orden en el campamento. En nuestro trabajo de campo pudimos apreciar que en particular, las obligaciones de este personaje eran: poner especial atención a las opiniones adversas de los trabajadores indígenas acerca de las condiciones de vida y de trabajo en las que se encontraban; reprimir cualquier intento de huelga, y prohibir la expresión de prácticas alteradoras, como aquellas relacionadas a su tradicionalidad. Por ejemplo, nosotros fuimos testigos de cómo el *campero* no permitía que los trabajadores indígenas llevaran a cabo reuniones, hablaran su lengua o construyeran los tradicionales *temascales* dentro del campamento. Por otra parte, en esos años era común que los patrones obligaran a los trabajadores que vivían dentro de sus campamentos, a afiliarse a alguno de los sindicatos blancos en la región, aun cuando estos hacían muy poco por mejorar las condiciones de sus agremiados; tal era el caso de aquellos sindicatos pertenecientes a la Central Nacional Campesina (CNC) y a la Confederación de Trabajadores de México (CTM), afiliados al partido oficial de ese entonces (el PRI).

## **LAS ESTRATEGIAS INDIGENISTAS ORGANIZATIVAS Y LAS ESTRATEGIAS PATERNALISTAS**

Hacia 1987, existían varias instituciones gubernamentales y no gubernamentales, desarrollando distintos programas de carácter social entre la población migrante indígena en San Quintín. Entre las instituciones no gubernamentales se encontraban aquellas afiliadas a iglesias evangelistas como la Pentecostés y los testigos de Jehová, o aquellas afiliadas a un organismo político específico, como las mencionadas anteriormente CNC, CTM, afiliadas al PRI, y la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), afiliada al Partido Comunista Mexicano. Por su parte, entre las instituciones gubernamentales se encontraban el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), el INI, el Instituto Nacional de Educación de los Adultos (INEA), y el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE).

Desde nuestra perspectiva, estas instituciones y organizaciones que trabajaban en San Quintín, se dividían en dos categorías: las de carácter paternalista y las de carácter organizativo. Quienes asumían la estrategia paternalista se caracterizaban por una despreocupación total en propiciar una participación intensa y organizacional de los indígenas; las acciones desarrolladas bajo esta estrategia, consistían exclusivamente en proveer gratuitamente a la población migrante de mercancías y servicios que satisficieran directamente sus necesidades más urgentes, tales

como alimentos, cobijas, juguetes para los niños durante la Navidad, y eventualmente atención médica. En nuestra opinión, evidentemente este era el caso de las organizaciones afiliadas a las distintas iglesias y el propio DIF.

Por el contrario, la estrategia orientada hacia metas organizativas se caracterizaba por su énfasis en la creación de grupos autogestivos, que fueran capaces de satisfacer sus propias necesidades y reclamar sus derechos laborales como trabajadores indígenas. Este debiera ser el caso de los sindicatos afiliados a la CNC y la CTM, que por su condescendiente relación con los patrones y el gobierno, y su inserción corporada al PRI, adquirirían un carácter por demás impositivo, opuesto a toda orientación autogestiva. Este también debiera ser el caso del INI, cuyos programas si bien consistían en ofrecer asistencia gratuita a esta población migrante, a través de las llamadas unidades medicas móviles y una unidad móvil de abasto, su estrategia de trabajo comprendía la creación de núcleos de organización al interior de los campamentos, bajo el nombre de comités de salud y comités de abasto, con el objeto de promover y organizar las acciones de dichos programas. Sin embargo, dado que la meta de los programas del INI consistía en proveer a los migrantes de servicios inmediatos para aliviar temporalmente sus necesidades, y a que estos comités se limitaban únicamente a dar respaldo a las acciones institucionales, éstos no requerían desarrollar una intensa participación realmente autogestiva; de hecho, esta situación incrementaba la dependencia de los indígenas hacia la institución, mas que fortalecer la autodirección.

Finalmente, en nuestro diagnostico concluimos que la única organización con esta orientación de autodirección en San Quintín, era la CIOAC, ya que aun cuando el comité central a nivel nacional y del estado de esta organización estaba constituido por mestizos, el liderazgo local lo tenían los propios indígenas. Estos líderes locales estaban convencidos que el problema central de los migrantes en San Quintín era la explotación laboral, y consecuentemente, creían que la principal tarea de su organización debía ser la sindicalización de los trabajadores indígenas. Premisa fundamental de la CIOAC era que la negociación colectiva de los derechos laborales, seria el único medio para contrarrestar la explotación laboral de los trabajadores y alcanzar mejoras permanentes en sus condiciones de vida. En ese entonces, las demandas centrales de la CIOAC consistían en aumento salarial, pago de aguinaldos, mejoramiento en las condiciones de transportación y vivienda, y el cese al maltrato de los trabajadores en el trabajo.

Al final de la década de los ochentas, sin embargo, ni las instituciones gubernamentales, ni la CIOAC, habían logrado ser completamente exitosas en obtener cambios substanciales en las

condiciones sociales de los migrantes indígenas. Desde nuestro punto de vista, el fracaso de ambas era perfectamente atribuible a particularidades de cada una de las estrategias, pero también, a una orientación común a todas ellas, y dominante en esos años. La principal falla de las primeras, fue su orientación paternalista y su estrecha dependencia al gobierno; dado que las acciones de estas instituciones consistían básicamente en proveer servicios a los migrantes indígenas, su impacto se desvanecía sin dejar ninguna base organizativa, tan pronto como la crisis económica en México empezó a repuntar; por ejemplo, en el caso particular del INI, éste no pudo continuar sosteniendo las unidades medicas móviles ni la unidad móvil de abasto, y las formas de organización que había creado al interior de los campamentos, se disolvieron tan pronto como los programas desaparecieron. En el caso de la CIOAC, la influencia del Partido Comunista en esta organización, condujo frecuentemente a la adopción de acciones radicales en contra del gobierno o de las compañías horticultoras, lo cual, en el mejor de los casos resultó en la ausencia de apoyo oficial para la CIOAC (por ejemplo, la negación del registro de su sindicato), pero en la peor de las situaciones, estas acciones resultaron en dramáticas represiones (como el asesinato de su principal líder, y el encarcelamiento de sus dirigentes, en 1987).

Mas aun, un elemento común que vino a sumarse a las causas que condujeron al fracaso de las estrategias, particularmente del INI y la CIOAC, fue su negligencia a atender un fenómeno creciente que había empezado a tener lugar hacia 1986. Durante este año, los cultivos de primavera e invierno (tales como la fresa y el cebollín), fueron introducidos en San Quintín demandando grandes volúmenes de fuerza de trabajo y conduciendo a la adopción por parte de los jornaleros mixtecos, de un nuevo patrón migratorio. Por ejemplo, de una muestra estudiada por nuestro equipo de investigación, el 35% de los migrantes había empezado a migrar a esta región, con la expectativa de quedarse a residir permanentemente en el valle (Garduño et al: 63); como este tipo de migrante generalmente encontraba vivienda fuera de los campamentos, hacía difícil su atención por parte del INI y la CIOAC, instancias que decidieron continuar dirigiendo sus esfuerzos exclusivamente hacia los asentamientos tradicionales, en los cuales permanecían de manera visible numerosos indígenas; por esta razón, dado que este tipo de trabajador permanecía únicamente por el verano en San Quintín, los esfuerzos organizativos tanto del INI y la CIOAC, se desvanecían al llegar el otoño.

## **NUESTRAS SUGERENCIAS**

En las conclusiones de nuestro diagnóstico establecimos claramente que en nuestra convicción, el problema central y fundamental de la población indígena en San Quintín, era su

explotación social por parte de las compañías transnacionales. La forma que nosotros veíamos en ese entonces para hacer frente a este problema, consistía en hacer que los patrones transformaran sus políticas de subyugación y escamoteo de los derechos laborales de sus trabajadores; en este sentido, coincidíamos con la CIOAC en que el único vehículo para alcanzar este objetivo, era la organización autogestiva de los trabajadores indígenas, y que para crear las condiciones para el desarrollo de esta organización, era necesario que el INI contribuyera con las siguientes acciones:

- 1) Crear una estación de radio multilingüe en San Quintín;
- 2) Apoyar la creación de barrios indígenas permanentes o colonias constituidas por migrantes residentes en la región;
- 3) Promover la instalación de campamentos para migrantes estacionales, fuera de las propiedades de las compañías horticuloras;
- 4) Apoyar el trabajo de las organizaciones independientes con claras muestras de autogestión indígena.

La creación de una radio multilingüe en San Quintín tenía por objeto abrir canales de comunicación entre los distintos campamentos dispersos en el valle, y más aun, entre estos campamentos y otras regiones donde existían importantes núcleos de población mixteca, como por ejemplo el sur de California en los Estados Unidos, y Baja California, Sinaloa y Oaxaca, en México.

El apoyo a la creación de barrios permanentes, o colonias, fue sugerido teniendo en cuenta tres consideraciones: primero, que al proveer al campamento de servicios, se estaba incurriendo prácticamente en una acción subsidiadora por parte del Estado hacia las compañías transnacionales, mas que estar apoyando directamente a los trabajadores. Segundo, que al promover la creación de barrios indígenas fuera de las propiedades de las compañías horticuloras, con viviendas propiedad de los indígenas residentes en ellos, y con los servicios básicos, se beneficiaría directamente a los indígenas; desde nuestro punto de vista, ésto crearía las condiciones para que los migrantes establecieran un control real sobre su propio espacio de asentamiento, y consecuentemente, estuvieran en posibilidades de crear formas de residencia, acordes con su origen étnico, de pueblo, o de familia. Esto, según creímos, se reflejaría tarde o temprano en el florecimiento de formas independientes de organización, capaces de transformar no solo las condiciones laborales y de vivienda de los residentes de estos barrios permanentes, sino también de aquellos que se encontraran residiendo en los campamentos de migrantes.

De manera similar, nuestra sugerencia de instalar campamentos fuera de la propiedad de la compañía horticultora, tenía la intención de acabar con el acasillamiento de los jornaleros y el hacinamiento multiétnico; en este nuevo tipo de asentamiento, los jornaleros estarían en libertad de elegir a la compañía para la cual trabajar, y podrían pertenecer al sindicato de su preferencia, sin temor a perder el empleo y su vivienda.

Finalmente nuestra propuesta de apoyar formalmente a las organizaciones no gubernamentales como la CIOAC, partía de nuestro reconocimiento a dichas organizaciones como formas genuinas de organización autogestiva en San Quintín. Independientemente de la orientación política de esta central, ésta constituía una organización ya existente y dirigida por indígenas, a través de la cual, el INI podría canalizar algunos servicios inmediatos hacia los barrios indígenas. Por ejemplo, en esos años sugerimos dirigir hacia este tipo de organizaciones, apoyo financiero para establecer cooperativas autodirigidas, pequeñas tiendas de abarrotes, e incluso, una oficina de asistencia jurídica laboral; de esta forma, pensamos, estas organizaciones podrían consolidarse como fuertes interlocutores de las compañías transnacionales.

## **LA SITUACION ACTUAL**

Nuestro trabajo con el INI en San Quintín terminó hacia 1988, sin ver resultados directos de nuestras sugerencias; sin embargo, dado que en los siguientes años continuamos realizando visitas y trabajo de campo en la región, pudimos atestiguar como en los últimos 15 años se empezaron a producir en el valle cambios significativos.

En 1993, el INI instaló una estación de radio multilingüe, con el nombre La voz del Valle. Esta radio transmite tanto en mixteco, triqui, zapoteco y español, y frecuentemente establece enlaces con radiodifusoras similares en la región mixteca, e incluso en la ciudad de los Ángeles. En algunos de los barrios de migrantes establecidos, tales como la Nueva Región Triqui, existen bocinas localizadas en la parte alta de los postes, difundiendo la programación de esta radio para que la comunidad entera la escuche. Durante las horas de trabajo, los jornaleros indígenas han empezado a utilizar pequeños radiocasetes portátiles ocultos, para escuchar una programación que va desde recomendaciones alimenticias y de higiene, hasta información sobre sus derechos laborales. Otra actividad importante que ha realizado esta estación de radio, son eventos multitudinarios en donde socializan los migrantes indígenas de distinto origen; éste es el caso de festivales periódicos de música tradicional y *téquiros* (trabajo colectivo).

Por su parte, el número de barrios indígenas ha crecido considerablemente: hacia 1987 había únicamente dos de estos

asentamientos; hoy en día existen doce, cada uno de los cuales cuenta con un promedio de 300 familias. Lejos del control de las compañías, y lejos de la vigilante mirada del campero, estos asentamientos han llegado a constituirse en islotes verdes perfectamente distinguibles en el escenario árido de Baja California, en donde la población indígena oaxaqueña recrea su cultura. Por ejemplo, en los barrios de aquellos indígenas que pertenecen a diferentes grupos étnicos, los residentes han empezado a establecer control sobre el espacio, adoptando una distribución propia en el asentamiento; estos son los casos de La Nueva Región Triqui y La Nueva San Juan Cópala, dos barrios triquis localizados próximos uno del otro, separados por un barrio mixteco denominado 13 de Mayo.

La consolidación de barrios triquis, se ha visto acompañada por la aparición de organizaciones pertenecientes a este grupo étnico, y que posteriormente se han fusionado a organizaciones de mixtecos, o más aun, a organizaciones de acción transfronteriza que aglutinan a indígenas oaxaqueños en general; ejemplo de estas organizaciones son, el Movimiento Unificado de Lucha Independiente (MULI), con base en la comunidad de El Zorrillo; el Movimiento Unificador de Jornaleros Independientes (MUJI), con residencia principal en la colonia Lázaro Cárdenas; el Movimiento Unificado de Lucha Triqui (MULT), del Nuevo San Juan Copala; y la Organización del Pueblo Triqui (OPT), de la Nueva Región Triqui. En 1993, estas organizaciones, asociadas a otras como la Organización del Pueblo Explotado y Oprimido (OPEO), que tienen como centro de operaciones a los Estados Unidos, dieron origen al Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, organización multiétnica constituida para desarrollar una lucha común en Oaxaca, Baja California, y los propios Estados Unidos.

Cabe señalar que las organizaciones indígenas en San Quintín, no solamente han experimentado un proceso de proliferación, sino también un proceso de maduración. Lejos de continuar siendo las organizaciones contestatarias y corporativizadas a las organizaciones políticas de izquierda, han llegado a ser organizaciones que han incrementado su popularidad a través de reorientar su trabajo hacia demandas concretas de beneficio directo a los barrios. De esta manera, los líderes de estas organizaciones son ahora considerados por el propio gobierno y las compañías horticuloras, legítimos representantes de los indígenas.

En mi visita a la Nueva Región Triqui en 1997, pude confirmar lo anterior. Un día acompañé al principal líder de este barrio, a sostener una serie de reuniones con diversas autoridades gubernamentales; juntos nos reunimos con el representante de la oficina local del registro civil, para arreglar algunos problemas relacionados con un deceso ocurrido entre la población triqui en

los Estados Unidos; mas tarde, la persona que estaba a cargo de la titulación de predios en el valle, atendió amablemente a este líder para discutir asuntos relacionados con los títulos de propiedad del barrio; al término de ese día, este dirigente acudió con el representante del INI para solicitarle el servicio del transporte para el grupo de artesanos de su comunidad; mas aun, el ultimo día de la semana en que permanecí en este barrio, el líder triqui acudió como invitado de honor a la ceremonia oficial de conmemoración del natalicio de Benito Juárez en la colonia Vicente Guerrero; y finalmente, en marzo de 1998, puede atestiguar como el Gobernador del Estado visitaba La Nueva Región Triqui y sostenía una reunión con este líder.

La interlocución efectiva de los nuevos líderes indígenas, así como la reorientación de sus demandas, se ha visto cristalizada en una serie de cambios notables en el bienestar de la población migrante, particularmente de aquella que reside en las colonias permanentes. En contraste con los campamentos, estos asentamientos cuentan ahora con electricidad, agua potable, tiendas de abarrotes, escuelas de educación primaria, guarderías, y canchas de básquetbol o fútbol soccer. Por su parte, como ejemplo de la reorientación del trabajo contestatario de las organizaciones indígenas, podemos mencionar el caso de la CIOAC en la colonia mixteca de nombre Maclovio Rojas (en honor a su líder asesinado en 1987), en donde dicha central llevó a cabo con fondos gubernamentales, la instalación de una cooperativa destinada a producir bloques de cemento, así también, en la Nueva Región Triqui, dos grupos de artesanas triquis encontraron un importante respaldo y el servicio de gestoría bilingüe en la Organización del Pueblo Triqui, para obtener apoyo oficial en su actividad productiva y comercial. Posteriormente, esta ultima organización y la CIOAC, llevaron a cabo exitosamente, movilizaciones para solicitar la instalación de un hospital, cerca de los más importantes barrios indígenas.

Mas aún, la interlocución de las organizaciones indígenas no se ha visto limitada a la demanda de servicios para los barrios de migrantes residentes, sino que ha traído también beneficios importantes a los campamentos de jornaleros temporales, así como a las condiciones de trabajo de éstos. De acuerdo a los últimos reportes de INI, los campamentos han empezado a implementar la construcción de pisos de concreto, regaderas, letrinas, ventilación adecuada, y clínicas medicas para la atención de los trabajadores; el maltrato en el trabajo ha disminuido, el trabajo de horas extras ha dejado de ser forzoso, el pago de aguinaldo por parte de la mayoría de las compañías, tiene lugar con mucha mayor puntualidad que antes, y los salarios se han incrementado por encima del mínimo oficial. Asimismo, se ha implementado el Programa Nacional del Niño Migrante, para atender a niños de primaria en campamentos de la ruta migratoria. Por último, es

importante señalar que a través del trabajo conjunto entre el INI y las organizaciones de jornaleros en San Quintín, se ha provisto a los dirigentes sindicales de orientación especializada sobre legislación laboral, y se ha instalado una corresponsalía del Juzgado de los Laboral, como herramienta fundamental para hacer frente a la explotación en el trabajo.

Ciertamente, los campamentos aun permanecen en el interior de las propiedades de las compañías, sin embargo, en reunión reciente sostenida por las distintas organizaciones indígenas y las agencias gubernamentales en San Quintín, surgió nuevamente la demanda por parte de las primeras, en el sentido de construir campamentos independientes a los horticultores. Cabe destacar que esta demanda fue ahora expresada por aquellas personas que viven en los barrios de indígenas residentes en el valle, fuera de dichos campamentos de trabajadores temporales.

Ahora bien, es necesario precisar que en el valle de San Quintín, lejos de prevalecer una atmósfera de cambio social, han surgido nuevos problemas y nuevos retos que afrontar. El considerable aumento en el flujo de recursos para la atención de la población migrante en esta región, ha servido para mediatizar líderes y organizaciones indígenas que en origen eran independientes, con fines evidentemente político-electorales; asimismo, la aplicación de apoyos hacia la atención de necesidades de urbanización, propias de los asentamientos indígenas permanentes, ha sesgado la orientación en origen laboral de las organizaciones, quienes en muchas ocasiones han encontrado más redituable interceder por la pavimentación de calles, la introducción de alumbrado eléctrico, o la construcción de guarderías, que continuar pugnando por la transformación de las relaciones laborales con los horticultores. Este sesgo en las estrategias organizativas, ha conducido hacia fines de los noventas, a un desencanto de los propios indígenas en sus organizaciones, y a un consecuente debilitamiento de estas.

Por otra parte, la política indigenista en los últimos años, ha atravesado por una serie de desaciertos que han producido un negativo impacto en la región. En vísperas de las elecciones presidenciales más reñidas en la historia de México, el Instituto Nacional Indigenista llevo a cabo la reestructuración de sus delegaciones estatales, principalmente en aquellas zonas de probada disidencia política, como lo es San Quintín; en este contexto, se colocó frente a la delegación del INI en Baja California, a un grupo de personajes con antecedentes de trabajo en la Policía Judicial del Estado, y manifiestamente asociados a los sectores más conservadores del PRI. Durante la gestión de estas nuevas autoridades, se transformó radicalmente tanto la coordinación de la radio bilingüe en San Quintín, como su programación, y se llevaron a cabo acciones de investigación y de cooptación de dirigentes indígenas, todo esto como parte de una

estrategia que fortaleciera en general, la posición electoral del partido oficial, y en particular, las posibilidades de ver cumplidas las ambiciones políticas de políticos locales.

Actualmente esta política indigenista ha entrado en un reflujo importante. Por una parte, la disminución considerable de recursos destinados a la atención indígena ha obstaculizado la operación efectiva del INI, y por otra, la ausencia de una orientación clara de esta política, ha sumergido en el desatino a los mismos indigenistas. Aparentemente, las intenciones del gobierno foxista son las de descentralizar las acciones del INI, delegando responsabilidades y presupuesto a los gobiernos estatales; evidentemente, por encima de las apariencias democráticas de esta desfederalización de la política indigenista, se pretende regionalizar los conflictos indígenas, y evitar que uno solo, de carácter local, alcance niveles nacionales como sucedió con el movimiento zapatista en Chiapas; así, bajo esta lógica, lo que se busca es que los desatinos en este rubro sean señalados por los indígenas a sus respectivos gobiernos estatales, y no a las autoridades centrales. Sin embargo, la falta de explicites en las intenciones gubernamentales, ha colocado en la incertidumbre a quienes trabajan directamente en el campo con los grupos indígenas, quienes ignoran el futuro de la política indigenista del gobierno federal, y lo que es pero, su propio futuro laboral.

## CONCLUSIONES

No es la intención de este autor, dar la impresión que las sugerencias expresadas por nuestro equipo de trabajo en 1987, trajo soluciones inmediatas y totales a los problemas de los migrantes indígenas en San Quintín; de hecho, la explotación social en la región aun existe, y de manera aun dramática. Particularmente, los niños aun continúan realizando faenas extenuantes a cambio de los peores salarios; los campamentos aun constituyen el principal medio de control social de las compañías sobre sus trabajadores, y gran parte de estos asentamientos aun se encuentran en condiciones deplorables de infraestructura. Sin embargo, es innegable que después de 1987, tanto el gobierno como la sociedad civil llegaron a ser más conscientes de las condiciones sociales de estos migrantes indígenas, expresión de lo cual fue la aparición de una nueva agencia federal, constituida en 1990 para desarrollar un importante trabajo en la región; el impacto de esta agencia, así como el del trabajo posterior del INI y las organizaciones independientes, ha sido en principio positivo para la población migrante. Por su parte, los medios de comunicación empezaron desde entonces a poner más atención a las violaciones de los derechos humanos y laborales de los jornaleros indígenas, por parte de las compañías transnacionales en San Quintín.

El propósito de esta ponencia, ha sido entonces, el mostrar solo una pequeña parte del proceso a través del cual la situación de los migrantes indígenas en San Quintín, ha empezado a cambiar; sin lugar a dudas, este cambio es el resultado tanto de la capacidad de los mismos indígenas para construir sus propias organizaciones autogestivas, y readecuar su trabajo a las circunstancias cambiantes del fenómeno migratorio, como de la sensibilidad de algunas instituciones para reorientar sus estrategias de trabajo, y darle un contenido étnico a sus acciones en la región, en atención a las características específicas de la población con que trabajan. La reorientación del trabajo de INI en esos años, permitió transformar el perfil paternalista de algunos de sus programas, y valorar la importancia de la organización de la población indígena. Como lo mencionamos anteriormente, en 1987 nuestro equipo dio cuenta que en San Quintín, la organización laboral de los trabajadores indígenas era el único medio para que ellos mismos transformaran su propia condición; mas aun, nuestro equipo de trabajo tuvo que aceptar con humildad, que nuestro objetivo no consistía en organizar a los indígenas para apoyar la agenda del instituto, sino crear las condiciones para ampliar las organizaciones existentes, y de esta manera, hacer posible que esta población definiera su propias metas y estrategias para alcanzarlas. Es convicción del que suscribe esta ponencia, que la experiencia aquí expuesta es de nodal importancia para la memoria indigenista de México, y en particular para los nuevos promotores y organizadores sociales en San Quintín, quienes tendrán que definir las nuevas estrategias para trascender los nuevos retos de la política indigenista en la región.

## **BIBLIOGRAFÍA**

GARDUÑO, Everardo; GARCIA, Efraín y MORÁN, Patricia.

1990 Mixtecos en Baja California. El  
Caso de San Quintín. Mexicali:  
Universidad Autónoma de Baja  
California.

GLICK, Nina; BASCH, Linda y BLANC-SZANTON, Cristina.

1992 Towards a Transnational  
Perspective on Migration. Race, Class,  
Ethnicity, and Nationalism  
Reconsidered; New York: The New  
York Academy of Sciences.

KEARNEY, Michael.

1996 Reconceptualizing the Peasantry.  
Anthropology in Global Perspective.  
Boulder: Westview Press.

S.A.R.H

1985 Secretaria de Agricultura y Recursos Hidráulicos. Programa de Desarrollo Rural, pp.91-93. Mexicali: Sin publicar.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 - 4282)  
número 2, 2002

# UNIDADES DE CONSENSO EN LA NARRATIVA EXPERIENCIAL

[Juan Edilberto Luna Ruiz](#)

## **La interacción y la "estructura de la experiencia": un serio disenso**

¿Cómo se construye colectiva e interactivamente el consenso de la narrativa experiencial durante los procesos de entrevista? ¿Qué elementos concurren para que los interactuantes den cuerpo a la narrativa colectiva? ¿De qué manera es impuesto el contexto por el entrevistador durante el transcurso de la entrevista?

Estas cuestiones intentarán ser aclaradas en el presente trabajo, atendiendo a una entrevista realizada por un abogado en Ocosingo, ciudad chiapaneca castigada por los combates entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Ejército Mexicano, del 2 al 6 de enero de 1994. Las indagaciones pretendían dar cuenta de las violaciones a los derechos humanos cometidas contra la población civil por parte de ambos ejércitos. Sin embargo, el hilo conductor del tema parece desvirtuarse en algún momento de la entrevista, aunque ello no es causa del entrevistador necesariamente, pues la estructura experiencial del entrevistado parece hacer ruido en este contexto.

Con ayuda de los argumentos teóricos de Charles Briggs, Ludger Pries, William Labov, David Maines, Heritage, Glaser y Strauss, el análisis será puesto en la estructura discursiva de la entrevista, en tanto se echará mano de la teoría de la antropología performance de Victor Turner para dilucidar el conjunto de fenómenos subjetivos que estructuran una experiencia y aclarar de qué manera puede ser estructurada intersubjetivamente durante un evento de habla. La perspectiva experiencial constructivista es de tal manera definitiva en un evento de habla como el aquí presentado, que cualquier noción de estructura social o cultural es desdibujado como determinante de las

formas verbales, si bien es importante considerar aquellos elementos o "items" culturales y eventuales que concurren en su caracterización. El debate que afecta a los estudios de análisis de discurso recae sobre la cuestión de en cuál de las dimensiones debe ubicarse éste: si en la dimensión expresiva, se ha dicho que debe relacionar sus propiedades en el ethos sociocultural de los grupos o sujetos que forman el acto de habla; y, por otra parte, si debe ubicarlo en la dimensión pragmática, debe ocuparse de los efectos del discurso que inciden sobre los sujetos y grupos sociales, sin olvidar vincularlo al mismo ethos sociocultural.

Lo que se devela en los estudios de análisis de discurso, es que hay una gran flexibilidad metodológica para describir estos actos de habla:

Por lo que se refiere a otras técnicas, a aquéllas (como el *análisis metaforológico*, el *análisis formal de la narración*, el *análisis estructural*, el *cuadrado semiótico* o el *análisis componencial*) que comúnmente se identifican -junto al análisis retórico- como técnicas de análisis del discurso, son aplicables al estudio de cualquiera de sus tres dimensiones, aunque -en principio- se presenten como especialmente adecuadas para el tratamiento de las dimensiones expresiva y pragmática. De hecho, buena parte de ellas han sido empleadas para analizar fenómenos extradiscursivos. (Jociles, 2000)

De entre los items culturales que componen un acto de habla, destacaremos el discurso autorizado, es decir, la locución que posee el "skeptron" que da el poder de credibilidad a quien lo posee. Su crédito entrará en conflicto por la interpretación "verdadera" o plausible, en confrontación con otras voces autorizadas y con las cuales negociará para consensar una versión de los hechos presenciados. Es el contexto estructural de las relaciones de fuerza implicadas en ese intercambio discursivo el quid de la cuestión. La entrevista presentada, como acto de habla, se destina entonces a la construcción de un discurso histórico-oral que debe ser consensuado.

Sin embargo, es con ayuda de los discurso oficiales de la historia que esos individuos realizan la lectura que se hace desde el presente de las narrativas históricas propias, las cuales tienen cargas tendientes a fortalecer y apoyar los relatos del presente. En los decires del líder que encabeza la narrativa de los sucesos de Ocosingo y en los de sus detractores, hay un proceso de narración dialógica, y el contexto que ofrece la distancia-tiempo-lugar de poner en escena los temas y las narrativas, ayudan a construir interactivamente los discursos locales de

la microculturalidad identitaria. Sin comprometer como "sistema simbólico" (Bourdieu, 1977), hay en las unidades de consenso descritas aquí instrumentos de conocimiento y de comunicación que, a la manera de Durkheim, estructuran concepciones homogéneas "...del tiempo, del espacio, del número, de la causa, que vuelve posible el acuerdo entre las inteligencias." (Bourdieu, idem)

Sin caer en un antropologismo posmoderno, la relatoría literal del evento de habla se transcribe aquí respetando las entonaciones, interjecciones, tiempos, expresiones y formas locucionarias de los sujetos interactuantes, con la intención de remarcar, entre otros, los elementos que son relevantes, como los traslapes dialogales y los ya señalados.

## **Entrevista testimonios experienciales**

### ***Situación de la entrevista***

El entrevistador realizaba investigaciones acerca de casos de violaciones a los derechos humanos durante y después de los combates librados en Ocosingo, Chiapas, del 1 al 6 de enero de 1994, entre elementos del EZLN y el Ejército Mexicano. Los entrevistados pidieron el anonimato y que la entrevista se llevara a cabo fuera de Ocosingo, la cual se realizó a orillas de la carretera que va a Palenque, no obstante lo cual otras personas, al parecer campesinos, se adhirieron al grupo y escucharon la entrevista; en ocasiones intervinieron en ésta. En la grabación se escuchan coloquios en tzeltal y ruidos de automóviles y vehículos militares que circulaban por la carretera.

### ***La entrevista***

Duración: 12 mins. 49 segs.

Fecha: 4 de febrero de 1994.

### **INTERACTUANTES:**

Nezahualcoyotl(entrevistador): N

Mujer 1: M1

Mujer 2: M2

Tzeltal 1: T1

Tzeltal 2: T2

**N:** Ah, bueno... eeeh  
¿a qué hora llegaron  
los zapatistas y cómo

llegaron?

**T1** Llegaron el día primero, a las doce, cuando el tiempo de los abrazos

**M1** No, llegaron en la tarde, el día uno, el día viernes, en la... no sé a qué horas, pero sí el día viernes llegaron, sí, porque ya el día sábado ya estuvieron cuando tomaron ya la presidencia.

**N:** ¿Y dónde estaban el día viernes?

**M2:** Este ¿nosotros?

**N:** No, los zapatistas

**M2:** Los zapatistas se llegaron en la presidencia pué ahí estuvieron

**M1:** Por dondequiera estaban, en la calle, pues

**M2:** o seaaaas anduvieron en la calle al menos este

**N:** ¿Como cuántos eran?

**M2:** Yoo, la verdad noo sabría decirle cuántos, porqueee... cuando me dijo esteee mi sobrino pues que su... ¿marido de mi sobrina?

Nos avisó... el viernes en la noche, dice: ni crean, dice, según dicen van a... va haber guerra mañana acá, dice... y yo le dije: ¿pero cómo sii... no sabemos nada, pué?, pero dicen es... hay mucha gente en el m... aquí en el palacio municipal, dice... que va' stee, se va a desatar la guerra entree la gente que hay aquí y... tal vez... el ejército... va a haber... problema pues en grande, dice... pues.. yo la verdad no lo creía yo porque no había yo visto a los zapatistas. O sea más bien yoo noo salí para nada a la calle porque la verdad pus tenía yo miedo. Hastal.. hasta el día primero para amanecer pues... según

**N:** Claaro

**M2:** nosotros festejamos año, recibimos año nuevo, pero pues... noo sabíamos que iba a ser

una tragedia. Y ya, desde entonces... que... supimos pues quee... allí había muchaa gente que eran zapatistas en la Presidencia Municipal. Y el... ssábado todo el día pues permanecieron y... todo... anduvieron en la calle según hablaba la gente, pues...

**N:** Platicaban con los zapatistas...

**M2:** Ajá, sí, incluso mi cuñado estee platicó con uno de ellos, le dijeron pué que si, que si se queríann... unir a ellos que les iban a dar armas... y dice mi cuñado no, dice pus... yo no stoy loco para unirme a ellos, dice, la cosa dis-ntonces como estaban pues entre toda la familia... ya no los dejamos salir a nadien desde que... comenzó o sea desde ese día ya no salimos ninguno de mi familia, hasta el día cuatro que ellos fueron detenidos.

**N:** Ahora, ¿y cómo fué entonces la batalla con los estee, con la comandancia? ¿a qué hora empezó o cómo fué la cosa? (Se escucha voz en tzeltal al fondo)

**T2:** Estee... pues... laa... laa... batalla fuee queee... quee... los zapatistas al querer tomar la presidencia, estee... ya estaban ocupadas por elementos de la seguridad pública yy... judicial del estado. Eeeh... pues laa... según la seguridad pública, como es estatal, no tiene derecho a hacer fuego a cualquier hora mientras no le llegue orden. Pero sí lanzaban gases, de esos lagrimógenos, para según detener, pero como los del Ejército Zapatista, estee.. ya les estaban haciendo fuego pues ellos no les quedaba más que ora sí hacer fuego y de verdad fue queee... estuvieron muriendo mucha gente dee.. la seguridad pública, y el comandante de la judicial que lo mataron el diaa... primero como a las cuatro de la mañana. Eeeh... ya cuandoo... cu... como a las... tres cuarentaiseis... salió el banderazo, el primer banderazo blanco dondee... eesos policías se rindieron, teniendo hasta ese, hasta ese momento... comoo seis muertos, entre la seguridad pública y el comandante de la judicial... estee y varios heridos, que sí los hei de contar. Eeh, pero... cuando estos, los policías, se rindieron, estee, fueron y los

desarmaron completamente. Eeh incluso hasta el uniforme les quitaron. Los que salieron heridos, mismo miembros del Ejército Zapatista los llevó al hospital con sus mismas camioneta que tenía los policías. Los que se rindieron eeh.. fueron puestos en libertad eel día dos de enero como a las seis de la mañana: no los estuvieron prisionero mucho tiempo, a pesar de que se rindieron a las tres cuareintaseis, a las seis de la mañana ya estaban libres, ya para que cada quien se fuera a su casa ¿no?

**N:** ¿Qué hicieron los zapatistas cuando ya liberaron el pueblo?

**T2:** Pueees... los zapatistas ya que se habían rendido los... los de la policía tomaron la presidencia, tomaron la presidencia.. eeh se extendieron por diferentes partes del pueblo, ahí ya preparados con... ahí, como de guardias ¿no? Ya el día dos de enero... empezó a llegar este el Ejército Mexicano, quién sabe de dónde, estempezó a rodear todo lo que es Ocosingo también o seas... eeh.. elementos del Ejército Zapatista estaba extendido por diferentes partes del pueblo. Entonces lo que hizo el Ejército Mexicano es rodar la orilla del pueblo para tenerlos rodiados de eseee... a los campesinos.

**N:** ¿Ya se habían ido todos.. ya se habían ido algunos zapatistas o todavía estaban ahí?

**T2:** Puees.. lo que se sabe es que cuando tomaron la presidencia se fueron algunos vinieron otros comoo... ora sí como relevos, pero ya cuando llegó el Ejército Mexicano algunos huyeron, eeh los que no pudieron huirse fueron los que enfrentaron esa, esa batalla.

**N:** ¿O sea se refugiaron... en el mercado?

**T2:** Los que estaban en el mercado fueron a los que les cayeron primero, porque todo mundo sabía que el mercado estaba lleno de... de los campesinos, o sea de los zapatistas, como se conoce hasta orita. Fué allí donde el Ejército Mexicano llegó haciendo fuego primero. De lo que se sabe ahí fué una gran masacre ora sí.

**N:** ¿Cuánta gente mataron?

**T2:** Fue mucha gente... aaah... mucha gente a pesar... porque... los que no alcanzaron a huir no tuvieron más que enfrentar el problema ¿no?... aah, laa... la batalla... y murieron... murieron.

**N:** ¿Com... ¿Como cuánta gente mataron los soldados?

**T2:** Aaah, como cuatrocientos campesinos porque los llevaban a tirar con volteos.

**N:** Ah, ¿Tú viste que sí... se metían muchos campesinos a los volteos

**T2:** O sea muertos... estee... sí... sí, estee... porque... oooh... u-uno

**N:** Ya muertos todos

**T2:** de... de laaa... la compañía de geofísica... que él trabaja ahí y en la oficina según levantaron ciento treinta campesinos sólo en la-en la oficina de geofísica...

**T1:** Nooo, noo, no es cierto eesso

**T2:** Sí, sí, hoy, hoy venía platicando con... hoy venía

**T1:** Nooo noo

**T2:** platicando con uno de la geofísica...

**T1:** ahí sí hay que hablarlo claro, el que lo vió bien mi hermanito Beto él sí, un tal maestro Moisés, él sí pa qué negar hay que decir claro estas cosas. Quizás habría como unos cincuenta o cincuentaicinco muertos, nada más. Lo que entraron ahí en Ocosingo quizá como doscientos o trescientos, nada más, pa qué hay que hablar lo que es, no hay que negar, y lo aparte, o ques... aparte los que estaban tiraos ahí por el mercado, allá por Pemex habían como cinco o seis tiraos ahí en la... y otro ahí por el ganadera, por la gana-había botao otro ahí. Quizá habrá unos cincuentaicinco o cincuenta, nada más eso é; lo demás salieron huyendo. El primero cuando empezó el tiroteo, cuando llegaron los ejército; estábamos mirando ahí por el mercado, opservando ahí

tenían capturao tres caciques: se llama don Enrique Solórzano y sus yernos y un muchacho ¿no? Ahí los tenían agarrados, ahí estaban los zapatista ansiá, todos a esperando los ejércitos. Entonces ya cuando decían puéque ahí venía ya los ejército y eiiii, de ahí agarramos pabajo, ya no pude subir a mi casa sino que me fuí huyendo pa bajo en una... en un barrio que se llama Toniná, en casa de un mi amigo ques maistro ahí pasamos toda la tarde cuando empezó el enfrentamiento, toda la noche; a ratos descansaban y a ratos en la noche empezaban, tiraban bombas, tiraban granadas y así. Ya como a lass... cu-como a las cinco de la tarde toavía no habían rodeado Ocosingo, los ví que salían los zapatistas huyendo por grupos, salían por el potrero, ahí por su potrero donde está don José Solórzano hay un potrero así en la orilla de Ocosingo. Ahí salían huyendo eh, llevaban sus cosas, toevían una costalea peero corriendo salían; y unos se tiraron en pecho a tierra ahí por el potrero de don fina-de don Enrique Solórzano y ahí empezaban a tirar: paa.. paa.. paa y sí. Eran como las cinco de la tarde y tábamos trepados en una casa, opservando pues ahíí, acurrucados mirando ahí. Mirando ya después se empezó el enfrentamiento com-toda la noche, toda la tarde, toda la noche... hasta que aclaró. De ahí como a lass... como a laa una de la tarde ví que ya taba caminando gente, entonces lo que hice salir de esenca de miii... de la casa de mi amigo de lo que hice fui a mi casa yaa otro barrio ¿no?, barrio norte. Y ahí fue que ya no me dí cuenta ya, pero siiii todo ese día aaah... y esa nochee, el dos en la noche apagaron la luz, y ahí empezó el enfrentamiento eh, de ahí se regaron ya los zapatistas por todos lados ¿no? A los tres días sí, estuvo el tiroteo por todos lados sí; los corrían, salían a los potreros todo eso ¿no? Y así fue que el cuatro, el cinco ya más o menos ya iba tranquilizando ya el cinco, el seis; y así fue yy habiann había esteee... en una casa habían entrado pués, en un puente onde baja un arroyo ¿no? allí había unos zapatista ahíí lo que hicieron los ejército... rompieron la pared y áhi los masacraron ahí...

**N:** ¿Como cuánta gente?

**T1:** Pues según dicen que había como cuatro ahí. Y dicen que unoo... unoss los agarraron pues y a unos los mataron así (se pone en actitud de empuñar un fusil a corta distancia), muerto fué, los agarraron. Así fue el problema. Y-y aparte eso hu-hubo unos muertos ahí por la salida, ahí por la zeta ahí en los potreros. Ahí los comieron loss peerros, zopilote así... pero ya por parte de Derechos humanos empezó a investigar y ya los fue aa-a ver, pues ¿no? así está.

## ANALISIS DE CONTENIDO

### *1.1 La perspectiva individual narrativa*

En una primera lectura del material presentado, puede advertirse que, en una construcción colectiva de la narrativa experiencial, los hechos son referidos desde dos perspectivas distintas. La primera, la versión que dan los protagonistas (versión de primera mano), y la segunda, la que dan los que vieron los hechos (versión de segunda mano).

En esta perspectiva de segunda mano aparece un tercer nivel: la de los que se permiten testimoniar por la información que les ha sido dada por los protagonistas de los hechos y los testigos.

### *1.2 La intersección de la interacción*

Las versiones de segunda mano aún son fragmentarias; quienes refieren los hechos en este nivel conocen los hechos parcialmente e incluso pueden aportar datos falsos. Las versiones de los hechos son construidas en la entrevista colectiva e interactivamente; los individuos estructuran y condensan la versión de "verdad". Las versiones que aportan los interactuantes se intersectan durante la entrevista, hasta dar cuerpo a lo que llamaré "unidades de consenso". Cada unidad de consenso se ubica en el plano interactivo, es unitemática y tiene una conclusión. En su estructura simple podría detallarse como sigue:

1. Versión 1
2. Versión 2 Versión consensada
3. Versión 3

### ***2.1 El proceso narrativo***

Las versiones intersectadas que forman parte de las unidades de consenso forman parte de un proceso que se lleva a cabo en el acto comunicativo de la entrevista grupal, proceso que parte desde la manifestación de cualesquiera de las versiones. En realidad, no existe un orden jerárquico de turnos de las versiones, de tal manera que, quien abre el turno, no necesariamente impone su versión, pues puede ser rebatido por el siguiente. En el caso de la entrevista de marras, el turno es asignado por el entrevistador al poseedor de la versión: él define el tema de la versión con una pregunta específica. Quien asume el turno, echa mano de un conjunto de elementos comunicativos propios, cuyo fundamento se ubica en el ámbito subjetivo y objetivo, un nivel que Briggs ha llamado "evento metacomunicativo" (Briggs, 1986:2). Los componentes esenciales de cada evento metacomunicativo se encuentran en la comprensión de cada hablante de sus propias representaciones de sí mismo y de su experiencia. Habría que agregar que, en la comprensión de la intersubjetividad de la comunidad de habla, también se ubica esta dimensión.

En el caso que nos ocupa, el tema de la primera unidad de consenso es activada con la definición propuesta por el entrevistador (Turno 1-página 3). En la transición de turno (3-3), T1 propone la definición de un dato, para consensar con M1 (5-3); el silencio complaciente del resto de los interactuantes subraya el consenso en el dato (la hora aproximada de la llegada de los zapatistas).

El tema de la unidad de consenso es cerrado por la interactuante T1 (7,8-3), en el momento en que ésta provoca una transición de tema (la toma de la presidencia municipal). La transición de un tema a otro implica la transición a otra unidad de consenso.

### ***2.2 Enlace de unidades de consenso***

Una unidad de consenso es cerrada cuando se cumplen dos condiciones básicas:

Los datos aportados por los interactuantes son aproados por todos, y

El tema se cierra hasta que un interactuante trae a colación otro dato para el consenso.

Los enlaces o eslabones de cada unidad de consenso se encuentran implícitas en cada una de estas, de tal manera que cada unidad de consenso se intersecta con otra unidad de consenso, formando una cadena. No obstante, no hay una secuencia lineal rígida entre los temas propuestos al cierre de cada unidad de consenso, pues un tema propuesto puede ser ignorado para su respuesta por otros interactuantes, debido a su estructura experiencial propia. Sin embargo, el tema puede ser retomado más adelante, reparando el eslabón que quedó abierto al completar el dato en cuestión (4,5-4 y 4,5-7), en referencia a la pregunta del entrevistador acerca del número aproximado de zapatistas que y tomo Ocosingo.

La narrativa particular, como se ha tratado de explicar, se encuentra mediada por la experiencia, que es estructurada por la reflexión y modulada por la "weltanschauung" (Dillthey, 1990, y Turner, 1988). La estructura de la experiencia, así, medi no sólo entre los datos que pueda aportar el interactuante, sino en la calidad de estos y el privilegio que le conceda. De esta forma, el tema propuesto para la siguiente unidad de consenso ya no depende del entrevistador, sino de cualquier otro interactuante, quien al enfatizar con mayor riqueza un dato, dictará la pauta para iniciar otra unidad de consenso. Inclusive, un interactuante no sólo propondría la aclaración de un dato, sino inclusive el ámbito experiencial desde el cual pueden ser narrados los hechos (6 al 33-4). En todo caso, como el referido, la interactuante M2 (5-4) consiguió que un ámbito para narrar la experiencia personal podía ser el de la perspectiva familiar, cómo se veía la inminencia de la guerra desde el hogar y los estados emotivos dentro del hogar (5 al 33-4).

Un esquema gráfico para ilustrar el enlace de unidades de consenso podría ser:

Unidad de Consenso Unidad de Consenso

Versiones Versiones

Consensadas Consensadas

**DATO  
PARA  
EL  
CONSENSO**

### ***3.1 Esquema del interactuante***

A diferencia de la recopilación de testimonios en distinto momentos y diferentes testigos (aún en sus niveles: quién lo vio o a quién le contaron), en donde los hechos son armados y ordenados por el

recopilador (hermeneuta de la historia), en la entrevista colectiva de los hechos los interactuantes tratan de estructurarlos a partir de los testimonios propios, la información proporcionada por terceras personas y las emociones.

Pueden señalarse los elementos que concurren a la estructuración de una narrativa interactiva en cuanto a las fuentes de que echa mano el entrevistado:

Lo que vio el entrevistado

Lo que le contaron

El ámbito subjetivo del entrevistado:

especulación de datos

ideología

La confrontación de datos del hecho interactivamente:

fechas

horarios

cantidades

En una visión global, la testificación visual de los entrevistados se reduce a una mínima parte, manifiestamente, en ciertos momentos de la entrevista (27,28,29-6; 7,8,13,14,26,29,30,31,33,34-7; 1,2-8; 21,22,23-8). La versión de tercer nivel, esto es, la de los que narran por información de terceras personas, parece ocupar la mayor parte de la construcción de la historia oral presente.

En realidad, lo que más interesa aquí es precisamente tanto el ámbito subjetivo del entrevistado como la confrontación de datos del hecho, realizada interactivamente.

#### ***4.1 El continuum de la historia de Ocosingo***

El curso de la historia local de Ocosingo es, podría decirse, una secuencia de hechos que marcan la experiencia de los individuos que participan en eventos comunicativos de historia oral.

En este sentido, podría advertirse el lugar que los interactuantes asignan a la toma de Ocosingo por el EZLN. Cabe desglosarlo como sigue:

Tayectoria narrada de los hechos respecto a la vida cotidiana en Ocosingo.

Alteración de la vida cotidiana, etapas de los acontecimientos:

Llegan los zapatistas ("los campesinos" para unos) el día uno, "cuando el tiempo de los abrazos"; "en la tarde", para otros.

Se suscita el enfrentamiento entre los zapatistas y "los ejércitos".

La población no participa en los hechos y se esconde en sus casas. Por días permanecen ocultos.

Vuelve la calma luego del fin del tiroteo y comienza la gente a salir de su escondite (1,2,3,4-8).

La gente advierte las secuelas del combate: muertos en las calles, el mercado y los potreros (27,27,29,31,32,33-6;3,4,7,8,9,10,11-7; 21,22,23-8).

El Ejército Mexicano desaloja barrios y captura a varios de sus pobladores. Los mantienen prisioneros (34,35,36-8;4,5,6,7,12,13-9).

Reconstrucción subjetiva de la historia narrad:

Antecedentes particulares de la llegada de los zapatistas a Ocosingo; la gente es avisada en sus casas del arribo de campesinos armados ("...según dicen va haber guerra mañana"; 6,7,8,9,10,11,12,13,14-4).

Reacciones emotivas de los individuos: incredulidad (14-4), miedo (16-4), escepticismo (26,27,28,29-40).

Expectativas ante la llegada de los zapatistas ("platicaban con los zaptistas"; "..incluso mi cuñado... platicó con uno de ellos": 25,26-4)

Retrospección subjetiva.

El uno de enero en ña memoria, como estigma de la guerra ("...recibimos año nuevo... no sabíamos que iba a ser una tragedia": 19,20-4).

Trayectoria narrada de los hechos en la secuencia intersubjetiva de los narradores y en relación a la historia de Ocosingo.

a) Secuencia cronológica:

El uno de enero, en la madrugada, los zapatistas atacan la presidencia municipal (2-5)

Se suscita la balacera con la comandancia de la Policía Municipal (2 al 11-5)

Muere el comandante de la Judicial (11,12-5)

Sde rinde la guarnición (13 al 20-5)

Los zapatistas curan heridos de la policía (21,22,23-5)

Liberan a los policías que habían capturado (23,24,25-5)

Los zapatistas se extienden por diferentes partes del pueblo (32,33-5)

Los zapatistas capturan a los caciques de Ocosingo (primer enlace de unidad consensual) y esperan al Ejército (32,33-5; 36-5; 1,2-6; 14 al 17-7)

Llega el Ejército Mexicano y ataca (segundo enlace de unidad consensual) (34 al 36-5; 1 al 4, 9 al 11-6; 18 al 22-7)

El Ejército ataca a los zapatistas en el mercado (12 al 18)

El Ejército rodea Ocosingo (2,3,4-6)

La población se refugia en sus casas (14, 32-5; 19 al 22,33 y 34-7)

Inicia el enfrentamiento en calles y potreros de Ocosingo entre el EZLN y el Ejército (12,13,22 al 25, 30 al 33, 35,36-7; 22 al 23-6; 6 al 10, 28 l 30-8)

El EZLN abandona Ocosingo (9 al 11, 21 al 23-6; 9-8)

El Ejército acosa y mata zapatistas (12 al 18-6; 13 al 20-8)

El Ejército inicia el cateo (31 al 36-8; 1 al 9,13,27 al 31-9)

Muchas familias de Ocosingo se van a refugiar a Palenque, presionadas por el Ejército (33 al 35-9)

#### Evaluación y recuento:

La unidad de consenso en 32,34-6 hace crisis en su traslape de 34 a 35-5 ante la evidencia de datos exagerados en cuanto al número total y parcial de muertos del bando zapatista. El interlocutor arrebató el skptron al primero y se erige en discurso autorizado para aportar datos más confiables al respecto.

A manera de epílogo de la derrota zapatista, T1 enfatiza la masacre de los cuatro zapatistas que emboscaron los

soldados en una cas, así como el aspecto macabro: los cadáveres en los potreros devorados por perros y zopilotes (21 al 23-8).

## CONCLUSIONES

En los acontecimientos que se erigen como experiencias bosque para los individuos y como hechos relevantes para la historia de su comunidad, el individuo conoce gracias a los acontecimientos, vivencias y percepciones que ha tenido. La razón que esgrimen en la narrativa colectiva es estructurada por la razón histórica, la estructura experiencial y la intersubjetividad.

El contexto de la entrevista no es impuesta por el entrevistador, sino que es construida colectivamente, incluso en los *backgrounds* (estructuras de trasfondo) que dan motivo a respuestas a propósito por parte de sus interactuantes, que se ubican en el ámbito subjetivo y de la provocación de los datos.

En resumen, la primera y segunda del círculo hermenéutico puede confirmarse en el evento de habla que se ha presentado:

La experiencia estructura a las expresiones en la medida en que comprendemos a los otros y sus expresiones, a partir de nuestra propia experiencia y autocomprensión.

Las expresiones también estructuran la experiencia en el sentido en que las narrativas dominantes de un periodo histórico definen e iluminan nuestra experiencia interna.

## BIBLIOGRAFÍA

AUER, P. (1992) Ethnographic methods in the analysis of oral communication. Some suggestion for linguists. Mimeo Fachgruppe Sprachwissenschaft der Universität Konstanz.

BASGÖZ, I (1986) "Disgression in oral Narrative. A case study of individual Pamark by Turkish Romance Tellers". In Journal of American Folklore. Vol. 99, Num. 391, pp. 5-23.

BENNET, Gillian (1986) "Narratives as expository Discourse", in Journal of American Folklore. Vol. 99, Núm. 391, pp. 415-433.

DIAZ, C. Y Plácida Navarro (1991) Comentarios lingüísticos de textos, PPU, Barcelona, 2da. De. 313 p.

GARFINKEL, Harold (1967) Studies in ethnomethodology, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

HAMEL, R. E. (1982) "Constitución y análisis de la interacción verbal", en: Estudios de Lingüística Aplicada, 2, 31-80, UNAM, México.

\_\_\_\_\_ (1984) "Análisis conversacional", en: Estudios de lingüística aplicada, 3, 9-89, UNAM, México.

HERITAGEE. "Conversation analysis", s/d.

JOCILES Rubio, María Isabel, "El análisis del discurso: de cómo utilizar desde la antropología social la propuest analítica de Jesús Ibáñez", en: Ateneo de antropología, Revista Electrónica, Madrid, 2000.

LABOV, W. And Joshua Waletzky (1967) Narrative Analysis: oral version and verbal arts, de. Jume Helm, pp. 12-44.

LINDE, C. (1992) "Conversation Narrative". In Brigh, W. (Ed-in chief), International Encyclopedia of lingüistics, Vol. 3, pp. 24-27, New York: Oxford University Press.

POLANYI, L. (1985) "Conversational storytelling", in VAN DIJK, T. (de.): Handbook of discourse analysis, London: Academic Press (vol. 3), pp. 183-202.

PRIES, Ludger Conceptos de trabajo, mecados de trabajo y "proyectos biográficos laborales", UAM-Iztapalapa, México, 1994.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 - 4282)  
número 2, 2002

# EN TORNO AL ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LA VIOLENCIA DE ESTADO.

**Matilde Peinado**

Europa fue durante toda la Edad Media y Moderna un sistema de Estados con una primera fase marcada por la influencia del papado, sustituida después por los poderes locales de los señores feudales, y más tarde, por las ciudades-estado independientes, lo que influyó de forma decisiva en su vulnerabilidad frente a la amenaza de fuerzas

externas.

El estado absolutista no era un estado nacional; los sentimientos nacionalistas estaban escasamente desarrollados, el orden político estaba dominado por un gobernante soberano, en el que residía la autoridad política última y la capacidad de sanción y control de los medios de violencia.

Está íntimamente relacionado el acceso al poder de la burguesía con la transformación del estado absolutista en estado nacional, conexión a la que se debe en el siglo XVIII Y XIX que el estado nacional y el capitalismo ofrecieran conexiones estructurales: existe una íntima asociación entre capitalismo moderno y estado nacional.

El estado nacional es un complejo de formas institucionales de gobernación que tienen un monopolio administrativo sobre un territorio con límites perfectamente definidos, y sancionado en sus decisiones por el derecho y el control directo de los medios de violencia interna y externa.

Lo específico del estado moderno europeo, es la fijación de fronteras bien precisas que demarcan el ámbito de administración del estado. Además, tiene control absoluto de los medios de violencia: la diferenciación entre policías y ejército permanente expresan la cara interna y externa del estado en relación con la violencia y el control de la misma.

Foucault utiliza el término "Surveillance", para referirse a dos fenómenos paralelos: información y control directo de las actuaciones de los subordinados.

Este control era mínimo por parte del déspota y en la producción agraria capitalista; sin embargo, con la aparición de la industria y el trabajo disciplinal se hace necesaria la pacificación interna, y de esta forma el poder y la amenaza se convierten en una sanción subyacente, en una amenaza oculta, que sobredimensionado lleva a un monopolio de poder militar y político que ejerce el estado capitalista dentro de sus fronteras.

El estado nacional se ha convertido hoy en un fenómeno mundial, no sólo vivimos en una economía global sino también en un orden político militar mundial de estados nacionales anárquicamente organizado: el problema principal que hay que abordar en la actualidad es la expansión de la violencia en manos de dichos estados.

¿Cómo convergen y se relacionan estado nacional, capitalismo y violencia? El explotador es en algún sentido un agente del estado y tiene acceso a los medios de violencia o al menos puede amenazar con ellos como principal instrumento para asegurar la obediencia, en lo que se refiere a la clase o clases subordinadas, y tiene en el sistema penitenciario su principal baluarte.

Vamos a tratar de analizar llegados a este punto cual es el origen de lo que conocemos hoy en día como cárcel y cuales han sido algunas de sus manifestaciones en la historia reciente.

Hay que establecer una clara conexión entre el surgimiento del modo capitalista de producción y el origen de la institución carcelaria moderna, ya que en un sistema de producción precapitalista, la cárcel como pena no existe, si la entendemos como internamiento o privación de libertad.

En la sociedad feudal existía la cárcel preventiva o cárcel de deudas, pero no era una simple privación de libertad prolongada por un periodo de tiempo, sino que la acompañaba siempre algún tipo de sufrimiento o tortura.

Normalmente el equivalente al daño producido por el delito se encontraba en la privación de bienes socialmente considerados como valores: la vida, la integridad física, dinero, pérdida de status...

A través de la pena se quitaba el miedo colectivo del contagio, no se hacía tanto para defender los intereses concretos amenazados por el acto ilícito cometido, sino para evitar posibles efectos negativos que pudieran estimular el crimen cometido: era necesario castigar al transgresor, y el castigo debía de ser espectacular y cruel, para sí evitar que alguien quisiera imitarlo.

Si el sufrimiento y el encuentro eran la base de la pena, la cárcel, entendida como mera privación de libertad, no resultaba el medio idóneo para tal objeto.

El origen de la cárcel así entendida, hay que buscarlo en el derecho canónico penal: a los clérigos que habían delinquido, se les hacía cumplir penitencia en una celda hasta que el culpable se enmendara.

Si la justicia divina era el modelo con el que se vendían las sanciones, si el sufrimiento se consideraba socialmente como medio de expiación y catarsis espiritual, como enseña la religión, no existía ningún límite para la ejecución de

la pena; de hecho, esta se expresaba en la imposición de sufrimientos que puedan anticipar el horror de la pena eterna, y por tanto la cárcel no era el medio más idóneo.

Cuando esta forma es adoptada después por el derecho este tiempo recluido se hizo necesario que tuviera una naturaleza pública: se convierte en una institución social, su ejecución se hace pública para intimidar y prevenir. Sin embargo, hay que tener presente que el régimen penitenciario canónico ignoró el trabajo carcelario como forma posible de reducción de la pena, ya que lo más importante para ellos era el arrepentimiento.

En el periodo que va desde los últimos decenios del siglo XIX hasta ahora asistimos a la composición del capital, organización del trabajo, aparición del movimiento obrero organizado, composición de las clases, relación global estado-sociedad civil, etc: el capitalismo no encierra a los individuos sino que les sigue a donde normalmente están reclusos: la cárcel, el territorio.

La experiencia carcelaria está relacionada con datos macroeconómicos, como el mercado de trabajo y con la necesidad de transformar a los antiguos campesinos en clase obrera.

Se potencian ahora no sólo los instrumentos tradicionales de control social, sino que se crean nuevos instrumentos: la estructura de la propaganda y de los medios de comunicación, una nueva red policial y de asistencia social, portadores del control social neocapitalista.

Además, se han dado modificaciones profundas a nivel estructural, además de disminuir la población en prisión se acompañan de medidas penales de control sin pérdida de la libertad.

Así, durante todo el siglo XX, las perspectivas de reforma caminan hacia una progresiva disminución de las penas carcelarias por un lado, y aumento de la represión para ciertas categorías de reos y delitos.

El intento de restablecer el poder en las relaciones de producción, obliga al capital a jugar la carta de un nuevo tipo de control social, y plantear de forma radical el proceso carcelario.

Sin embargo, consideraciones económicas bloquean el impulso de la ejecución penitenciaria, ya que grava severamente el gasto público, por lo que la economía también milita contra el penitenciarismo.

La cárcel, por tanto, en opinión de Melossi y Pavarini, se concibe como un instrumento de reforma del encarcelado para llevarlo a la subordinación al sistema por medio de la disciplina, convirtiéndose la pena en una retribución a la sociedad.

La pena de la cárcel como privación de libertad deviene de la pena por excelencia de la sociedad productora de mercancías: retribución por equivalente, la libertad impedida representa la forma más simple y absoluta de "valor de cambio", ya que se paga en tiempo.

De esta forma la cárcel es una pena democrática, porque en nuestra sociedad tenemos interiorizado que quien comete un delito tiene que cumplir su pena recluido.

Entre los autores que se han interesado por estudiar e interpretar la violencia ejercida por los estados, me parece interesante el estudio el trabajo publicado por Franco Basaglia titulado "La ideología del castigo", donde nos ofrece un análisis muy personal de las instituciones penitenciarias con una férrea crítica a la organización, funcionamiento y disciplina de las mismas, reclamando la presencia de los valores humanos:

" Mi primera impresión fue la de entrar en una enorme sala anatómica donde la vida tenía el aspecto y el olor de la muerte."

Afirma que en la cárcel se siente la vida de segregación; el hombre y la cárcel son el carcelero y el encarcelado, y uno y otro han perdido toda calificación humana, adquiriendo la impronta de la institución.

Comparándolo con el manicomio donde el hombre también ha perdido toda dignidad, hay una diferencia: quien entra en esta institución, que se define como hospitalaria, no asume el papel de enfermo sino de internado, no asume el papel de enfermo sino de internado pero en realidad se trata solamente de una institución de custodia, donde la ideología médica es una coartada para la legalización de una violencia que no le ha sido asignada controlar a ningún organismo.

En la delegación dada a la psiquiatría, el técnico encarna la ciencia, la moral y la civilización del grupo social del que es el representante elegido.

En el campo específico de la reclusión, la ciencia y la civilización no parece que hayan llegado a ofrecer más que un anclaje aún más pesado e estas islas de exclusión y reclusión: el hombre moralmente extraviado está en la cárcel y el hombre enfermo de espíritu en el manicomio.

La locura y la delincuencia representan la parte del hombre que debería ser eliminada; ni el delincuente ni el loco han tenido jamás la dignidad de hombres, y las instituciones creadas para su reeducación no han modificado la función ni la naturaleza.

Estructura económica y función institucional coinciden siempre, ya que la relación no es entre el hombre y la sociedad del hombre, sino entre el hombre y la producción, por eso la clase social que habitualmente las habita es el proletariado: el manicomio es el hospital para enfermos pobres; los correccionales, los institutos para menores, incluso y otras organizaciones asistenciales están pobladas de pobres.

Los nuevos modelos de cárcel ( este autor ha estudiado las nuevas cárceles holandesas) dejan aún más clara la posición humillada y degradada del interno, porque se practica la lógica de la subordinación y la represión debe crear personas totalmente sometidas a las leyes que han violado.

El preso, en opinión de García Ramírez, es el enemigo vencido en un combate formal, solemne, litúrgico, contra la sociedad entera, es un " miserable oficial"; abstraído de su dimensión real, reducido a sujeto sin relación con lo social, el encarcelado se siente solo frente a sus necesidades materiales, que ahora dependen exclusivamente de la administración.

El perfil del ex -recluso es el de un hombre débil, sin fuerza social ni económica que oponer al sacrificio que supone la perfección de conducta y comportamiento que exigen las leyes.

Sin embargo es fundamental para este autor que la sociedad entienda que la delincuencia o la enfermedad son un producto social, y no sólo culpa individual.

Quien atraviesa la puerta de la cárcel entra en un mundo donde todo se mueve para destruirlo, aunque teóricamente esté proyectado para salvarlo, ya que se atribuye a la prisión valor criminógeno y se le imputa ineficacia como medio para el tratamiento del delincuente y la prevención del delito: ha fracasado en su intento de recrear hombres libres, a lo sumo se forman buenos reclusos, pero encerrados, para tranquilidad colectiva.

Las instituciones rehabilitadoras tienen una función explícita, la de dar un papel institucional controlable a quien no es controlable a través de su participación en el ciclo productivo( escuela, familia, fábrica, universidad, lugar de trabajo, etc), pero hoy en día nadie puede afirmar que las instituciones cerradas no son indignas de un país civilizado, y la sociedad no es ajena a que las condiciones en las que viven los internos son inhumanas.

En este ensayo nos vamos a centrar en la violencia que ejerce el estado a través de las instituciones penitenciarias, la forma visible, institucional de dotar de un espacio físico a la violencia legal ejercida por el Estado, como resultado de un trabajo de campo realizado en las cárceles provinciales de Granada y Jaén, donde además de la visita pormenorizada a los dos centros, tuvimos la oportunidad de entrevistarnos con el director de la prisión provincial de Jaén, con educadores y con los propios reclusos, además de asistir a diferentes actividades promovidas por las instituciones penitenciarias, así como acceder a revistas realizadas por los propios internos, programas educativos, objetivos generales y específicos relacionados con la función cultural y educativa de la prisión, organigramas de la estructura interna de la misma, así como diferentes estudios sociológicos sobre la población reclusa.

La cárcel de Granada presentaba en el momento que realizamos el estudio ( en la actualidad ya se ha inaugurado una cárcel de máxima seguridad) una estructura arquitectónica siguiendo el modelo de las prisiones construidas durante la II República, frente a la cárcel provincial jiennense, mucho más actual y con una distribución en módulos siguiendo el concepto constructivo al que se acogen las últimas construcciones penitenciarias estatales, un exterior compuesto por un conjunto de edificios independientes separados por zonas verdes y espacios abiertos.

El objetivo de estos centros, según la dirección de instituciones penitenciarias es ofrecer unos establecimientos con una infraestructura e instalaciones que permitan la adecuada clasificación y tratamiento singularizado de los internos así como la reeducación y reinserción social pero sin obviar, como podemos ver en las fotografías que se ofrecen al final, las medidas de vigilancia y custodia propias de esta institución.

Las finalidades del servicio público penitenciario que están hoy en vigencia son vida, integridad y salud de los internos:

" En este nuevo establecimiento se va a acoger al hombre como tal. El delito queda fuera y se le ayuda positivamente en su futura reinserción".

Esta es una de las razones por las que la prisión granadina presentaba muchas limitaciones en cuanto a equipamiento y espacios en los que se desenvuelven los internos, tanto en las dependencias comunes, como en sus propias celdas, presentando un grave problema de hacinamiento que añadir a las limitaciones que presentaban las actividades culturales así como la precariedad de servicios como la biblioteca, aulas y material escolar: apenas dos aulas que reunían a reclusos de diferentes sexos en una

educación básica e integral, al disponer de un presupuesto muy limitado para la contratación de profesorado, y que más bien servía de encuentro entre los matrimonios de reclusos que para ampliar los conocimientos, muy limitados, ya que la mayoría de los reclusos y reclusas no disponían ni del graduado escolar.

El espíritu de las reformas penitenciarias aspira a dar la impresión, al menos formal y física, en su interior de parecer un instituto de secundaria más que una prisión y lo consigue al menos en los módulos dedicados a aulas, instalaciones deportivas, salas de informática .. aunque las numerosas cámaras y los cierres blindados de cada uno de los módulos nos devuelven a la realidad de dónde nos encontramos.

En opinión del Ministro de Justicia cuando se inauguró la cárcel de Jaén, Tomás de la Cuadra Salcedo, a este respecto afirma: " En contraste con la rigidez y dureza que exige la Arquitectura Penitenciaria en el cumplimiento de su función se buscan elementos compatibles que faciliten la inserción, como la claridad, colores alegres y luminosos, espacios amplios..."

En ambos centros existen talleres profesionales, pero con distintas orientaciones, en su momento la granadina, al no ser de máxima seguridad, tenían reclusos con condenas más cortas frente a Jaén, donde la longevidad de las condenas permitía establecer un sistema de trabajo remunerado con seguridad social de cara a una posterior integración en el mercado de trabajo; los talleres son bastante variados, y abarcan desde el trabajo en los invernaderos, pasando por la elaboración de objetos de mimbre, madera o pintura de cara a una posterior comercialización.

El Ministerio de Justicia argumenta que los nuevos centros están dotados de espacios para promover y desarrollar no sólo talleres de producción sino impartir cursos de formación profesional en colaboración con el INEM, talleres ocupacionales para fomentar la creatividad artística y desarrollar las habilidades sociales.

Sin embargo, todo se articula de forma ficticia; reciben remuneración por su trabajo, pero no pueden disponer, en el caso de las reclusas de más de 240 euros al mes para café, tabaco, tampones, maquillajes, tintes...; cuando salgan dispondrán de un tiempo de paro por cotizar pero nadie les asegura su integración a un mercado laboral que no cree en la reinserción y donde el paro se bebe sobre la población femenina de bajo nivel formativo.

Muchos son los teóricos que han argumentado a favor del trabajo en las cárceles como terapia; aunque incluso los mismos presos afirman que ayuda a controlar las crisis de ansiedad y la depresión que sufren un número importante de los reos, y los positivistas escribieron a favor de la naturaleza redentora del trabajo, no todo es positivo ya que se hace necesaria la penetración del derecho laboral en las prisiones, así como la inserción del trabajo carcelario en la economía nacional y la organización económica interna de las tareas.

En Granada no sólo se trataba de un trabajo sin remuneración, sino que además está orientado a donaciones, exposiciones y actividades lúdicas; simplemente se establecían con el objeto de dar una mínima formación al preso.

Cada interno cuenta con el apoyo de profesionales que realizan un estudio progresivo e individualizado de cada uno de ellos, su comportamiento, la posible reducción de las penas, integración en el sistema, así como futuras posibilidades de reinserción social, para lo que es necesario un contacto directo entre las familias y un grupo interdisciplinar de abogados, sociólogos, psicólogos educadores y trabajadores sociales.

Además de estas opciones, existen multitud de actividades ofrecidas con el fin de mantener al interno ocupado, integrado en el sistema, al mismo tiempo que se intenta elevar su nivel cultural, formativo y técnico.

Se entiende que existe una alianza entre ineducación y crimen y que abrir una escuela es cerrar una cárcel.

La reducción de la distancia entre el delincuente y la sociedad tiene como presupuesto la aceptación de las normas; eso es lo que pretende la educación social.

El penado español responde al perfil de un joven con insuficiente formación escolar y experiencia laboral precaria, con una actividad delictiva vinculada a la droga y sus conexiones y con una situación sanitaria con preponderancia de

seropositivos, de ahí la importancia que se le ha dado también en las nuevas construcciones a las instalaciones sanitarias y a la dotación de las mismas.

Foucault a este respecto afirma que la prisión, con multiplicidad de funciones específicas, es una fábrica de delincuentes, dirigidos desde la Dirección General de Seguridad, y converge con otros lugares de encierro, educación y socialización: hospital, cuartel, manicomio, escuela, hospicio, fábrica y familia: espacios específicos de explotación de poderes y producción de saberes con elementos comunes, donde se sacralizan los lazos jerárquicos, se imponen normas, hay una demarcación espacio-temporal, y una tecnología disciplinaria ejercitada sobre los cuerpos para hacerlos dóciles a la voz de mando.

Todo lo expuesto hasta ahora, referido a los aspectos organizativos e institucionales de los ejemplos analizados, puede llevarnos a pensar que las necesidades del preso quedan enteramente cubiertas dentro del sistema penitenciario actual, pero la realidad que se percibe allí dentro y que ellos mismos relatan es bien diferente. Nuestra primera impresión no resultó del todo negativa si tenemos en cuenta la imagen tan distorsionada que nos puede llegar a través de los medios de comunicación: era impresionante ver como un numeroso grupo de personas " paseaban" por un patio cerrado sin ninguna meta y en todas direcciones; ese patio pequeño donde apenas daba el sol era su único espacio de socialización, su horizonte vital. Como opinaba Basaglia, son instituciones indignas de un país civilizado : en las cárceles se vive la relación entre el hombre y la producción: es una cárcel de pobres de solemnidad, de marginados sociales, de jerarquías y discriminaciones ( los reclusos marginan a los violadores, las reclusas a las maltratadoras de niños), de esclavos de mafias de la droga, de barrios marginales enteros representados en sus diferentes generaciones, como es el caso del barrio del Almanjayar de Granada, donde vecinos y miembros de la misma familia han pasado a lo largo de sus vidas por las diferentes instituciones penitenciarias...es en definitiva un problema social que empieza en los guetos sociales que tenemos en nuestras ciudades, en los suburbios, la pobreza y la perpetuación de la misma por la falta de cultura y la marginación, es en definitiva un producto social; si no existiera la droga, y sobre todo la penalización de la misma, la población reclusa se disminuiría en un tercio y la femenina en más de la mitad, más de un 60% de las que delinquen lo han hecho en la desesperación de comprar su propia dosis.

Según un artículo publicado en la revista semanal del País hace dos días, uno de cada cuatro presos es extranjero y el 25% de las reclusas son gitanas, proporción que se incrementaba hasta un 45% en el cárcel de Granada.

La violación del derecho de libertad engloba a su vez otros aspectos fundamentales para la plena realización de la vida humana: relaciones familiares, sexuales y afectivas, y en general en sus propios hábitos.

La historia de la vida carcelaria es la de una serie de restituciones: en un principio carecían de luz, contacto con el exterior, trabajo, sexo e incluso alimentación suficiente; poco a poco han ido recuperando alguno de estos elementos, aún carecen de derechos como votar en las elecciones o tan elementales como el acceso a Internet; el problema real es la restitución de su libertad y de la dignidad perdida ante la sociedad y ante sí mismos al otro lado de los muros.

Las instituciones penitenciarias se creen en la responsabilidad y misión de integrar a estos individuos en el ciclo productivo, artificialmente construido por las élites, y que se independiza de toda voluntad con el triunfo de los objetivos sociales que se imponen al hombre.

Retomando de nuevo las palabras del Ministro de Justicia que reafirman esta teoría:

" La privación de libertad por una persona no puede suponer su marginación de la sociedad lo que nos obliga a su reincorporación como miembro de nuestra sociedad. La actividad penitenciaria parte del respeto y la defensa de la dignidad de la persona"

Para finalizar y tomando como referencia el programa "Nos escapamos por el aire" que se emite desde la prisión provincial de Granada recogemos algunas de las percepciones y sentimientos de los propios presos:

- " La prisión, ese edificio destinado a la custodia de las personas menos afortunadas de la sociedad, las que no han tenido las suficientes oportunidades, las víctimas de la injusticia social y la precariedad de sus situaciones".

- " Es el hecho de encerrar a una persona frente a sí misma, en un lugar donde el olvido, la violencia y el horror se mezclan con el rencor, la amargura y la vergüenza".

- " Hay que trabajar en la calle, evitar que la gente llegue aquí".

- " La cárcel es el reflejo de una parte de la sociedad, aquellos que no han tenido una oportunidad".

- " En la cárcel no se educa, en la cárcel hay clases".

- " Es como un voto de castidad, no se vota en las elecciones, es una marginación legal".

- " Es el resultado de una decepcionante labor del ministerio de asuntos sociales".

- " Basurero humano, cuarto oscuro de las mentes, la vida pasa a través de las caras de los presos, en la tristeza de sus ojos".

- " Es un cementerio de hombres vivos".









## BIBLIOGRAFÍA

- BASAGLIA, F "Ideología del castigo". Archipiélago. Núm 4, pp133-140.
- FOUCAULT, M (2000) Vigilar y castigar. El nacimiento de una prisión. Barcelona. Siglo XXI.

EN TORNO AL ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LA VIOLENCIA DE ESTADO

- GARCÍA RAMÍREZ, S (1975) La prisión. Méjico. Universidad Nacional de Méjico.
- GIDDENS, A(1984) "Estados Nacionales y Violencia".Debats. pp 90-101.
- LAURET, J.C y LASIERRA, R (1976).La tortura sin sangre.Barcelona.
- KOHN, H : Historia del Nacionalismo. Madrid. Siglo XXI.
- MELOSSI, D y PAVARINI, M (1977) Cárcel y fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario. Siglo XV-XIX. Madrid. Siglo XXI.
- MILIBAND, R (1970) El Estado en la sociedad capitalista. Madrid. Siglo XXI.
- THERBORN, G (1979) ¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos de estado y poder estatal en el feudalismo, el capitalismo y el socialismo. Méjico. Siglo XXI.
- TILLY, CH (1992) Coerción, capital y los Estados europeos 990-1990.Madrid. Alianza.
- VV.AA (1995) " El último mono. Boletín de actualidad carcelaria". Granada.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 -4282)  
nº1, 2001

# LA CONSTRUCCION SIMBOLICA DE LA CULTURA A TRAVES DE LAS DANZAS RITUALES EN LA SOCIEDAD YU'PA

**Angel Acuña Delgado**

**Universidad de Granada**

## **RESUMEN**

En este trabajo se interpreta el sentido simbólico que se desprende de las danzas tradicionales yu'pas, dentro de sus respectivos ámbitos rituales.

Tras la pertinente introducción, se presenta unas consideraciones generales acerca de las danzas yu'pas pertenecientes al subgrupo Irapa, en donde se hace referencia al reparto de roles en razón de género, al papel de la soya (bebida fermentada), al sentido de identidad, a la diversidad de ejecuciones, etc.

Más adelante se interpreta de manera individualizada los distintos modelos de danzas yu'pas como son: casha pisosa (para nacimiento), okatu (para funeral), cushe (para primera recolecta de maíz), y tomaire (para confraternizar), destacando de cada uno las singularidades simbólicas que poseen.

Por último se ofrece una serie de conclusiones, que ponen de manifiesto cómo se hace relevante el contexto en el análisis semiológico de la danza.

## **PALABRAS CLAVE**

Yu'pa, danza, semiología, contexto, símbolos, ritual.

## **INTRODUCCION**

La danza como "coordinación estética de los movimientos corporales" (Marrazo, T. 1.975: 49), constituye una <<manifestación motriz \_básicamente expresiva, aunque también representativa y transitiva\_, que siguiendo un cierto ritmo o compás, posee diversas funciones ligadas a la manera de sentir, pensar y actuar del grupo que la produce>>.

El grupo étnico Yu'pa, de filiación Caribe, y ubicado en la Sierra de Perijá (al noroeste de Venezuela), a pesar del fuerte choque cultural que viene sufriendo desde hace ya más de medio siglo, mantiene vigente aún hoy día una de sus más importantes formas de expresión: sus danzas.

Los resultados aquí presentados sobre la danza yu'pa se inscriben dentro del marco teórico de la "Etnomotricidad", es decir, de la <<construcción social y cultural del cuerpo en movimiento>>. Así pues, como propósito final se trata de mostrar cómo y en qué forma la actividad expresivo-motriz que supone la danza yu'pa refleja su modo de ser cultural en un amplio espectro.

En el presente trabajo, pasando por alto las descripciones de las danzas analizadas, y de sus respectivos procesos rituales por motivos de extensión, centraremos la mirada en la interpretación simbólica de las mismas en los 4 momentos más significativos, ligados siempre a un contexto ritual. Estos momentos son: casha pisosa (nacimiento de varón), okatu (funeral), cushe (primera cosecha de maíz) y tomaire (confraternización comunitaria).

Siendo este un texto sintético, es preciso poner de manifiesto que dentro del proceso global de investigación todo el esfuerzo se volcó en cómo hacer relevante el "contexto" en el análisis simbólico de la danza, o dicho de otro modo, cómo hacer coherente el análisis simbólico o semiológico de la danza en base al papel que ocupa el contexto.

## CONSIDERACIONES GENERALES

Las danzas yu'pas dentro de los procesos rituales donde tienen lugar contribuyen a reforzar sus respectivos significados, de este modo la danza del casha pisosa ayuda a fijar con mayor intensidad el reconocimiento del recién nacido como miembro de la sociedad yu'pa; la danza del okatu sirve para preparar el camino a la persona muerta en el supuesto viaje por el "más allá"; con la danza del cushe se le da gracias a Oseema (personaje mítico al que se le debe el conocimiento de la agricultura) por la cosecha de maíz, utilizándose así como ofrenda por un bien recibido; y las distintas danzas del tomaire contribuyen a reforzar la solidaridad grupal, poniéndose de manifiesto el espíritu de compartición que trae consigo.

Por otro lado, todas estas modalidades de danza poseen además otros significados que sobrepasan el contexto ritual en donde se hallan inmersas, para evocar múltiples aspectos ligados a la vida cotidiana del grupo y al sentir de cada cual. Ello se manifiesta de manera más acusada en las danzas que incluimos dentro de la denominación de "tomaire", en donde se puede apreciar una enorme diversidad de significados, incluso en el desarrollo de una misma danza, desvelándose así el carácter polisémico, y no unívoco, que es preciso atribuir a muchas de las ejecuciones observadas.

Considerado globalmente, el sentido de pertenencia y de identidad que como yu'pa se puede obtener en torno a la danza tradicional se mantiene actualmente de manera ambigua. El proceso de construcción de identidad en la sociedad Yu'pa, lejos de ser uniforme, se halla marcado por una notable heterogeneidad.

Si la vinculación que aún se mantiene con la danza es propia de aquellos que más se identifican con la tradición, la construcción de la identidad por parte de otros se aleja cada vez más de dicha tradición, proyectándose hacia afuera a fin de obtener lo antes posible una imagen aceptable, que les permita llevar en el futuro una existencia satisfactoria, dentro del proceso imparable de integración en un colectivo social mayor al que están abocados.

Para los yu'pas más impregnados por la tradición, hay que tener en cuenta que los momentos rituales que se recrean del pasado constituyen un poderoso medio de interacción social, en donde se intensifican y fortalecen las redes de conexión, se subliman los valores sociales y se revitaliza el sentido de pertenencia a una manera común de ser y hacer. Soya (bebida fermentada hecha esencialmente a base de maíz), omaika (canto) y tubiba (danza) se hallan indefectiblemente presente en todo acontecimiento ritual, que se desarrolle al modo tradicional de las generaciones pasadas y no muy lejanas en el tiempo.

El "canto" constituye una clara seña de identidad para aquellos que pretenden reafirmarse en la tradición y no perder los lazos con el pasado de su grupo, no así para aquellos otros que deliberadamente aspiran a crear un punto de inflexión con dicho pasado.

Otro tanto así podríamos decir que ocurre con la "danza", la cual se ejecuta siempre unida al canto, aunque ello no sucede a la inversa, pudiéndose entonar cantos sin necesidad de que se dance. En estos momentos se mantiene un solo modelo de danza para el casha pisosa, uno solo para el okatu, uno solo para el cushe, y muchos (8 concretamente registrados en nuestro trabajo) para el tomaire. De los tres primeros modelos podemos decir que los yu'pas los asocian con las prácticas de sus antepasados, con las cuales efectivamente no todos pretenden identificarse (en especial los jóvenes residentes en el pie de monte en contacto permanente con la sociedad criolla se muestran reacios a seguir este tipo de prácticas), y es por ello que la evolución ha hecho que entren progresivamente en desuso (especialmente la relativa al okatu). Sin embargo, en las practicadas con motivo del tomaire se puede apreciar un cambio evidente si comparamos la actualidad con lo que acontecía hace un par de generaciones atrás habiéndosele incorporado muchas formas nuevas en lo que respecta a la estructura y dinámica coreográfica, así como a los movimientos cinésicos individuales, que nos permiten atribuir a este "macro-modelo" la categoría de "abierto".

Ello nos hace comprender asimismo que dentro del espectro que ocupa la danza yu'pa, no todos los modelos poseen la misma capacidad de cambio y reajuste a la nueva realidad; mientras unos (okatu, casha pisosa, cushe ) van desapareciendo progresivamente, otros (tomaire, en su diversidad de formas) se modifican poseyendo una mayor vigencia que los anteriores.

Al margen de la mayor o menor vigencia de los modelos de danza, interesa significar aquí el carácter invariable que posee el "paso" como denominador común

de todas ellas.

Si tenemos que escoger un rasgo que se repita en todos los modelos de danzas, en su amplia diversidad, no dudamos en que éste sea el "paso". Sea cual sea la estructura coreográfica y los movimientos cinésicos individuales que se produzcan en las distintas danzas, en todas ellas se efectúa el mencionado "paso tradicional" marcando una ligera genuflexión de una pierna (la derecha habitualmente) y manteniendo apoyos muy cortos, con el correspondiente acompañamiento de todo el cuerpo.

Cabría mencionar algunos otros rasgos motrices detectados en las danzas que se repiten en la mayor parte de ellas, tales como los desplazamientos de avance y retroceso, o el giro de cintura a uno y otro lado, pero ninguno es tan común como el "paso", lo que hace de él una característica fundamental de la danza yu'pa, y un elemento clave para distinguirla como tal entre otras que eventualmente se le pudieran parecer.

La constancia con la que se produce tal gestoforma contrasta sin embargo con su falta de significado específico. No fueron pocos los informantes interrogados sobre el sentido que poseía el paso en la danza, pero la pregunta quedó repetidas veces sin respuesta, no atribuyéndosele ninguna significación concreta. ¿qué quiere ello decir?

El hecho de no encontrar respuestas en el discurso yu'pa sobre el significado y papel que posee el citado paso, de no encontrar imágenes o motivos culturales con los que poder asociarlo, nos lleva a pensar que su significado se encuentra difuminado en el desarrollo de la danza, haciéndose relevante si se contempla a la misma en su conjunto.

Vista desde fuera, la danza yu'pa en sus distintas manifestaciones se puede concebir como un sistema expresivo-motriz cargado de sentido comunicativo y compuesto por un conjunto de elementos interactuantes (movimientos cinésico, paralenguajes, ...). Por el carácter de sistema que le atribuimos, para que el conjunto de partes interrelacionadas que componen su desarrollo coreográfico mantengan unidad, apreciamos en el paso el elemento que sirve de enlace, de hilo conductor de todos los movimientos, a través del cual el conjunto adquiere coherencia interna. Desde esta perspectiva en el paso se detecta el elemento matriz de la danza yu'pa, el sustrato de todo el sistema a través del cual se organiza su estructura y dinámica.

El paso ocupa un papel conexionante que enlaza toda la trama de gestos, movimientos y desplazamientos que componen el texto dancístico, es en definitiva el elemento básico y estructurador de la danza, que por su peculiar forma de ejecución, uniforma la fisionomía de la danza yu'pa en su amplia diversidad.

El paso de danza cumple así en el caso yu'pa con dos funciones que podríamos considerar como externa e interna. La función externa estaría comprendida en el carácter distintivo que posee, haciéndose la danza por medio de él reconocible desde fuera como yu'pa; mientras que la función interna se hace notar en el sentido estructurador que mantiene dentro del sistema, ligando y dándole coherencia al conjunto expresivo-motriz.

Por otro lado, podemos hablar de pautas diferenciales entre la tradición y la modernidad en lo que respecta a la estructura y dinámica que se hallan presente en las danzas que entran dentro del tomaire, diciendo que el modelo tradicional (o antiguo) de danza tiende a ser individualista (se suele bailar en solitario) y autocondicionado (es el propio bailarín el que se impone los límites del movimiento); mientras que el modelo moderno, o mejor aún el tradicional actualizado, tiende a ser colectivista (se suele bailar en grupos más o menos numerosos) y heterocondicionado (ajustando cada cual sus trayectorias y gestoformas a la coreografía general de la que todos participan y han de seguir). Estas pautas, como ya hemos mencionado con anterioridad, se adecuan al diferencial modo de vida que los actuales yu'pas mantienen con respecto a los antiguos de hace tan sólo un par de generaciones atrás.

Otro rasgo a tener en cuenta son los "temas" fijos que se refieren en las danzas del casha pisosa, okatu y cushe, en sintonía con la unicidad de tales modelos, y los temas variables que se resaltan en las danzas del tomaire, igualmente en sintonía éstas con la multiplicidad de formas que se presentan en las mismas. Es en esta última categoría de danza (relativas al tomaire) en donde pensamos que se puede apreciar con más claridad y detalle los cambios que se están sucediendo en el grupo, ya que es aquí donde casi exclusivamente se van incorporando elementos nuevos, resultando como decimos un modelo abierto de danza, que ofrece pruebas de cuales pueden ser las inquietudes y tendencias del grupo en cada momento.

En cuanto al carácter de los grupos de danza, existen "roles" definidos en cada caso. Lo más significativo que a nuestro juicio se produce en este sentido, es el papel diferencial existente entre distintos sexos. Tanto en la danza del casha pisosa, como en la del okatu y la del cushe, el hombre ocupa una posición y representa un papel diferente al de la mujer, si cabe más destacado al situarse en un primer plano de la acción. En el casha pisosa él representa la valentía y la protección de la familia, flechando a la masiria (tallo de planta clavado en el suelo); y ella la crianza del recién nacido, sujetando a éste entre sus brazos. En el okatu él transporta al muerto a su espalda y ella le prepara y limpia el camino hacia el "más allá" con el machete. En el cushe ambos transportan el preciado maíz en un cesto a sus espaldas, pero siempre él delante de ella llevando la iniciativa.

También en las danzas del tomaire se puede apreciar un papel diferencial entre los sexos, llevando siempre (salvo excepción) la iniciativa el varón cuando los grupos son mixtos (excepto cuando éstos son niños y hay alguna mujer mayor), y existiendo con frecuencia, cuando se realizan acciones por parejas al margen del grupo, un diferente tratamiento entre varones que cuando es entre varón y mujer .

Existe por lo demás en las danzas del tomaire una persona que lleva la iniciativa en las evoluciones coreográficas, que al margen de suposición social en el grupo, es quien mejor conoce la danza y más repertorio puede ofrecer. Aunque en los muchos casos observados, si no coincidía con la máxima autoridad de la comunidad (el cacique), sí era normalmente una persona, hombre o mujer (si el grupo es mixto o tiene niños), enérgica, con iniciativa en la vida diaria y con dotes para la dirección, por lo que de alguna manera en la danza se podía apreciar también el prestigio y las dotes de las personas para el liderazgo.

Por otro lado, la "decadencia" de unas danzas y la "vigencia" de otras denota el

grado de aceptación y rechazo del grupo con respecto a ellas y a lo que significan. Evidentemente nada permanece inmutable para siempre en la vida de los pueblos, todo cambia, estando el ritmo y selección de tales cambios en función de las múltiples circunstancias que a cada colectivo le toca asistir. En el caso yu'pa el hecho de que algunos modelos de danza hayan decaído mucho, en especial la que se corresponde con el ceremonial fúnebre u okatu, y se encuentre al borde de la desaparición, puede obedecer a múltiples factores de orden social, político o ideológico, que hayan hecho cambiar la mentalidad de este pueblo; sin embargo, en base a las entrevistas realizadas y a la experiencia vivida, de todos ellos sospechamos, que la influencia misionera en la región se convierte en la causa decisiva de tal dejadez, cambiando asimismo las formas del funeral.

La nueva realidad yu'pa y la inevitable convivencia que deben mantener con otros grupos y agentes sociales está haciendo que antiguas prácticas culturales vayan dejando de tener función, al no encajar en ese lenguaje común al que están abocados en el proceso de integración dentro de un "modelo de sociedad abierta". Por tal motivo, y de la misma manera que unos comportamientos están cayendo en el olvido (caso de la danza del okatu), otros se reacomodan (caso de las danzas del tomaire) a nuevas situaciones, incorporando formas que le hagan cobrar sentido en el presente sin perder la continuidad con el pasado; mientras que otros totalmente novedosos (caso del baile del ballenato) también se están asimilando, fruto del diálogo permanente que se mantiene con la sociedad criolla, acaparando cada vez más terreno en los hábitos de las nuevas generaciones que marcarán el futuro yu'pa.

## **INTERPRETACION SIMBOLICA DE LAS DANZAS**

### ***Danza para casha pisosa***

Esta danza actúa como parte y complemento del rito de paso que constituye el casha pisosa, a través del cual se reconoce al varón recién nacido como miembro de la sociedad Yu'pa. No obstante, en paralelo a este reconocimiento, el rito en general y la danza en particular posee la función de inculcar un valor fundamental cual es la "valentía". Ser valiente, no tener miedo a nada ni a nadie es para los yu'pas un rasgo de la personalidad al que con frecuencia se refieren, como se desprende de las conversaciones y relatos que tuvimos ocasión de escuchar. A través de este rito y de la danza que lo acompaña se trata de sustantivar dicho valor utilizando para ello una serie de elementos simbólicos que más adelante comentaremos.

La valentía se puede entender como un mecanismo adaptativo que les permite afrontar con más posibilidad de éxito, el sobrevivir dentro del contexto ambiental y socio-cultural en donde habitan.

Este valor que consiste en afrontar con firmeza y decisión una serie de peligros, se aplica a las agresiones que procedan del propio entorno (especialmente al enfrentamiento con animales salvajes), así como a las que provengan de sus congéneres (ya sean yu'pas o no). Esta segunda situación era normal en el pasado reciente, el cual se hallaba cargado de constantes escaramuzas y enfrentamientos violentos que se saldaban frecuentemente con la muerte de alguno. Los combates a arcazos que se propiciaban por parejas, o el abrirse el abdomen deliberadamente

con la punta de la flecha hasta dejar ver un intestino, son demostraciones que los hombres hacían de su fortaleza y valentía, retando a los enemigos sin miedo a la muerte.

En el preámbulo de la danza, el flechamiento que el hombre u hombres realizan sobre la planta de masiria clabada en el suelo, es el primer rasgo del que se pueden derivar algunos significados. El hombre u hombres que se dispone a danzar, flecha en varias ocasiones el tallo de dicha planta hasta cortarlo totalmente, momento en el cual comienzan los movimientos de danza. Esta primera parte simboliza una especie de desafío a algo o a alguien, pero ¿por qué es la masiria la planta elegida para el flechamiento?. Lamentablemente no obtuvimos respuestas muy convincentes cuando formulábamos tal pregunta, pero por las características de la planta sospechamos que se debe al hecho de que su sabia es irritante para la piel, produciéndose un gran escozor con su contacto. La irritación que produce la planta podría conectar simbólicamente con el coraje que muestra quien le dispara, el cual se presenta públicamente con ánimo aguerrido y capaz de afrontar riesgos, como se desprende de las palabras y gritos exaltados que emite, de la mirada, del rostro y los amagos desafiantes del cuerpo, y de los gestos como la palmada en la nalga que se produce cuando la flecha da en el sitio pretendido, indicando que se ha hecho bien. Asimismo el flechamiento de la masiria sólo por los hombres supone también la eliminación de peligros, dejando simbólicamente el terreno expedito cuando la planta se rompe, momento en el cual las mujeres entran en acción.

J. Armato (informante de Tukuko) nos decía al respecto que "la masiria simboliza el cuerpo del enemigo", el cual es flechado para evitar el riesgo que supone tenerlo cerca.

Los hombres a partir de ahí, sin perder de vista a la planta, la cual señalan con el arco, danzan delante de las mujeres, lo que nos viene a indicar desde un punto de vista proxémico que ocupan una posición protectora y defensiva de la familia; las mujeres por su parte se mantienen detrás de los hombres sujetando una de ellas al recién nacido, posicionándose así como responsables de la protección y mantenimiento de la prole.

La gestoforma corporal y la expresión facial se muestra serena en este transcurso, tanto en los hombres como en las mujeres, hasta el final, momento en donde los hombres de nuevo presentan una actitud desafiante y agresiva ante la masiria a quien increpan con gestos y palabras, mientras las mujeres permanecen estáticas. Este hecho nos sugiere de nuevo una manera de advertir e intimidar a los potenciales peligros que simbólicamente se desprenden de la planta. Globalmente se puede entender como una especie de conjuro para evitar el mal (en sentido genérico) y reclamar prosperidad para el recién nacido.

La pintura facial denota también el papel diferencial que poseen hombres y mujeres en esta danza. Los hombres al ir tiznados de negro simbolizan la agresividad, el coraje y la valentía de la que deben hacer gala, mientras que las mujeres, con los dibujos rojos que se practican de formas lineales, sinuosas y circulares, manifiestan estar viviendo un momento festivo.

Otro elemento que como la masiria posee un enorme valor lo constituye el menüre (cesto) cargado con masaya (pólen y cera de avispa mezclados) que los

hombres llevan sobre la espalda durante la danza. La masaya obtenida de los nidos de avispa simbolizan claramente la valentía de la persona que lo porta, por la dificultad y riesgo que entraña su consecución; e igualmente es la expresión de valentía, lo que refleja la administración de masaya al recién nacido, que se le pretende infundir por medio del hombre que socialmente destaque en la asunción de tal valor.

El hecho de tener que ser varón (con el cordón umbilical ya desprendido) para poder participar como anfitrión en el rito de paso que constituye el casha pisosa nos hace pensar en la distinta consideración que los yu'pas ofrecen a los dos sexos; más que un ejercicio de discriminación sexista, el rito en general y la danza en particular constituye a nuestro juicio la exaltación de un valor muy concreto que no debe faltar a ningún yu'pa y que debe estar presente de manera esencial en el hombre, por motivo de supervivencia del grupo, habida cuenta del carácter bélico, que a juicio de los informantes, poseía la vida cotidiana en el pasado.

Según el relato de J. Armato las mujeres y los hombres durante esta danza interpretan el "canto del tigre" \_jaguar en realidad\_, el cual se defiende al sentirse herido y mata hasta morir él mismo. A través del canto y la danza se pretendería pues infundir el espíritu del "tigre" \_jaguar\_ al recién nacido, su fortaleza y su valor.

### ***Danza para okatu***

Sobre el ritual mortuorio encontramos en el relato de los informantes diversas formas de ser realizado, aunque todas ellas con un mismo hilo conductor, sin embargo, al igual que ocurre con el ritual festivo para el recién nacido, para el okatu tan sólo existe una forma de danza que en síntesis consiste en cargar y acompañar al muerto marcando el paso tradicional de danza. El cortejo se sitúa detrás de la persona que carga al muerto y toca el ayibu (flauta), mientras que una mujer al margen del grupo golpea el suelo con un machete.

Entre las características de los participantes (los cuales pueden variar en su número), destaca el hecho de que quien toca el ayibu y a la vez carga el cadáver a su espalda en el interior de un menüre (cesto) debe ser pariente próximo de éste, al igual que la mujer que con el machete golpea, el suelo o los objetos que encuentra a su paso, lo cual pone de manifiesto la importancia de la familia más directa en la vida de las personas; al hacerse responsable de acompañar al muerto en su último viaje, se demuestra igualmente la estrecha vinculación que se mantenía con él, y por extensión el apego que los integrantes de las familias con parentesco próximo se tienen entre sí, con las consecuencias que ello supone en la articulación de la vida social (comunitaria y tribal).

Los elementos simbólicos que se manejan en esta danza evocan la intención de conectar con el "más allá": El lúgubre sonido del ayibu ya es suficientemente sugerente de la acción que se desencadena, sonido cargado de misterio y profundidad, que ayuda a que la mente se sosiegue y transporte al tiempo mítico. Según J.M. Juárez Toledo (1.978: 73) el sonido del ayibu "simboliza la voz del muerto". J. Armato nos decía por su parte que su sonido "imita el llanto de un perro, de un paují, de una culebra, etc.", de animales en general que acompañan al muerto.

El hecho de que antes fuera fabricado con hueso humano (tibia o fémur), siendo poseído tan sólo por aquellos hombres que sabían tañirlo, y ahora se realice fácilmente con tallo vegetal (na'pak) estando al alcance de cualquiera que lo sepa fabricar, perdida ya la prohibición impuesta en el pasado de no ser utilizado nada más que dentro del ritual prescrito, demuestra la existencia de un desplazamiento en la fabricación y uso de tal instrumento.

El uso del machete también contiene una carga simbólica importante, la mujer que golpea con esta herramienta el suelo y los diversos objetos con que se encuentra viene a significar una manera de preparar el camino del muerto (el cual habrá de pasar el río que lo transporte al "más allá"), dejándolo simbólicamente expedito de obstáculos y limpio de maleza para que no se pierda. Al mismo tiempo que la mujer golpea con el machete, emite palabras y frases cargadas de rabia por la pérdida de un ser querido, mostrándose impotente ante tal hecho, como se puede apreciar también en la expresión del rostro. Esta persona, además de lo ya dicho, desempeña un papel catártico, haciendo que la emoción contenida y el mal ánimo, no sólo de ella sino del grupo que en ella se proyecta, salgan fuera de sí, sirviendo como vía de escape a través de la cual se libera la tensión acumulada por el acontecimiento sufrido.

La cara pintada de negro del hombre que porta el cadáver es también una señal de luto, el color negro se suele emplear en los momentos de guerra (o enfrentamiento violento) y de muerte.

Por otro lado, el hecho de que la persona que carga el fardo funerario y toca el ayibu sea hombre y la que golpea con el machete mujer, nos pone también en evidencia la posición de los papeles sexuales en el desarrollo del ritual en base a la danza que representan: el hombre ocupa el primer plano en el escenario, es el encargado de anunciar la muerte y transportar al fallecido hacia el otro mundo, mientras que la mujer se encarga de prepararle el camino. El hombre, tanto en el rito y danza fúnebre del okatu; como en el rito y danza de nacimiento o casha pisosa (donde entra en escena antes que la mujer, flechando la masiria, colocándose luego delante de ella en el transcurso de la danza, y haciendo que ésta concluya cuando él mismo termina, emitiendo sonidos agresivos), como también en el rito y danza del cushe con motivo de la primera cosecha de maíz (en donde siempre va delante de la mujer en el rodeo que se le da a la vivienda, entrando a la misma antes que ella), acapara la iniciativa en su ejecución, lo cual representa a nuestro entender llevar la dirección en la dinámica social desarrollada en el terreno público o comunitario.

La disposición lineal (en fila no del todo recta) que ocupan los danzantes da la impresión de marcar el rumbo, de dirigirse a algún sitio concreto; el hecho de que existan algunas personas (en mayor o menor número), normalmente familias próximas al muerto, que vayan detrás del "ayibu" y del "machete", ocupando el cadáver la primera posición, constituye un homenaje a la persona que perdió la vida, despidiendo al cadáver y acompañando simbólicamente a su espíritu en el viaje que deberá realizar hacia el "más allá". La asistencia en estos actos de personas sin parentesco con el fallecido, señala igualmente una deferencia y un gesto de apoyo sentimental hacia los familiares de éste.

Es ésta una danza muy poco practicada en la actualidad, aunque aún se mantiene en algunos puntos de Perijá. El ritual mortuorio tradicional ha experimentado un notable retroceso por la influencia misionera, hallándose casi en el olvido; los funerales de ahora en la mayor parte de los casos se ajustan bien a los preceptos católicos o simplemente a un enterramiento sin más, seguido de una o dos noches de velatorio a base de trago de soya, cuando no de ron.

La danza para okatu se halla, pues, casi extinguida al igual que dicho ritual; no existiendo en este caso un proceso de sincretismo en la forma dancística: el cambio supone sencillamente su pérdida u olvido. Sin embargo, al margen de la danza y del ritual tradicional del okatu propiamente dicho, el cual se halla en franca decadencia, muy probablemente por no sintonizar en su forma con el sepelio cristiano difundido por los misioneros, cuya influencia ha sido decisiva en este sentido, se hace preciso destacar la vigencia que en la actualidad aún poseen los mitos relacionados con la vida después de la muerte, y con el proceso de tránsito hacia ese "otro mundo".

Estos mitos permanecen vivos en la memoria colectiva de muchos yu'pas, mostrando una mayor capacidad de aguante que el ritual tradicional prescrito, en este caso para simbolizar el tránsito al mundo de los muertos. Podemos comprobar que en esta ocasión no se ha cumplido la fórmula de que el ritual mantiene actualizado al mito, el cual a su vez ha descrito al primero (Hocart, A, 1985: 31), ya que mientras el mito se ha mantenido, el rito ha cambiado sustancialmente su forma de ejecución, ajustándose más al discurso dominante de la iglesia.

### *Danza para cushe*

En la zona Irapa de la Sierra de Perijá la danza empleada con motivo del cushe constituye prácticamente el ritual en cuestión, siendo su función básica la de dar gracias a Osema (héroe cultural al que se debe el aprendizaje de la agricultura) por los bienes agrícolas recibidos.

La diversidad de formas como los informantes nos relataban este ritual (haciendo variar las fechas de celebración, el número de participantes y la disposición de los mismos) nos hace pensar en la libertad existente por parte de los actores para su puesta en acción, la cual es de suponer que se lleva a efecto según la experiencia práctica de cada uno. En los extremos de la práctica ritual se hallan, por un lado la forma familiar y austera de la zona Irapa, en donde danza un hombre y una mujer (la una tras el otro) en torno a su propia vivienda, dándole una o varias vueltas danzando al paso tradicional, para entrar finalmente en su interior donde concluye; y por otro la forma comunitaria de Sirapta que, aunque no se halle presente la danza, acapara mucha más expectación por parte de propios y ajenos, entrañando un proceso más elaborado e intenso que el anterior.

Centrándonos en la zona Irapa, el simbolismo que posee este tipo de danza en su conjunto tiene que ver con la prosperidad agrícola, y concretamente del maíz. El hecho de ser la propia vivienda de la familia el entorno en donde se desarrolla la danza, y el hecho de darle la vuelta y entrar en ella cargando un menüre de maíz sobre la espalda, puede venir a significar por un lado el destino de la producción agrícola: el hogar familiar; y por otro lado el reconocimiento del papel protector del recurso agrícola para la subsistencia familiar. Dentro de los productos agrícolas es

el maíz al que se le rinde culto, recordando a Oseema como personaje mítico al que se le debe su cultivo.

El maíz, cuya importancia en las sociedades indígenas ya ha sido reseñada por autores como D. W. Lathrap (1.970), B. Meggers (1.971), D.R. Gross (1.975), o A.C. Roosevelt (1.980) (cfr. por Junquera, C. 1.995: 83), no sólo ocupa un papel primordial en las poblaciones estratificadas y demográficamente importantes para que se desarrollen en la zona fluvial, dado su gran valor nutritivo y su capacidad para dar de comer a muchos, sino que también en las poblaciones reducidas y de baja demografía posee una importancia crucial, siendo un producto clave para evitar hambrunas, así como para propiciar actitudes solidarias entre los miembros y familias que integran el grupo, cuando la producción en alguna de ellas es excedente. Las celebraciones del tomaire, o fiestas con soya son una muestra de ello.

Si decimos que la función principal del rito, y por inclusión de la danza, es dar gracias por un bien recibido, ello se debe a que la fecha de su práctica coincide con la primera cosecha de maíz, y no con su siembra; sin embargo, también pudiera encerrar un significado paralelo cual es el de pedir prosperidad para el futuro, demandando que las cosechas venideras sean satisfactorias. En cualquier caso se conmemora un acontecimiento, en donde la danza se manifiesta como una forma de expresión, ofrecida en memoria del mito que se recrea.

En la forma más simple relatada por los informantes, la cual parece ser la más usual en la zona Irapa, son sólo los cabezas de familia los que ejecutan la danza: el hombre y la mujer. Esto nos viene a indicar que son sólo los máximos responsables de la vida familiar los que realizan el ritual, y por tanto los que se encargan de reproducirlo año tras año para asegurar una vida próspera a la familia. La tradición oral dicta que la dejación del ritual prescrito coloca a los implicados en una situación arriesgada, expuestos a sufrir cualquier desastre, y no tener asegurado el sustento por su falta de generosidad y compromiso con el ritual.

También es significativo el orden de colocación que siguen: el hombre delante de la mujer, lo cual nos indica, como en otras ocasiones, la jerarquía que se sigue en la toma de decisiones, que en este caso se adopten en relación con el cultivo agrícola.

En relación con el atunja, aerófono utilizado en Sirapta para esta ocasión, y también en la zona Irapa para acompañar en ocasiones la danza, J. Armato nos contaba que fue éste un instrumento entregado por Oseema a los yu'pas, diciendo que "siempre que recogieran los primeros frutos de la cosecha es preciso tocarlo".

Sobre él tenemos que observar en cuanto a las melodías que se realizan y al sonido que emite, con un tono especialmente grave y profundo, que éste nos induce a pensar en algo lejano y misterioso, siendo así un instrumento musical que encaja muy bien con el ambiente y estado de ánimos que se pretende crear, trayendo a la memoria los ecos del pasado.

### ***Danza para tomaire***

Si en las danzas practicadas con motivo del casha pisosa, del okatu, o del cushe, los cambios sufridos en su desarrollo con respecto a lo que se considera tradicional

han sido insignificantes, produciéndose una notable disminución en la frecuencia de su práctica (y en lo que respecta a la del okatu, casi a extinguirse), las danzas practicadas con motivo del tomaire o fiesta de confraternización han experimentado un alto grado de diversificación y cambio con respecto a las que eran propias hace un par de generaciones atrás. Esta circunstancia nos hace ver que en esta categoría de danzas se puede apreciar con mayor claridad la realidad actual del mundo yu'pa, reflejándose de un modo más fiel la capacidad creativa, las expectativas, los nuevos valores que poseen los yu'pas, así como el impacto sufrido por influencias exteriores, siendo un buen indicador del grado de aculturación individual y grupal.

Dentro de los rituales festivos que denominamos tomaire, realizados siempre por iniciativa de alguna familia que invita a su comunidad y a veces a comunidades vecinas a tomar soya y divertirse cantando y danzando, existe una enorme cantidad de formas de danzas que denotan en primer término la gran capacidad inventiva que posee el pueblo yu'pa, inventiva y creatividad que connota una serie de aspectos ligados a su modo de ser, los cuales nos aproximan a la comprensión de su comportamiento social y cultural en amplios sentidos.

De todo el repertorio de danzas que tuvimos la ocasión de ver en los distintos tomaire a los que asistimos, podemos hacer una primera clasificación o diferenciación entre ellos: Por un lado tenemos a los que danzaban al modo más tradicional, esto es: individualmente o cogidos por parejas marcando el paso tradicional y con un cuenco o tapara de soya en las manos, que se ofrece continuamente a los demás (ya no se lleva en la otra mano el arco y las flechas como en el pasado); por otro lado tenemos a los que desplegaban un amplio repertorio de formas dancísticas con las más variadas coreografías y movimientos, que, según nuestra observación englobamos en 7 modelos; y por último tenemos a aquellos que dejando de lado la danza y el canto yu'pa, bailaban al ritmo del ballenato, siendo ésta la forma que evidentemente más se aleja de la tradición.

Antiguamente cada uno danzaba a su aire, de manera independiente, sujetando el cuenco de soya en una mano, sirviendo éste de excusa para acercarse a alguien y tener contacto con él/ella dándole de beber, a lo cual se respondía reciprocamente. La soya unía dentro de la danza a las personas que se movían libremente por el espacio, pero al tiempo que la soya servía para confraternizar a unos podía servir también de motivo de discordia para otros como de hecho sucedía. Para estar preparado ante posibles desavenencias, unas veces previstas y otras imprevistas, los hombres portaban sus armas (arco y flechas) en la otra mano. Las mujeres, según los informantes, danzaban bien separadas con el cuenco de soya en la mano, o bien unidas entre ellas, mostrando así su mayor acercamiento mutuo, y su mayor grado de dependencia. El hombre por su parte al danzar solo con la soya y las armas mostraba así su mayor independencia y libertad, a la vez que peligrosidad y fiereza. La valentía y la fuerza se mostraba cuando se daban situaciones de conflicto abierto los cuales se resolvían mediante arcazos en la cabeza, pinchándose con "paletilla" (punta metálica de flecha), flechándose, o autolesionándose con flecha en el abdomen, como símbolo esto último de reto a la muerte y al dolor físico.

Los símbolos de la soya y las armas que portaba el hombre yu'pa antiguo cuando danzaba, significaban la armonía y el conflicto respectivamente: con la

soya se conseguía el acercamiento hacia el otro u otra, en tono de amistad y disposición positiva; mientras que las armas ocupaban un papel disuasorio, manteniéndose un cierto distanciamiento o desconfianza con su presencia.

La antigua danza yu'pa, libre e independiente en gestos y cantos (cada uno entonaba su propio canto), sobre todo en los hombres y algo menos en las mujeres, las cuales podían bailar bien en grupo o independientemente, con respecto a la danza yu'pa actual, grupal y liderada, con mezcla de hombres, mujeres y niños/as, reflejan la evolución en la forma de vivir, más uniforme, pacífica, comunitaria, coeducativa, dependiente y aculturada ahora que antes. Los cambios en la estructura y dinámica de las danzas reflejan entre otras cosas los cambios que el propio grupo ha ido incorporando en su sociabilidad.

Las danzas empleadas en el tomaire ocupan un amplio espectro tanto de formas como de significados. Los temas significativos que se derivan de ellos son muy diversos, pudiéndose englobar en 5 categorías principales. De todas ellas, la que hace referencia a las "relaciones interpersonales" es la que acapara una mayor cantidad de temas: el igualitarismo, la alianza entre los hombres, la reciprocidad, la protección de unos con otros, el flirteo amoroso, o la división sexual del grupo, son algunos de los más destacados.

A esta categoría le sigue la que de un modo u otro hace alusión al "sentido de unidad", normalmente referida a la del propio grupo: la solidaridad, amistad, afecto, cohesión, son aspectos relevantes que se pueden observar en ese sentido; aunque también apreciamos otro mensaje acerca de la unidad que tiene que ver con una cierta armonía entre la tradición y la modernidad.

El "liderazgo" también se configura como una categoría en la que participan una serie de temas referidos a él: el papel dominante del varón, así como del yuatpa, reflejado en el director del grupo, son imágenes muy repetidas, quedando de manifiesto que la mujer no ocupa el rol de tomar decisiones y llevar la iniciativa en el grupo cuando éste es mixto. Esta consecuencia, no obstante, entendemos que es aplicable a la vida comunitaria pero no a la familiar, en donde no ocurre exactamente lo que se refleja en la danza, llevando la mujer buena parte de la iniciativa en este ámbito.

La "soya" es otro tema recurrente que constituye por sí sola una categoría: se presenta como un producto cultural, vehículo de comunicación, que propicia el encuentro social y por tanto se ha de proteger. Es ésta como ya dijimos un elemento clave, no sólo en el tomaire, sino en todo ritual festivo y ceremonial, siendo su presencia imprescindible en todo acto de estas características que se tenga por tradicional. En la danza ocupa un papel importante favoreciendo la interacción.

Conectado con las categorías citadas, aunque con ciertas connotaciones distintivas, observamos también una serie de "temáticas variadas", tales como las que hacen alusión a la enculturación infantil, a la libertad de acción, al paso del tiempo, o a las influencias exteriores, entre otras, de las que se derivan un cuadro muy rico en significados.

En cualquier caso, al igual que la clasificación de formas dancísticas en el

tomaire está abierto, con motivo de la continua incorporación de aportaciones nuevas que con el paso del tiempo se van creando; el cuadro de categorías temáticas que podemos realizar en base a dichas danzas, queda igualmente abierto a la inclusión de nuevos significados inspirados en nuevas fuentes.

## CONCLUSIONES

1. Existe una clara correspondencia entre los significados que se desprenden de muchas danzas realizadas en el tomaire (ritual de confraternización) con la dinámica societaria que se puede apreciar en la vida cotidiana: el liderazgo varonil, el papel destacado del jefe, la diferenciación sexuada de la vida colectiva, el papel protector de uno sobre otras/os, la solidaridad grupal; los reproches mutuos, la cohesión, la unidad de acción, el reconocimiento y respeto hacia las personas, el flirteo amoroso, etc. son todas ellas significaciones que así lo demuestran.

Asimismo también existe una notable correspondencia entre las danzas como expresión lúdica con el sentido pragmático de la vida, reflejándose en ella el sentido igualitario del grupo en lo material y afectivo, la reciprocidad y redistribución en el intercambio, la generosidad, la enculturación de los más pequeños, la libertad relativa de acción individual, y el apego a la naturaleza entre otras.

2. La danza (acompañada siempre del canto) se utiliza como forma de lenguaje en los dos principales rituales que cubren el ciclo vital de la persona: casha pisosa (por el nacimiento) y okatu (por la muerte); en el primero de ellos se trata a través de la danza de infundir valentía y fortaleza al recién nacido, siendo asimismo un conjuro contra el mal; mientras que en el segundo de ellos servía de acompañamiento al muerto y de preparación del camino hacia el "más allá".

3. La danza es utilizada igualmente como forma de transmitir agradecimiento y de pedir protección a las entidades sobrenaturales que gobiernan los acontecimientos, y sobre todo a aquella que se relaciona con el medio esencial de subsistencia, en este caso la agricultura. Así ocurre con la danza del cushe en honor a Oseema.

4. La danza yu'pa como manifestación cultural constituye una seña de identidad para quienes la mantienen viva, reforzándose con ella el sentido de pertenencia y el apoyo a lo propio.

De toda la gestoforma observada, el "paso" con ligera genuflexión de una pierna fue el rasgo más recurrente, repitiéndose invariablemente en todas las modalidades; de este modo, el mismo se convierte en un elemento clave y decisivo para identificar a la danza yu'pa, aunque, por carecer de datos exhaustivos que nos permitan efectuar comparaciones sobre un amplio abanico de poblaciones indígenas, no se puede afirmar con certeza que dicho "paso" sea del todo singular y propio de la danza de este pueblo.

Además de ello, por su constancia, encontramos en el paso la base o sustrato que estructura toda la trama de interrelaciones que se dan en el sistema que constituye la danza, adquiriendo ésta unidad en su desarrollo.

Visto desde fuera, el paso cumple una función externa, imprimiéndole un carácter distintivo a la danza, la cual se hace reconocible como yu'pa; así como

también una función interna, convirtiéndose en el eje axial que articula todo el sistema expresivo-motriz, dándole coherencia interna a su puesta en acción.

5. Existen elementos simbólicos unidos al desarrollo de algunas danzas, que son utilizados como implementos de la acción y cuyos significados se hallan ligados a la cosmovisión. En ese caso incluimos la soya (bebida elaborada en todas las fiestas y procesos rituales), la masiria (planta usada en el casha pisosa), el ayibu (flauta usada en el okatu), el menüre cargado de maíz (cesto utilizado en el cushe), la pintura facial (usada en muchas ocasiones), ... y antiguamente el arco y las flechas que junto al cuenco con soya llevaban los hombres al danzar siendo estos atributos de dos intenciones opuestas: la amistad y la enemistad.

6. Desde el punto de vista diacrónico, en las danzas realizadas dentro del tomaire se puede apreciar el proceso de cambio sufrido en el transcurso de las dos o tres últimas generaciones, más individualizada antes y más colectiva ahora, lo cual se halla en sintonía con los cambios surgidos en ese período en cuanto a la estructura de asentamientos (más concentrado ahora que antes), al grado de compartición del territorio (más compartido ahora), y consecuentemente a la libertad de acción (menos libertad de acción individual ahora) y al grado de cooperación y conflicto (más cooperativo ahora).

En consecuencia de esa evolución, en la que se ha estado dando un progresivo condicionamiento por parte de tres agentes principales: la sociedad rural venezolana, los misioneros, y el gobierno y las multinacionales, sincrónicamente también se puede apreciar el gran número de influencias exteriores, principalmente provenientes de la sociedad criolla venezolana, que se hallan presentes en la actual manera de obrar de las personas. Ello se hace especialmente notable en las danzas que hemos incluido dentro de la categoría de tomaire practicadas por motivos recreativos y de confraternización, reflejándose aquí un fuerte impacto aculturativo.

7. Las danzas incluidas dentro de la categoría de tomaire consideramos que poseen una sólida vinculación con el juego, por el papel catártico y el sentido alegre y divertido que se les imprime. Los propios practicantes así lo entienden.

8. Las danzas incluidas dentro de las categorías de casha pisosa, okatu, y cushe, (caracterizadas por poseer cada una de ellas un sólo patrón de ejecución) poseen un alto grado de "representación", siendo conscientes muchos yu'pas del significado que poseen ciertos gestos, y elementos simbólicos empleados en ellos, aunque siempre ajustados a un cierto margen diferencial de interpretación, en donde se advierte no sólo el conocimiento de la tradición sino también una buena dosis de imaginación.

Mientras que las danzas incluidas dentro de la categoría de tomaire (caracterizadas por poseer diversos patrones de ejecución) en sus distintos modelos, poseen fundamentalmente un "valor expresivo" para sus ejecutantes, los cuales no tienen en la inmensa mayoría de los casos ninguna opinión formada sobre sus significados. No obstante ellos están cargados de evocaciones simbólicas adscritas posiblemente de manera no deliberada por parte de sus creadores, que por su enorme diversidad denotan tanto la propia enculturación como la aculturación a la que se hallan sujetos.

9. Los cantos empleados en las danzas de tomaire se hallan disociados de éstas en cuanto a su significación; ajustándose las danzas a unas pautas más fijas de ejecución que los cantos, y pudiéndose emplear más de una forma de canto en una danza y viceversa; el carácter abierto, improvisado, y heterofónico del canto refleja en su letra lo que más les inquieta y conmueve: el viaje, el pasado mítico, el pasado reciente, el "más allá", etc.

10. La contextualización de la danza yu'pa dentro de su ambiente físico y de su marco social y cultural, sin olvidarse de su perfil histórico, es tarea imprescindible, sirviendo como punto de referencia al cual acogerse para poder interpretar con rigor los significados que de ella se derivan.

11. Desde la perspectiva de las ciencias sociales y en especial de la antropología social y cultural, la danza no sólo hay que contemplarla como una manifestación estética, sino también como una forma de lenguaje y un instrumento que, estudiado debidamente, nos facilita la comprensión del comportamiento cultural del pueblo que la ejecuta.

No obstante, su exclusivo estudio no es suficiente para mostrar una visión holística sobre el modo de ser y el estilo de vida que tal pueblo puede mantener, necesitándose por tanto la imprescindible información que facilita el contexto en un amplio espectro.

## **BIBLIOGRAFIA CITADA**

ACUÑA, A.

1998 La danza yu'pa. Una interpretación antropológica. Quito: Abya Yala

1999 Estudio semiológico y contextual de la danza yu'pa. Una interpretación antropológica (Tesis doctoral en microfichas). Madrid: Servicio de Investigación de la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

HOCART, A.

1985 Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos. Madrid: Siglo XXI.

JUNQUERA, C.

1995 Indios y supervivencia en el Amazonas. Salamanca: Amaru Ediciones.

MARRAZO, T.

1975 Mi cuerpo es mi lenguaje. Buenos Aires: Ciordia.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 - 4282)  
número 2, 2002

# **DIMENSIONES LÍQUIDAS, JUEGO DE IDENTIFICACIONES, DESIDENTIFICACIONES, DIFERENCIAS Y NUEVAS EXPERIMENTACIONES**

[Alejandro Valderrama Herrera\\*](#)

## **Resumen**

Este artículo hace parte de una exploración/investigación por una multiplicidad de mundos juveniles en la ciudad de Bogotá. El colectivo de investigación Simulacros ha seguido un acompañamiento a diversos grupos juveniles en las localidades de Tunjuelito, San Cristóbal y Rafael Uribe Uribe, sin que nuestras inquietudes se limiten únicamente a estos lugares. En la diversidad de grupos existentes en estas localidades, hemos encontrado igualmente una heterogeneidad de prácticas juveniles. Las exploraciones con estos grupos nos ha llevado a asistir a espacios tan numerosos y diversos como mesas locales juveniles, encuentros distritales y locales sobre jóvenes y colegios de la zona; así como también a los lugares propiamente juveniles como son los que frecuentan en su cotidianidad: parques, esquinas, bares, conciertos de diferentes estilos musicales, etc.; presentando a unos jóvenes que desde su pluralidad de modos de vida nos muestran sus pensamientos, su actitud y sensaciones frente al mundo, la familia, la calle, la religión, las drogas, la política, el barrio, la ciudad y el país. Otras formas de sentir la ciudad, de practicarla, de compartir sus espacios, sus barrios, sus esquinas, sus gustos, sus goces, sus desdichas. Descubriendo una empatía con la vida cotidiana y todo lo que ella tiene de diversa.

## Abstract

This article makes part of an exploration/investigation on multiplicity of diverse worlds of youth in the city of Bogota. The study group of investigation Simulacros has been accompanying diverse groups of young people in Tunjuelito, San Cristobal and Rafael Uribe Uribe, Neighborhoods and counties here in this city. Our research and questions on investigation are not limited only in these places. In the diversity of existing groups, we have found equally a diversity of practices in youth. The explorations with these groups have taken us to be in numerous and diverse places like organized groups of young politics, district encounters about youth and district schools; Also we have been in proper young peoples places, places of their every day life: parks, corners, neighborhoods, bars, concerts of different kinds and styles of music, etc.; presenting groups of young people from their plurality and ways of life, showing us their thoughts, their attitude and sensations of the world, streets, religion, drugs, politics, neighborhood, city and country. Other ways to feel the city, other ways to practice the urban life and share spaces, neighborhoods, corners, tastes, feelings and sadness . Discovering a share with every day life and all that is diverse in it.

### **LA CIUDAD Y LO URBANO: DIMENSIONES LÍQUIDAS, JUEGO DE IDENTIFICACIONES, DESIDENTIFICACIONES, DIFERENCIAS Y NUEVAS EXPERIMENTACIONES**

*El que quiere llegar en cierta medida a la  
libertad de la razón no tiene derecho, durante cierto tiempo,  
a sentirse sobre la tierra otra cosa que un viajero,  
y ni siquiera un viajero "hacia" un paraje determinado,  
pues no tiene ninguna dirección,  
pero se propondrá observar y conservar los ojos abiertos  
para todo lo que pasa en el mundo;  
por eso no puede fijar fuertemente su corazón a nada particular;  
es preciso que haya siempre en él algo del viajero  
que encuentra su placer en el cambio y en el paisaje.*

**Federico Nietzsche**

*...Voy visualizando contemplando el asfalto  
con ímpetu aguerrido de mi alma fluye un canto  
vida de dialectos y profundos pensamientos  
sapiencia subalterna un único mandamiento  
y para el mundo la herencia  
pensantes callejeros aportando sus creencias  
basados en el ghetto y en la oscura vivencia  
asfalto duro y frío sustentando las vivencias....*



### **Afuera está la urbe desbordada...fluyendo en fuga...**

La ciudad, inmenso collage hecho de múltiples espacios y trayectos los cuales apropiamos y metamorfoseamos, se nos presenta no solo como un conglomerado físico sino que corresponde a sensibilidades, afectos y emociones; las sociedades urbanas contemporáneas son sociedades caóticas, marcadas por la velocidad, inestables, complejas y diversas: *"...es como una selva, es la selva gris de cemento, toda la gente caminando, tú vas al centro y toda la gente caminando, todos van para su trabajo y ¡tan, tan! y todos van ¡tra, tra, tra! y tú vas metido entre la gente y te pillas... juyy!. Pero nadie se detiene a pensar qué le pasa al otro, sino todos van metidos en una masa gris: asiiii... una vaina grande y ¡tran, tran, tran!; y cuando uno se para por ahí a mirar uno se pillas: ¡Uyy!...la calle es otro cuento, la calle es otro cuento a la calle de día..."* (Chacra). [\[1\]](#)

Las ciudades latinoamericanas se caracterizan por la masificación estructural y la fragmentación sociocultural (Giraldo et al., 1996); casos como el de Bogotá que recibe a miles y miles de personas cada año que, por diversas circunstancias, llegan a la gran ciudad generando así nuevas formas de vida y, al mismo, tiempo nuevas formas de marginalidad. Al respecto nos dice Manuel Castells (1999:111) "Nuestro mundo es étnica y culturalmente diverso y las ciudades concentran y expresan dicha diversidad. Frente a la homogeneidad afirmada e impuesta por el Estado a lo largo de la historia, la mayoría de las sociedades civiles se han constituido históricamente a partir de una multiplicidad de etnias y

culturas que han resistido generalmente las presiones burocráticas hacia la normalización cultural y la limpieza étnica".

Qué mejor ejemplo de esta resistencia en nuestras ciudades que el despliegue de las subjetividades juveniles. Es por ello que sociólogos, antropólogos y demás sujetos de las diferentes disciplinas centran su mirada en el caleidoscopio de lo juvenil, porque es allí donde se perciben las transformaciones de la sociedad con mayor fuerza. Lo juvenil es la materia prima de las mutaciones que dominan el mundo en que vivimos, así vemos cómo los jóvenes enuncian varias características del ethos contemporáneo. Despliegue que se revela principalmente en tres elementos fundamentales, insinuados sutilmente en nuestra cotidianidad, superpuestos entre sí y en constante interacción. Se trata del hedonismo, la transgresión y el nomadismo (Quintero; 2002:47-59); elementos que en nuestras ciudades evidencian ese deslizarse de los focos de poder, enfrentándolos directa o sutilmente; elementos que se podrían sintetizar en lo que ha llamado Maffesoli escapismo: "Libertad de espíritu o escapismo que ya no puede reconocerse en ningún encierro institucional [...] Es lo que constituye la potencialidad de una sociedad de expresiones lúdicas y festivas que no se reducen a la concepción económica y política del mundo moderno [...] Formas de libertades intersticiales sin ideologías afirmadas, empíricamente vividas [...] El vivir el instante y en el instante [...] El rechazo a asimilar la creación con el trabajo. La creación es mucho más vasta cuando integra parámetros tales como lo lúdico, lo onírico, lo imaginario, que habían sido relegados al orden de la vida privada, pero que irrumpen, cada vez más, en la escena pública" ( Maffesoli;2000:152-158).

Dinamismo de la experiencia que favorece los escapes, las rupturas y las dispersiones; errancias y goces que agencian espacios creativos, el placer creativo, en otras palabras la vida considerada como una obra de arte colectiva. Así, por ejemplo, dice Maffesoli, (1997:75) "las actitudes juveniles, prácticas deportivas o musicales, modas o maneras de ser en todos los ámbitos (trabajo, política, consumo) pueden no corresponder al gran racionalismo funcional o instrumentalizado y no obstante tener su pequeña razón propia, causa y efecto de un reparto de valores de unos cuantos". Evidentemente, muchas de las manifestaciones de la población juvenil son una respuesta a los efectos homogenizantes de la estructura del poder de Estado; por eso las formaciones políticas y las instancias ejecutivas son incapaces de aprehender las realidades juveniles en el conjunto de sus implicaciones, aunque recientemente hayan empezado a prestar más atención, pero de forma parcial, a las necesidades más acuciosas que aquejan el entorno juvenil.

Un abanico de posibilidades, así es la ciudad, lugar de nuevos tipos de nomadismos, hedonismos y transgresiones afirmado en la confusión -fundirse con- de sus calles; una nueva dimensión de la subjetividad, fuente de sensaciones, registro de imágenes, olores y ruidos: "...*Las vivencias...las vivencias, usted sabe, en la calle ve uno muchas cosas...usted sale y ¡pinn! Pasó algo...*" (Espoiler). "...*la calle es el gueto, lo que ve alrededor, la calle es para vivirla, para vivir ahí y aprender*

*muchas cosas..." (Ripo). Considerada como una nueva crisis del sentido, de resignificaciones, de infinitas relaciones, espacios de encuentros y desencuentros: "...uno cuando se enfrenta a la calle puede ver los casos más ... más desgarradores y puede ver los casos más bacanos, en la calle uno encuentra amigos como también encuentra enemigos; en la calle encuentra verdades y también encuentra mentiras..." (Alex). Hecha de entrecruzamientos, inclusiones y exclusiones, de invisibilidades, intermitencias, movimientos y simultaneidades, la ciudad produce trazos donde se singularizan los espacios y los modos de vida, espacios fragmentarios donde se crea y al mismo tiempo se es constituido por ella:*

*"...En las calles es en donde se reúnen todas las clases sociales, digamos diferentes tipos de personalidades, de vivencias, todos los días se ven cosas diferentes en las calles, tal vez es toda esa dinámica, en la calle hay material para hacer nuestras letras, pues básicamente es eso, vivencias, lo que a nosotros nos a pasado. Nosotros somos un espejo, lo que nosotros reflejamos... nosotros somos el espejo de la vida..." (Cescru Enlace).  
 "...En el mismo trabajo le vamos dando al rap, por el camino, por la calle, por el corredor... cantando..." (La Fosa). Lugar que provoca incertidumbres: se vaga entre la multitud, la soledad y el anonimato; ciudad que cambia y se traslada con sus nuevos ritmos y sus nuevos espacios proporcionando diferentes conformaciones; se habla de la ciudad deseada, ciudad como evocación, urbe que se afirma en el espacio activo, ruidoso, delirante y efervescente de sus calles.*

Desde el comienzo de las investigaciones (y definiciones) juveniles, el tema de la ciudad siempre ha estado presente; y, de la misma forma, lo ha estado el espacio como herramienta para introducirse en las relaciones complejas que ocurren en las ciudades, siendo el espacio urbano un elemento dinámico en constante transformación, en donde las relaciones de la ciudad con sus usuarios son transversales, de índole política, social, económica y cultural. La aparición de incontables microgrupos juveniles desde los años veinte en adelante, era considerada como parte de la 'anomia' reinante en las grandes ciudades industrializadas y de la incapacidad de las instituciones de hacerse cargo de estas socialidades emergentes. Señalados y temidos, esperanza y futuro de la humanidad, integrados y excluidos, creadores e impulsores de los movimientos culturales, los jóvenes evidenciaban en las ciudades las intensas transformaciones que se anunciaban a comienzos del siglo XX.

Es en la ciudad y sus calles donde los jóvenes experimentamos, aprendemos y aprehendemos, nos movemos, sentimos, vivimos y soñamos:

*"...La calle es la universidad de la vida, cada persona ve la calle de diferentes formas, cada uno la vive muy distinta, cada uno toma las cosas como las vive..." (Chechis). "...La calle es una universidad, existen dos tipos de universidad, una es la calle, la otra es la universidad académica donde uno estudia, lo digo porque estudié en la universidad y pues la universidad de la calle le enseña a uno y uno mismo decide qué aprende, que a veces le toca así por obligatorio le toca, pero uno mismo decide y*

*muchas cosas se gozan. La universidad académica es adonde va uno a pagar para que le amarguen la vida, eso sí es la verdad..." (Sidye). "...En la calle uno sabe qué quiere ser en la vida, en la calle uno analiza, uno analiza muchas cosas en la calle..." (Mao). "...En la universidad le enseñan a uno prácticamente a....le enseñan a uno unos esquemas sobre cómo va ser la vida futura de uno mismo, pero para mí la mejor universidad que hay en el mundo es la universidad de la calle, ahí uno aprende mucho más que en un colegio, en una escuela, uno tiene hartas vivencias, cuenta lo que le pasa, sabe lo que está pasando por el mundo, que la prostitución, que las drogas, que la niñez, que el aborto... uno aprende andando con el parcerero, con el amigo, dialogando, escuchando, que no sea falso ni se calcetee, que sea mi amistad, mi parcerero, pero lamentablemente en ninguna universidad ni ningún colegio le enseñan a uno esos valores.." (Kiko). "...La calle es donde se aprende lo malo, lo bueno, igual usted en la casa va a aprender lo malo o lo bueno pero en la calle es donde lo vive..." (Sasga). "... Cuando uno camina, uno ve la ciudad diferente que cuando la ve en un bus, uno va en un bus y mira la ciudad, pues nada mas la ve, mientras que cuando uno está caminando, la está viviendo, la está conociendo, la está sintiendo..." (Averno).*

Así mismo, usamos, practicamos y nos apropiamos de innumerables espacios donde las diferencias se hacen más notables, ya sea por diferencias étnicas, culturales, estéticas o ideológicas, o por la exploración de nuevos elementos: en la indumentaria, los escenarios, los lenguajes corporales y verbales, singularizando así las rupturas: rockeros, raperos, punketos, hare krisnas, parceros, neohippis, anti-corridas de toros, etc.:  
*"...yo soy diferente al resto; todo el mundo está buscando siempre distinguirse por algo, bien sea el rockero, el punkero, el rapero, el músico andino, sí? bien sea en su canto o en su forma de vestir..." (Leo). Espacios en el que confluyen toda clase de energías, "...toda esa energía que se vive en las casas, en todo, cae allá, es como el hueco donde uno bota la basura... porque la calle es lo más bacano que pueda haber siempre y cuando se pueda vivir, porque ahí es donde cae toda la energía, todo lo que ocurre en torno a la vida, todo cae ahí... le toca a uno salir a la calle a rebuscarse, y si uno en la calle ya la caga entonces está frito, ¿sí me entiende?...entonces todo gira en torno a eso, todo gira en torno allá a la calle, todo cae allá a la calle, toda energía, pensamiento, sentimiento..." (Jhon). "...yo tengo una opinión, de que todo el mundo está en todo lado, pero gran parte del mundo está es en la calle... quiénes somos, qué hacemos, para dónde vamos y dónde estamos..." (Martín). Ciudades diversificadas que nos muestran una multiplicidad de modos de vida, polifonías juveniles que evidencian las diferentes formas de resistirse a las imposiciones, en unos casos visibles y en otros invisibles; identificaciones y desidentificaciones no fundamentadas por contrastes sino por un sinfín de relaciones y por su puesta en escena en el entramado urbano, espacio de conflictos, luchas y enfrentamientos: "...Eso es lo que intentamos ver cuando componemos las canciones, cuando estoy diciendo una palabra no la agarro, la saco y me la aprieto, sino que siento, comprendo y entiendo ... estoy expresando la conciencia pobre de la gente... cuando cierro los*

*ojos recreo la tristeza de la madre que ve su hijo en el piso con cinco tiros, llorando, viendo a que alguien la ayudara..." (Martín).*

En sus investigaciones sobre lo juvenil, Carlos Mario Perea (2000:99) nos plantea, que es en la expresión donde la subjetividad se despliega: "la subjetividad se anuda en la expresión en tanto ella permite tanto volcarse sobre la interioridad como ingresar en las cadenas simbólicas, en esta conexión reside el papel de la bisagra de la expresión". Flujos de expresión que son una opción de subjetivación móvil, en devenir. Itinerarios que tienen su soporte en las culturas audiovisuales, orales y escritas, marcadas por la velocidad, la simultaneidad y la atracción por lo novedoso; una superposición de imágenes y ruidos. Otros modos de relacionarse con los lugares, las cosas, los otros, los cuerpos y con ellos mismos.

Ciudades en las que se crean "esas grupalidades nuevas cuya ligazón no proviene ni de un territorio fijo ni de un consenso racional y duradero, sino de la edad y del género, de los repertorios estéticos y los gustos sexuales, de los estilos de vida y las exclusiones sociales. Parceros, plásticos, desechables, gomelos, ñeros" (Martín-Barbero;1996:64). Denominaciones que en varias ciudades del país demuestra el flujo de imágenes juveniles, la fragmentación de las ciudades y el nomadismo de sus jóvenes habitantes. Martín-Barbero las compara con el zapping televisivo, en donde nuestras cotidianidades se arman y desarman, se escriben y reescriben nomádicamente con fragmentos a modo de palimpsesto, fragmentos de saberes, de imágenes, de sensaciones; pluralidad de voces y textualidades juveniles entretejidas permanentemente, formas de experimentar y practicar la ciudad en su incesante movimiento.



Un pensador de la ciudad como Manuel Delgado (1999a:12) se pregunta por el objeto de la antropología urbana, y afirma que la antropología

urbana no es una antropología de la ciudad, ni una antropología en la ciudad, ya que la ciudad por sí misma no es una cultura, como tampoco es una estructura social; así en ella puedan hallarse un sinnúmero de instituciones en las que se fundamenta, no existe en ella uniformidad, por el contrario, la ciudad es heterogénea, desbordante en microgrupos y microacontecimientos: "una antropología urbana en el sentido de lo urbano, sería, pues, una antropología de configuraciones sociales escasamente orgánicas poco o nada solidificadas, sometidas a una oscilación constante y destinadas a desvanecerse enseguida. Dicho de otro modo una antropología de lo inestable, de lo no estructurado, no porque esté desestructurado, sino por estar estructurándose [...] una antropología no de lo ordenado ni de lo desordenado, sino de lo que es sorprendido en el momento justo de ordenarse".

Lo fundamental no es encontrar en las metodologías o en los marcos teóricos la explicación de lo que se tilda de irracional, eso llamado no-lógico; por el contrario, se intenta dar cuenta de las singularizaciones, desterritorializaciones, reterritorializaciones, encuentros, puntos y cruces en el mapa transversal de la ciudad. Ante tal complejidad, "se trata de trabajar con mutaciones instantáneas, transfiguraciones impredecibles, cuerpos sociales que se integran y desintegran al instante" (Delgado;1999a:18).

Existe una marcada diferencia entre lo que es la ciudad (polis) y lo urbano (urbs); de acuerdo con Delgado (1999a:23), la ciudad, predecible y tradicional, se reconoce por su "composición espacial definida por la alta densidad poblacional, colonia humana densa y heterogénea", ciudad de las normas y las leyes, de roles sociales que cumplir, cosmos, orden asociado a la polis; contrario de lo urbano que sería "un estilo de vida marcado por la proliferación de urdimbres y relaciones deslocalizadas", cargada de agitaciones y modificaciones, ciudad "heterogénica que atrae y produce pluralidad".

Lo urbano es entonces donde los jóvenes despliegan sus subjetividades, juego de corporeidades, de identificaciones y desidentificaciones de sujetos en apariencia inmutables, estables, inalterables, indisolubles e invariables que supuestamente poseen un control total sobre sí mismos; lo urbano corresponde entonces a las escenificaciones que componen la inmensa teatralidad de la vida cotidiana, a esas zonas microscópicas clasificadas como superficiales e imperceptibles.

En su trabajo exploratorio con jóvenes del suroriente bogotano, Carlos Mario Perea (2000:78), ve en las calles el espacio donde se "horizontaliza la referencia arriba y abajo al enfrentar un adentro circunscrito y normatizado a un afuera desterritorializado y desinstitucionalizado. Lo que está adentro está contenido, cercado por la norma establecida, lo de afuera está desbordado, desparramado, fluyendo en fuga".

Puede decirse entonces que los sujetos de la antropología urbana serían actuantes, más que actores, que hacen parte de la creación de la ciudad, son "estructuras líquidas, raras veces son instituciones estables [...] una

pauta de fluctuaciones, ondas, intermitencias, cadenas irregulares, confluencias [...] realidad conceptualmente inestable" (Delgado;1999a:26).

La utilización que hace Delgado (1999b:10) de la noción de proxemia: "que atiende al uso y la percepción del espacio social y personal a la manera de una especie de ecología del pequeño grupo" genera de esta forma territorialidades, jerarquizaciones, identificaciones y variadas negociaciones resultado de estas relaciones proxémicas; es así como la ciudad posee espacios de acercamiento, de confluencia que incitan a aproximarse, reunirse, a usarlos y practicarlos; y al mismo tiempo espacios de distanciamiento que se eluden (no entran en el juego urbano) que se evitan: "*...uno se siente de la ciudad, pero o sea, pero... la ciudad no está aquí, la ciudad está en otro lado, yo veo la ciudad es en el Centro, donde está.... para mí la ciudad es como los barrios de por allá del Chicó, Chapinero y eso... la ciudad, yo no creo que ... o sea, uno ve la ciudad pero la ve de lejos... aquí en este barrio hay mucha gente que viene es como a esconderse, como a vivir aislado de la ciudad; pues por lo que queda más o menos retirado de los otros barrios, es un barrio como alejado...*" (Chechis).

Bogotá, urbe que aloja un abigarramiento de culturas y saberes, desdibuja por completo la idea de una ciudad "única y uniforme" que agrupa de forma homogénea a todos sus habitantes; por el contrario, lo que se aprecia es "el reino de la multiplicidad de 'verdades' en competencia, muchas de ellas empujadas a la marginalidad, al reino del conflicto y la fragmentación, es decir, por ésta vía al reino de la anomia y el crimen como salida o gesto de afirmación o supervivencia" (Cruz Kronfly;1998:200).

Espacialidad urbana igualmente hecha de grandes barriadas marginales, calles laberínticas y complejas en donde la ausencia del Estado es su signo más evidente, "su pasmosa incapacidad, su corrupción y su consecuencial cinismo contemporizador, conduce a que las 'autoridades' entren así a formar parte por derecho propio del 'reparto' de la obra teatral del 'orden' y del conflicto entre el bien y el mal" (Cruz Kronfly;1998:201), para controlar, por medio de la "limpieza social", quienes al parecer sí saben de clases sociales, lo invisible e inasible de aquellas socialidades y microgrupos que se escabullen a través de las sinuosidades de sus esquinas y laberintos.

De forma creciente -y alarmante- la calle para los jóvenes ya no parece ser el mejor lugar para reunirse, ni encontrarse, ya no solo significa espacios de convivencia y unión, sino algo verdaderamente distinto. Los agrupamientos y las confluencias se desplazan ahora a otros sitios. La calle ya no es para reunirse, debido a las lógicas de orden y control que son cada vez más fuertes, bajo el pretexto de limpiar el espacio público. Por el solo hecho de permanecer en un lugar, 'parcharse' en la esquina, la potencia juvenil creadora es acallada, intimidada, y en ocasiones eliminada:

*"...en el barrio a nosotros no nos van a dejar hablar, ningún presidente de*

*la Junta, ningún cucho de esos nos van a decir: vengan ustedes qué piensan sobre la droga, ustedes que propondrían para que en el barrio no haiga (sic) más violencia?. Quieren calmar la violencia matando los muchachos ... creen que con mandarlos a matar ya se ganaron mucho, y van a dejar la corrupción...entre más acaben con los mayores, ya los chinches están empezando a saber qué es lo que va a hacer..." (Diana).*

*"...es que al grupito de la esquina toca quebrarlos (dicen los del barrio), creen que los que están en la esquina son marihuaneros, son ladrones, son violadores..." (José).*

*"... dicen que los muchachos de la esquina están dañando a los pelaos del barrio, dicen: 'no, eso hay que darles, hay que matarlos' ... ¿Qué están haciendo, están limpiando? o están ensuciando; cuando voy a un lugar y mato, ¿lo limpio?. Si matan a los muchachos del barrio, o matan en el barrio, ¿están limpiando o ensuciando más el barrio?" (Wilson).*

Sin embargo, los jóvenes construyen, deconstruyen y vuelven a hacer la ciudad. En su proceso de resignificación se configuran otros lugares y otras formas de encuentro que escapan a los intentos de regular, silenciar y eliminar la espontaneidad vital de tales confluencias.

La ciudad deviene entonces en espacio-temporalidades donde conviven y compiten culturas y saberes, modos de sentir y practicarla, lugares de creación colectiva, pero de igual forma, de marginalidades y exclusiones expresados con furia contra la alteridad en general y todo lo que huelga a diferente; creando en los jóvenes estrategias de reconocimiento, supervivencia y posicionamiento. Ciudad laberíntica y plural, escenario de múltiples e insólitas relaciones, de identificaciones y desidentificaciones, de narrativas en constante movimiento producidas por coyunturas relacionales.

La ciudad, complejo de fuerzas y de relaciones que los nuevos dispositivos urbanos configura, permite para los cuerpos y para los flujos de todo tipo, un diverso tejido de relaciones, de los individuos y las colectividades, sus actuaciones, los objetos, las creencias, las prácticas, los imaginarios de la ciudad y de nosotros mismos, de todas las fuerzas que se acumulan sobre nuestros procesos de subjetivación; es decir, la irrupción de la diferencia y la creación de nuevas formas de existencia, la apertura a nuevos campos de afección y de percepción [2]. Al trasladarse estos campos de afección y percepción, es el principio de identidad, ya saturado, el que se desmorona. La experimentación de la vida y, más aún, la de nosotros los jóvenes, son afectos y perceptos que se deslizan, el desbordamiento de nuevas maneras de experimentar:

Se establece la diferencia entre lo urbano, la urbs, y la polis, ciudad ordenada, organizada y regulada: pese a la fuerte homogenización que supuestamente pretende organizar la ciudad como un todo coherente; lo urbano crea nuevas y variadas formas de vida, se hace y deshace, es una mezcla de situaciones y puntos donde se exploran múltiples experiencias, de disoluciones, sincronías, coexistencias, infinidad de entrecruzamientos,

simultaneidades y socialidades evanescentes: *"...el espacio gira en torno a la calle... donde se vive...el espacio gira en torno a la calle, porque dentro de la calle hay muchos conceptos, de que ¡¡pilas!!... todo eso..."* (Martín).

Delgado habla de la ciudad, y más concretamente de lo urbano, como el espacio donde irrumpen las estructuras líquidas (1999b), donde afloran infinidad de sensibilidades, tendencias, preferencias y estilos, configurando subjetividades igualmente líquidas, aleatorias, vaporosas e inasibles; subjetividad juvenil que se caracteriza por ser efímera, circunstancial, intercambiable y fluida:

*"...no me identifico con ningún tipo e joven o con algún género (musical) en particular, aunque me gusta más el rock ... he pasado por esos mundos por amigos que conozco pero nunca me he considerado metalero, ni alternativo, ni punketo, ni nada de eso, también me gusta bailar y salir a rumbiar, además escuchar música clásica... no simpatizo con algo en particular, respeto las diferencias, solo trato de ser yo mismo, pero eso no significa que sea una cosa... más bien un poco de todo y mucho de nada, sin estereotipos, uno a veces siente más inclinación por una cosa o por la otra, sí así es, siempre se está cambiando ... uno se mueve por la ciudad sin sentirse de algún lugar preciso, ni de ninguno... hoy estoy aquí, mañana estoy allí, hoy soy una cosa, mañana puedo ser otra..."* (Almejo).

Lo urbano está atravesado por lugares-movimiento [3], de modo que el espacio público es vivido como espaciamento, espacio de virtualidades sin fin, espacio diferencial: "es el espacio usado 'de paso', el espacio público o semipúblico, es un espacio diferenciado, de múltiples usos, esto es, territorializado, pero las prácticas y simbólicas que lo organizan espacial o temporalmente, que lo nombran, que lo recuerdan, que lo someten a oposiciones y yuxtaposiciones y complementariedades, que lo gradúan y lo jerarquizan, prácticas y simbólicas que proliferan hasta el infinito, son infinitesimales y se renuevan a cada instante, son asociaciones transitorias" (Delgado;1999a:34).

El espacio público no solo es territorializado, sino que también es desterritorializado y reterritorializado; es el espacio del urbanitas, es decir, no de los habitantes de la ciudad, sino de los practicantes de lo urbano; los urbanitas son los creadores de lo urbano, quienes atribuyen cualidades y dotan los espacios de significación y sentido.

La urbs son esas estructuras líquidas, lo que todavía no está estructurado sino estructurándose, ondulaciones y fluctuaciones, un dinamismo fragmentario no administrado, ni establecido, ni codificado, en donde la ciudad está constantemente elaborándose e inventándose. La polis, en cambio, intenta crear una comunidad urbana homogénea, una unidad moral y política, un 'buen ciudadano'. ¿No es acaso lo que pretende el Alcalde Antanas Mockus en nuestra ciudad?, establecer en el espacio público una especie de urbanidad al modo de Carreño [4]; visible desde administraciones pasadas en la homogenización de los parques de toda la ciudad y un mayor control como la ubicación de CAIs (Centros de Atención Inmediata de la Policía; por lo general ineficientes) en ellos para

que sean 'bien utilizados', adecuándolos normativamente. ¿Y no es lo que sucede -como lo evidenció nuestra investigación y sin desmeritar estos lugares- con muchos otros espacios?, como los clubes juveniles y los utilizados para hacer 'rumbas sanas', espacios donde los jóvenes 'de forma ordenada' se divierten 'sanamente' ante el peligro que ellos mismos, los jóvenes, representan. La polis, constituye una cultura urbana uniforme mediante estrategias que pretenden moldear identidades, 'jóvenes constructores de ciudadanía', 'jóvenes tejedores de sociedad', etc. y así codificar y regular experiencias y sensaciones múltiples.

Las diversas formas de presentación juveniles emergen de las diferentes coyunturas actuales, éstas lo hacen a través de identificaciones y desidentificaciones lúdicas y estéticas efímeras, que dinamizan el juego de las relaciones sociales; es así como la frontera entre lo público y lo privado se desdibuja; donde se desterritorializa la identidad al punto que los sujetos se ven cada vez menos determinados por el lugar de pertenencia (lugar físico, de los orígenes, o lugar simbólico, de la identificación con valores nacionales, ideológicos...). "Esta desterritorialización, según Gerard Imbert, establece una relación virtual con el entorno, dentro de recorridos puntuales, cambiables, que algunos definen como 'no lugares' (Marc Augé) [...] se desarrolla así una sociedad difusa, sin formas preconcebidas, la cual va creando nuevos rituales (el ritual como 'forma formante', que va dando sentido al hacer, lo va inscribiendo en el espacio-tiempo social)" (Imbert;1999:77-8).

Veamos la relación Potencia/poder. El poder (polis) visto como capacidad de producir cosas (el poder político, moral), produce subjetividades escleróticas, reglamentadas y normalizadas; en cambio la potencia (urbs) es esa fuerza que escapa al poder, remite a lo denominado por Maffesoli (1990) "centralidad subterránea", siendo lo subterráneo la única centralidad que admite lo urbano: "*...nosotros vivimos underground, nosotros viajamos en buseta, nosotros a veces no desayunamos, nosotros a veces no tenemos un peso y toca irnos a pie, entonces nosotros somos subterráneos, somos clandestinos [...] esa es la esencia, esa es la vida, sí entiende?, lo real, lo que tú vives...*" (Josué). La urbs, clandestina, es una fuerza activa siempre silenciosa, discreta y secreta; como el caso de los After Party: "Surgen entonces lugares nómadas para estas fiestas, hoy están aquí y dentro de ocho días quién sabe dónde. Es necesario hacer parte del circuito" [5].

La potencia es fuerza, movimiento, creatividad, pulsión afectual, crea vínculos, un nosotros, una efervescencia, una fuerza que no necesariamente implica una finalidad, sino que se realizan en el presente, de ahí el término presentismo (Maffesoli) característico en estos tiempos, que rechaza cualquier intento de identidad. Esto se puede observar a través de "la estructuración social en una multiplicidad de pequeños grupos que se acoplan unos con otros permitiendo eludir, o al menos relativizar, las instancias de poder" (Maffesoli;1990:91); grupos que ocupan el espacio urbano de nuestras ciudades, fecundo en posibilidades, de mil caras, confusional, de energía dionisiaca, que se manifiesta por un vitalismo

irreprimible: "las distintas tribus urbanas 'crean ciudad' porque son diferentes y a veces hasta opuestas" (ibídem, 247).



### **Política y resistencia juvenil en la lúdica urbana**

*...para crear me destruí  
tanto llegué a exteriorizarme de mí  
que dentro de mí no existo sino exteriormente.  
Soy la escena viva por la que desfilan varios actores representando  
diferentes piezas...*

**Bernardo Soares**

*...yo tengo una opinión, de que todo el mundo está en todo lado,  
pero gran parte del mundo está es en la calle...  
quiénes somos, qué hacemos, para dónde vamos y dónde estamos...*

**Martín**

Existe una subjetividad juvenil que resiste de innumerables formas esas presiones burocráticas que tienden a domesticarla individual y colectivamente. Mas allá de las estereotipaciones de que son objeto los jóvenes por parte de la percepción dominante, existe una experiencia propiamente juvenil que puede leerse en los diversos espacios de encuentro, espacios de experimentaciones atravesados por múltiples intensidades, espacios fluidos donde se despliega la creatividad, donde los jóvenes se narran a ellos mismos, a los otros, donde se narra la vida ininterrumpidamente, intermitentemente (la calle, la esquina, la plazoleta del centro comercial, el parche, los parques, los bares y discotecas, los conciertos musicales, las fiestas, etc.), articulando los espacios urbanos de

muchas otras maneras, y que más allá de las instancias institucionales (de sus políticas asistencialistas), y de las verdades instituidas como saber establecido, día a día tejen y entretejen procesos al margen del mundo normativo, expresados en las diferentes manifestaciones juveniles -culturales, lúdicas, estéticas, valorativas, etc.- que hoy hacen presencia en el ámbito local, cada vez con más fuerza. Estrategias de apropiación, prácticas y usos de la ciudad que son una forma de estar en la vida, una manera de contarse el mundo, de tocar, en un instante, el sueño creador robado al peso de las cosas... una posibilidad de sentido.

La antropología urbana es una antropología del espacio: "de sus texturas, sus accidentes, sus irregularidades, de las energías que en él actúan, de sus problemáticas, de sus lógicas organizativas" (Delgado;1999b:11). Una antropología de lo inestable, de los nomadeos, en el cual personas y grupos se visibilizan, se invisibilizan, se deslizan, escenifican, se presentan. Es en el espacio público donde se territorializan, desterritorializan y reterritorializan las subjetividades que escapan al panóptico, a los numerosos y complejos dispositivos de control, orden y obligaciones. Es el reino de los no-lugares (M. de Certeau; M. Augé), o de ocupaciones circunstanciales en donde los transeúntes hacen sus trayectos, producen imágenes y ruidos que conforman el rugido y el susurro de la ciudad; zonas en donde jugamos a camuflarnos, donde no existe ningún lugar planeado ni calculado, ningún orden preestablecido.

"Lo público se mide desde su posibilidad expresiva [...] lo público pasa por otras formas de expresión y movilización conectadas a una renovada versión de la subjetividad. El otro de la interacción" (Perea;2000:99). La ciudad se convierte así en un texto indiscernible sin guiones preestablecidos, conformado por diversas trayectorias, "...libreto siempre abierto, dispuesto a ser escrito al compás del flujo del acontecer callejero pero a la vez sedimentado, significado sobre la experiencia" (ibídem; p. 87). El espacio público es transformado en un espacio de juego, llamado por Maffesoli como socialidad o formas lúdicas de socialización.

El nuevo espacio público es el lugar donde se despliegan las subjetividades. De la vivencia de lo público emanan socialidades efímeras, azarosas e impredecibles; territorialidades transversales compuestas por elementos moleculares y discontinuos con contornos confusos, líneas que se fugan a los aparatos de control pues "han aprendido a desarrollar todo tipo artimañas, que desarrollan infinidad de mimetismos, que tienden a devenir opacos o a escabullirse a la mínima oportunidad" (Delgado;1999a:35). Subjetividades juveniles que escapan a las capturas y a las regulaciones que pretende constituir el poder, afirmando la potencia de la vida en su diferencia.

El campo social es de esta forma un espacio de luchas permanentes, día a día nos encontramos inmersos en todo tipo de luchas. En este sentido nos dice el filósofo colombiano Edgar Garavito (1999:316): "el campo social se presenta entonces poblado por luchas minoritarias. Luchas por pregunta inquisitorial por la identidad, luchas contra el 'quiénes somos', luchas

contra el sujeto y los procesos de sujetamiento. Luchas inmediatas y cotidianas. Luchas finalmente transversales, porque no están referidas a un país o a una clase social o a un partido, sino a agenciamientos colectivos en devenir". El ejercicio político de la minorías, los agenciamientos colectivos en devenir, en constante movimiento, se construyen por medio de la expresión, de los lazos afectivos y los círculos de intimidad. Las subjetividades se configuran paradójicamente; por un lado, están las capturas políticas, mediáticas, económicas y culturales, y por el otro, las fugas a estas capturas que normatizan y controlan la vida.

En un país como Colombia donde un gran porcentaje de su población es joven y en el que las principales víctimas de todo tipo de violencias, sobre todo en las grandes ciudades, y ni hablar de nuestros campos, son los jóvenes, lo que se pone en juego es la vida misma nosotros, a nivel macro pero igual al extremo más cotidiano. No obstante la vida se presenta como potencia: "las nuevas luchas capaces de poner en cuestión los ejercicios actuales del poder... son las luchas por la vida, fuerza de resistencia que afirma la plenitud de lo posible" (Garavito;1999:123)

Estos agenciamientos colectivos en devenir producen territorios existenciales que se crean a partir de las prácticas y usos del espacio urbano, se configuran otros mapas sociales que hacen de la ciudad una estructura líquida en constante transformación, fugas a las normatividades que pretenden hacer de la ciudad un todo homogéneo, en donde el tema de la convivencia y la resistencia civil es una estrategia de control. Por el contrario, la resistencia y la convivencia se hacen desde el afuera de la representación, de las instancias legitimadoras que pretenden regular la potencia de la vida. En la ciudad se 'convive' lejos de las reglamentaciones para practicar tal convivencia.

En las ciudades se puede leer dicha resistencia en las prácticas que hacen los jóvenes de múltiples espacios en la ciudad, creándolos y siendo creado por ellos, dotando a la ciudad de otros sentidos. Dicha apropiación del espacio público implica relaciones de poder y así mismo ejercicios de poder. Prácticas que, lejos de la convivencia institucionalizada y los actos de poder que propone la institucionalidad como parte de las diferentes estrategias de control hacia estos espacios lúdicos de socialización espontáneos que no pasan por dicha institucionalidad, ni por los espacios tradicionales de representación; son fugas que crean otros lazos de convivencia y respeto a las diferencias; otras formas de ejercer la ciudadanía; otras formas de hacer y crear ciudad. En cada espacio se construyen constantemente territorios existenciales, cada uno de ellos marcado por lenguajes corporales, movimientos, gestos, miradas, palabras, prácticas y códigos.

En este sentido, nos dice Delgado (1999b:126): "El delirio semantizador de estos grupos sociales juveniles ha de entenderse, en cualquier caso, como parte de un dispositivo semiotizante -de poetización, si se prefiere-, inherente a una determinada liturgia del territorio urbano, puesta en escena que le impone una forma a la sustancia hasta entonces muda con la cual

estaba hecha la ciudad. Lo urbano es amoldado por tales operaciones a una pauta simbólico-relacional específica".

La potencia lúdica se expresa en la capacidad de transformación, haciendo de la urbe y sus habitantes un juego: juego de máscaras, juego de las diferencias, juego de apariencias, juego de identificaciones y desidentificaciones, de cuerpos, de corporalidades, de lenguajes, de palabras, de saberes, de nuevas experimentaciones; siempre se juega por algo y siempre es diferente, se juega la vida, juegos que están situados en relaciones de poder haciéndolos así menos puros y gratuitos y de entrada más obligados a tomas de posiciones; juegos que establecen un ejercicio ético, estético y político, haciendo de lo lúdico un elemento subversivo, inquietante y perturbador para un entorno utilitarista:

*"...Ahora vamos a cantar una canción que habla de la imagen que tienen de nosotros. Un relajo, somos un relajo, eso nos dice la sociedad cuando vamos a buscar trabajo. Vos sos un relajo y nos cierran la puerta; pues ahora hicimos un tema que se llama relajando y está hecho para esto, somos un relajo, pues vamos a ver que el mundo sigue como un relajo, como va, vemos la guerra hoy en día, es un relajo..."*:

*Relajando paso a paso*

*La vida caminando*

*La vida relajando*

*Paso a paso la vida caminando*

*Me dices indigente*

*Me dices imprudente*

*Sólo porque no visto*

*como la gente corriente*

*Sólo porque yo llevo un corte diferente*

*sólo porque no creo en políticos pendejos*

*Sólo porque yo doy un paso más lejos ...*

*...Y seguro andando Ehhh...*

*con mi parche rebotando, Yo*

*Con mi paso de balsero*

*Pero siempre bien seguro*

*Sin nada que me detenga*

*Ni las rejas ni los muros*

*Lucharé, ya lo verás, ya lo veré*

*Al filo de la navaja siempre caminaré*

*Muchos esperan ese paso en falso*

*Para que te hable manada que sólo soy un fracaso*

*Sacar su arma*

*Plomazo certero.*

*No, fresco mi hermano*

*que yo cuido mi trasero.*

*Y por eso...*

*Relajo, relajo ,yo soy un relajo..*

*(Grupo de Rap: Ritmo Acción y Poder)*



Carles Feixa (2000:81) plantea que "el consumo cultural de los jóvenes se limita al espacio de lo lúdico, pues es el único en que se les permite un protagonismo no mediatizado", donde las rupturas con el orden se hacen más visibles. Lo lúdico se manifiesta y despliega en múltiples formas, estrechamente vinculadas con los modos de convivencia social, las interrelaciones con los demás y con su medio en un moldeamiento mutuo.

La lúdica como experiencia cultural es un campo abierto a la intensidad de lo posible, a los sueños, a las sensaciones múltiples, a la presencia extrema del instante, a la presencia extrema de lo posible, a la libertad, al sin sentido (por exceso de sentido mas no por carencia), a la incertidumbre, a los saberes. En otras palabras, la experiencia lúdica es una aventura que potencia la creatividad humana; cotidianamente el juego está estrechamente vinculado con las prácticas individuales y/o grupales que transforman y dan sentido a las culturas. Puede decirse que los usos y las prácticas urbanas influyen en los procesos que conducen a la experiencia cultural, lo que permite considerar dichas actividades como un lugar donde se pueden aclarar conflictos y, fundamentalmente, donde se tejen otras relaciones con el espacio-tiempo, vinculando el pasado el presente y el futuro.

El espacio lúdico se muestra entonces como zona potencial donde la cultura se expresa, crea y transforma nuevos significados con los cuales se apropia del mundo, lo recrea y lo resignifica; donde los sujetos realizan sus deseos dejando que sus categorías de realidad pasen a través de su experiencia, en donde la subjetividad se expande y multiplica, en donde se adquiere una conciencia de sí mismo y se renuevan los lazos entre unos y otros. Lo lúdico es un espacio de interacción entre las diferentes esferas de la realidad que influyen en la construcción de subjetividades, constituyendo simbólicamente actitudes, valores y un ser en el mundo.

Las connotaciones sociales de lo lúdico en la espacialidad urbana descansan, precisamente, en que dejan ver a la sociedad en las situaciones

más cotidianas: un escenario abierto, variable, poblado de imprevistos, manipulable en pequeñas proporciones, creado constantemente; escenario que se hace y deshace al ritmo de una época en contextos diferentes.

"Es imposible reducir, señala Maffesoli, la polisemia de la existencia social, pues su Potencia descansa precisamente en el hecho de que cada uno de sus actores es a la vez expresión de cierta alineación y de cierta resistencia. Es una mezcla de banalidad y excepción, de morosidad y excitación, de efervescencia y distensión. Y esto resulta particularmente sensible en lo lúdico, que puede ser a la vez mercancía y lugar de un sentimiento colectivo real de reapropiación de la existencia" (1990:105). Igualmente Delgado (1999a:15) nos dice que el espacio público es "el espacio por antonomasia del juego, es decir de la alteridad generalizada; los practicantes de la sociabilidad urbana parecen experimentar cierto placer en hacer cada vez más complejas las reglas de ese contrato social ocasional y constantemente renovado en que se comprometen, manteniéndose el mayor tiempo posible en un estado de juego, constituyen fuentes de satisfacción. Los jugadores son siempre conscientes de la posibilidad de cambiar las reglas de su juego, así como de la posibilidad de sustituirlo por otro o dejar de jugar".

Se inauguran así nuevas cartografías (rituales, simbólicas, lúdicas, emocionales, políticas...) a partir de nuevas prácticas sociales y estéticas en el entramado urbano. La cartografía lúdica pone en escena espacios vivenciales que crean constantemente territorios existenciales, singularidades y multiplicidades que se expanden provocando subjetividades líquidas: la música, las formas de usar, apropiarse y presentarse en el espacio urbano, parafernalias juveniles que se convierten en factores estéticos de articulación juvenil y en ejercicios de resistencia frente a los poderes y a los mecanismos de representación política y social, expresándose en sentimientos de pertenencia y en desidentificaciones.

Podría decirse que la cartografía lúdica, en términos de Guattari (1996:59), es un agenciar de "máquinas autopoieticas que engendran y especifican continuamente su propia organización y sus propios límites [...] Proceso incesante de reemplazo de sus componentes porque están sometidas a perturbaciones externas que deben compensar constantemente"; subjetividades fluidas que se crean y recrean permanentemente, un pliegue de fuerzas donde afirmamos y renovamos la vida resistiendo al poder, un juego ininterrumpido, una apuesta ético-estética de la existencia.

Puestas en escena estrechamente relacionadas con la performance [\[6\]](#) artística. Teatralidad de la vida cotidiana que no obedece a ningún guión preestablecido, espontaneidad juvenil en donde no se es actor sino por el contrario actuante: "el arte de la performance entrega el instante al vértigo de la emergencia de universos a la vez extraños y familiares, tiene el mérito de llevar al extremo las implicaciones de esa extracción de dimensiones intensivas, a-temporales, a-espaciales, a-significantes, a partir del entramado semiótico de la cotidianidad" (Guattari;1996:110).

Esta intensidad es lo que se quiere resaltar aquí y es lo que se vive en el espacio público, espacio público de las liminalidades, "reino de la posibilidad pura, de la que surge toda posible configuración, idea o relación [...] una especie de término medio social o algo semejante al punto muerto en una caja de cambios, desde el que se puede marchar en diferentes direcciones y a distintas velocidades tras efectuar una serie de movimientos" (Turner;1988, citado por Delgado; 1999a y 1999b; p. 61-77); lugar del trance permanentemente en donde los cuerpos se liberan y expanden; agitaciones que se viven en medio de los conflictos y las dificultades.

Sería pertinente mirar los efectos estéticos que los nuevos dispositivos urbanos han accionado en la materialidad urbana, y así mismo, en lo social, en los cuerpos y en las subjetividades. Los rituales de los jóvenes en su sentido presentacional, en los espacios urbanos y en las escenas nocturnas, aparecen como nuevos ritmos que transforman sus puestas en escena, agenciando así nuevas danzas callejeras en donde el cuerpo es atravesado por múltiples intensidades.

La urbs está hecha de liminalidades, se encuentra en una situación de *communitas*, entendida en términos de Turner (1988): lugar de los vínculos sociales, de las fragmentaciones, de la comunión; remite a una estado liminal, umbral indescifrable en el que ya no se es pero todavía se es, una espacio-temporalidad diferente, estado liminal en el cual se produce una intensificación en la experiencia cotidiana en donde el yo se diluye, irrumpiendo otro orden diferente al establecido, esto es, en la calle, el concierto, el ensayo musical, el bar, el parque, la esquina, o en los After Party donde se congregan miles de jóvenes, en ocasiones de forma clandestina: "...es el espacio para mostrarse, para reafirmar singularidades a partir de un acontecimiento donde el encuentro entre iguales y diferentes es intersomático, una relación entre cuerpos, sentires y afectos, estimulados unos sólo por la música, otros por la atmósfera del lugar y algunos por el consumo de ciertas sustancias que van al mismo ritmo en que cambia la música...la música se incorpora, se hace cuerpo, es un estado de profunda intensidad" (Simulacros;2001:21).

Fenómenos a-estructurales relacionados con el trance y la posesión (Duvignaud; 1979) que crean otros órdenes distintos a la tradicional estructuración social y, que a diferencia de esto, se están estructurando, desterritorializando y reterritorializando; en donde el sentido no es algo que esté dado, ni siquiera algo que se construye, sino el sentido deviene, son efervescencias [7], agitaciones, fluidos, energías, gasto de esas energías en el acto, potencia e intensidades que no se dejan codificar ni estratificar, en el intento de la razón y las normas de capturar el caos dionisiaco.

Las formas del actuar político reflejadas en los jóvenes son muestra de las transformaciones en el devenir político contemporáneo. La confrontación a las hegemonías no se hacen únicamente desde los escenarios de la representación, se hace desde la música, la multiplicidad usos y prácticas

de ciertos espacios en la ciudad, ya sean físicos o virtuales, desde la energía gastada en el acto mismo, en el instante, desde el performance, desde la puesta en escena, desde la presencia viva de su potencia evidenciado en el día a día.

El bricolaje de estilos, de formas de vida, de ideologías, hacen presencia fundamentalmente desde el vínculo emocional, desde lo sensible, desde lo lúdico, desde la potencia ético-estética; movimientos donde la vida se despliega con toda su fuerza:

*"...la vida son ocasiones, sí?, de eso se trata la vida, de vivir momentos..." (Jhon). "... hoy ya es hoy, lo que hice lo hice ayer, hoy lo que queda es lo que estoy haciendo...lo que estoy haciendo, si lo hice mal, hoy es hoy y a eso se hace cambiando..." (Martín). "... yo creo en la vida misma, porque la misma vida es la que lo convierte a uno... La vida misma es la religión de uno, según los retos que la vida le ponga a uno, hay gente que dice que en la calle no hay principios, y es donde hay más principios, es donde hay más valores..." (Chechis).*

Ese día a día como territorio existencial en lo juvenil es un nuevo territorio nómada, éste se presenta desterritorializado; es donde se juega la vida ininterrumpidamente, puesto que el peligro de la territorialización implica la captura por unos aparatos teóricos, mediáticos, políticos, semiológicos e interpretativos, que no permiten que nos abramos hacia actos creadores.

El nuevo paradigma estético, según Felix Guattari (1994:194): "tiene implicaciones ético-políticas, porque quien dice creación dice responsabilidad de la instancia creadora con respecto a lo creado, inflexión de lo existente, bifurcación más allá de los esquemas preestablecidos, consideración, también aquí, del destino de la alteridad en sus modalidades extremas".

El ejercicio político juvenil se presenta entonces desde sus nuevas y múltiples narrativas, desde el performance, desde las prácticas lúdicas, apropiando y usando los espacios, formas rituales que se actualizan permanentemente. El cuerpo se convierte en el territorio nómada donde surgen las nuevas marcas - nuevas territorialidades -, su relación con el entorno y con otros cuerpos, formas presentacionales sin más finalidad que la que adquieren en el mismo acto en que son realizadas, prácticas que devienen sentido en el instante en que acontecen, creando así nuevos procesos de subjetivación y, así mismo, subjetividades mutantes.

## NOTAS

\*Antropólogo, Universidad Nacional de Colombia; Investigador Grupo de Derechos Humanos Guillermo Cano, ESAP.email:  
[alevaldo@eudoramail.com](mailto:alevaldo@eudoramail.com)

1 Las expresiones que se presentan a lo largo de este texto corresponden al material etnográfico: entrevistas, salidas de campo y un sinnúmero de actividades, recolectado en el proceso investigativo con jóvenes de las

localidades de Tunjuelito, San Cristóbal y Rafael Uribe Uribe en la ciudad de Bogotá; realizado por el colectivo Simulacros. Simulacros, es un colectivo de investigación sobre lo juvenil conformado por Vanessa Liévano, Fernando Quintero, Alberto Flórez, y Alejandro Valderrama; Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional Sede Bogotá, desarrollado en el marco del proyecto ParticipArte (2000-2002) de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional, dirigido por el profesor Gabriel Restrepo F.

2 Compuestos por afectos y perceptos. Los afectos no son sentimientos, son devenires que sobrepasan la identidad (que deviene otro). Los perceptos no son percepciones son paquetes de sensaciones y relaciones que sobrepasan a quienes las experimentan. Garavito, 1999, p. 304; Gilles Deleuze, Conversaciones, Valencia, Pre-textos, 1996.

3 Lugares-movimiento es un concepto de Isaac Joseph (1984) que Delgado retoma para definir la naturaleza del espacio urbano.

4 Sobre Carreño el trabajo de Gabriel Restrepo: "Cosmos y Caos en Urbanidades y Antiurbanidades. La Urbanidad de Carreño". Proyecto de investigación dentro de las becas concedidas por el Ministerio de Cultura en el concurso de 1998. Bogotá. Sin publicar.

5 "se tiende a pensar que el fenómeno de los After Party es producto de las restricciones que implica la ley zanahoria implantada hace varios años; vale decir que antes de su expedición se presentaban ya múltiples formas de rumba, tanto en lugares cerrados como en lugares abiertos [...] los operativos contra estos lugares fueron incrementándose, acciones policivas de 'espionaje' y de fuerza apuntaban a reprimir estas expresiones". Colectivo Simulacros, After Party: Lo clandestino después de la fiesta, U. N. Periódico, N° 22, Mayo 20, 2001, p. 21.

6 "la acción no actúa, ni hace, ni produce, sino que acontece ... la acción no hace, es". Delgado, 1999b, p. 134.

7 Eferescencias, formas dionisiacas y extáticas que han sido trabajadas desde diferentes ópticas y en diferentes momentos por autores como: Emile Durkheim, Roger Caillois, Michel Maffesoli, Georges Bataille y Jean Duvignaud.

## ***BIBLIOGRAFÍA***

AMAYA, Adira, y MARIN, Martha. 2000. "Nacidos para la batalla". En: Nómadas. 13: 64-73. La singularidad de lo Juvenil. DIUC. Bogotá.

AUGE, Marc. 1992 Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Barcelona. Gedisa.

----- . 1995 Hacia una antropología de los mundos contemporáneos. Barcelona. Gedisa.

- CARVAJAL, Luz Nelly (Ed.). 2000. Umbrales: Cambios culturales, desafíos nacionales. Medellín. Corporación Región.
- CASTELLS, Manuel; y BORJA, Jordi. 1999. Local y Global. Madrid. Taurus.
- CEBALLOS, Marcela. 1998. "Rap: entrando al juego de las identidades políticas". Tesis de grado en Ciencias Políticas. Universidad de los Andes, Bogotá.
- CRUZ Kronfly, Fernando. 1998. "Las Ciudades Literarias". En: La tierra que atardece. Ensayos sobre la modernidad y la contemporaneidad. Bogotá. Ariel.
- CUBIDES, Humberto; LAVERDE, M. Cristina; VALDERRAMA, Carlos E; (Eds). 1998. Viviendo a toda: Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades. Santafé de Bogotá. DIUC y Siglo del Hombre Editores.
- DELEUZE, Gilles. 1996. Conversaciones. Valencia. Pre-textos.
- DELGADO, Manuel. 1999a. El animal público. Barcelona, Anagrama.  
----- 1999b. Ciudad líquida, ciudad interrumpida. Medellín. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín; Editorial Universidad de Antioquia.
- DUVIGNAUD, Jean. 1979. El Sacrificio inútil. México. Fondo de Cultura Económica.  
----- 1982. El juego del juego. México. Fondo de Cultura Económica.
- FEIXA, Carles. 1998. "La ciudad invisible: Territorios de las culturas juveniles". En: Cubides, Laverde & Valderrama (Eds).  
----- 1999. De jóvenes bandas y tribus. Una antropología de la juventud. Barcelona. Ariel.  
----- 2000. "Generación @: La juventud en la era digital". En: Nómadas. 13: 76-91. La singularidad de lo juvenil. DIUC. Bogotá.
- FOUCAULT, Michel. 1976. Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión. México. Siglo XXI.  
----- 1979. Microfísica del poder. Madrid. Ediciones La Piqueta.  
----- 1991. Sujeto y poder. Bogotá. Carpe diem.
- GARAVITO, Edgar. 1999. Escritos Escogidos. Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias humanas y económicas.
- GIRALDO, Fabio y VIVIESCAS, Fernando (comp.). 1996. Pensar la ciudad. Bogotá. Tercer Mundo Editores.
- GUATTARI, Felix. 1989. Las Tres Ecologías. Valencia. Pre-textos,  
----- 1994. "El Nuevo Paradigma Estético". En: Nuevos Paradigmas, cultura y subjetividad. Barcelona. Paidós.  
----- 1996. Caosmosis. Buenos Aires, Manantial.

IMBERT, Gerard. 1999. "Por una semiótica figurativa de los discursos sociales". En : Revista Anthropos. 186:73-80.

JOSEPH, Isaac. 1984. El transeúnte y el espacio urbano. Barcelona. Gedisa.

MAFFESOLI, Michel. 1990. El tiempo de las tribus. Barcelona. Icaria Editorial.

-----, 1993. De la orgía: una aproximación sociológica. Barcelona. Ariel.

-----, 1997. Elogio de la razón sensible. Barcelona. Paidós.

-----, 2000. "Nomadismo juvenil". En: Nómadas. 13: 152-158. La singularidad de lo juvenil. DIUC. Bogotá.

MARCUS, George. 1992. "Problemas de la etnografía contemporánea en el mundo moderno". En: James Clifford y G. Marcus (Eds.): Retóricas la antropología. Madrid. Júcar.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. 1996. "Comunicación y Ciudad: Sensibilidades, paradigmas". En: Giraldo & Viviescas (Comp).

-----, 1998. Jóvenes: desorden cultural y palimpsestos de identidad". En: Cubides, Laverde & Valderrama (Eds).

MUÑOZ, Germán. 1998. Consumos culturales y nuevas sensibilidades. En: Cubides, Laverde & Valderrama (Eds).

ORTIZ, Renato. 1999. Ciencias Sociales, globalización y paradigmas. en: Rosana Reguillo y Raúl Fuentes (coords.).

Pensar las ciencias sociales hoy. Reflexiones desde la cultura. Guadalajara. Iteso.

PEREA, Carlos Mario. 1998. "Somos expresión, no subversión: Juventud, identidades y esfera pública en el suroriente bogotano". En: Cubides, Laverde & Valderrama (Eds).

-----, 2000. "La sola vida te enseña: subjetividad y autonomía dependiente". En: Umbrales: cambios culturales, desafíos nacionales. Medellín. Corporación Región.

PEREZ, Edmundo; TORRES, Carlos; y VIVIESCAS, Fernando (comp.). 2000. La ciudad: hábitat de diversidad y complejidad. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.

PEREZ Oriol, Pierre; Tornero Tropea. 1996. Tribus urbanas. Barcelona. Paidós.

PESSOA, Fernando. 1996. Máscaras y Paradojas. Barcelona. Edhasa.

PRIGOGINE, Illya. 1988. ¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden. Barcelona. Tusquets.

-----, 1994. Nuevos paradigmas: cultura y subjetividad. Barcelona. Paidós.

QUINTERO, Fernando. 2002. "Condición juvenil y medios de comunicación: resistencias entre la masificación y la estigmatización". Revista Nova & Vetera. 46: 47-59. Bogotá. Grupo de Derechos Humanos. ESAP.

REGUILLO, Rossana. 1998. Año dos mil: ética, política y estéticas. En: viviendo a toda. Bogotá. DIUC. Siglo del Hombre Editores.  
-----, 2000. Emergencia de culturas juveniles: Estrategias del desencanto. Bogotá. Grupo Editorial Norma.

RESTREPO, Gabriel. 1998. "Cosmos y Caos en Urbanidades y Antiurbanidades. La Urbanidad de Carreño". Proyecto de investigación dentro de las becas concedidas por el Ministerio de Cultura en el concurso de 1998. Bogotá. Sin publicar.

RIÑO, Pilar. 1994. "Vida cotidiana y culturas juveniles en Bogotá". En: Pobladores urbanos, Tomo I; Julián Arturo (comp.).

Tercer Mundo. ICAN. Colcultura, Bogotá.

SALAZAR, Alonso. 1998. Imaginarios, presencias y conflictos de los jóvenes de Santafé de Bogotá. Observatorio de cultura urbana. Bogotá.

SERRANO, José Fernando. 1998. La investigación sobre jóvenes: Estudios de (y desde) las culturas. En: Cultura, medios y sociedad. CES y Siglo del Hombre Editores.  
-----, 2000. Concepciones de vida y muerte en jóvenes urbanos: Informe final. Bogotá. DIUC. Universidad Central.

SIMULACROS. 2001. After Party: Lo clandestino después de la fiesta. U.N. Periódico; Mayo, N° 22; p. 21.  
[www.dnic.unal.edu.co/unperiodico/mayo\\_2001/texjovenes.htm](http://www.dnic.unal.edu.co/unperiodico/mayo_2001/texjovenes.htm)

TURNER, Victor. 1988. El proceso ritual, Barcelona. Taurus.

VALDERRAMA, Alejandro. 2002a. "Se juega la vida". Tesis de Grado. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Antropología. Bogotá.  
-----, 2002b. "Se juega la vida". Revista Nova & Vetera. 48: 29-43. Bogotá. Grupo de Derechos Humanos. ESAP.  
-----, 2002c. "Conflicto, violencia y convivencia en jóvenes de Bogotá". Ponencia presentada en el Seminario Permanente: Escuela, Universidad y Convivencia; en el marco del Diplomado en Pedagogía de paz y convivencia. Proyecto Pedagogía de Paz. Universidad Pedagógica Nacional.  
-----, 2002d. "Una mirada a las singularidades juveniles". Artículo. En prensa.

VATTIMO, Gianni. 1989. Una sociedad transparente. Barcelona. Paidós.  
-----, ET AL. 1990. En torno a la posmodernidad. Barcelona. Ed. Anthropos.



REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 - 4282)  
número 2, 2002

# RELIGIÓN Y MAGIA PARA PROTEGER LA SALUD DEL RECIÉN NACIDO: Un microestudio en Jaén.

**Manuel Linares Abad, Inés Moral Gutiérrez, Pedro A. García Ramiro.**

**Universidad de Jaén**

## **Resumen.**

En este artículo presentamos una descripción e interpretación antropológica, desde lo mágico-religioso, del uso de un amuleto, la higa, como remedio para la protección del recién nacido. Se abordan también las creencias, actitudes y comportamientos que realizan las madres desde la religión con la que se identifican, para preservar la salud de su hijo, analizando los discursos de las informantes mujeres recogidos a través de técnicas etnográficas y agrupándolos en temas generales de los que destacamos el uso y conocimiento sobre la higa, relatos sobre el mal de ojo, la higa y los profesionales de la salud y creencias y comportamientos religiosos de las madres. Pretendemos acercarnos a la necesidad de ejercer culto a dios, acorde con la religión de las madres para proteger a sus recién nacidos tomando como referencia una de las necesidades básicas planteadas en el modelo de enfermería de Virginia Henderson. De esta forma podremos planificar nuestros cuidados respetando las creencias y costumbres de las madres de nuestro entorno cultural.

**Palabras clave:** maternidad, cuidados al recién nacido, creencias mágico-religiosas maternas, salud materno-infantil y religión, maternidad y tradición.

## **Introducción.**

Partiendo de la definición que Briones Gómez hace de tradición “...*como un conjunto de representaciones, de actitudes, y de conductas que se refieren a un pasado para guiar la acción presente*” (Briones en Gómez García, 2000), en este estudio hemos abordado las creencias, conductas y formas de hacer mágico-religiosas de las madres para proteger a sus hijos recién nacidos. Teniendo en cuenta que esta investigación tiene una doble dirección de búsqueda; por un lado

conocer el uso de la higa en el recién nacido, indagando en el significado que para la madre tiene esta tradición que se remonta desde tiempo lejano no muy bien delimitado, y por otro describir e interpretar las conductas y actitudes religiosas de las madres actuales encaminadas a velar por la salud de sus hijos. Pretendemos por tanto, observar el comportamiento de las madres para describir el fenómeno mágico-religioso en torno a sus hijos y analizar la significación social y antropológica del mismo.

Una de las creencias más antiguas, que perviven hoy día es la del mal de ojo, según esta creencia popular los niños, especialmente los varones, estaban expuestos a la fuerza misteriosa de algunas miradas que producían enfermedades incurables, al perecer ciertas personas poseían el poder pernicioso de dañar lo que les rodeaba, muchas veces sin ellas saberlo. Para prevenir el mal de ojo las madres acostumbraban a poner a sus hijos recién nacidos un amuleto, la higa, que representa una mano cerrada mostrando el pulgar entre los dedos índice y corazón. Se cree que es un amuleto de influencia árabe y que en otro tiempo pasado tuvo un uso más frecuente del que tiene en la actualidad. Este amuleto de azabache nos sitúa ante un caso típico de fenómeno que tiene que ver con la magia.

El nacimiento de un hijo supone un hecho crucial en la vida de una pareja y particularmente en la vida de una mujer. El vínculo afectivo madre-hijo que surge de forma temprana hace que la mujer tema por la salud y vida de su hijo. La religiosidad popular es muy terapéutica, las promesas, rezos, donativos y otros tipos de actos religiosos son una expresión de búsqueda de salud integral por el recurso a lo divino. Se incluyen en la categoría de los dones las ofrendas, promesas y sacrificios a los espíritus y dioses para agradecer su benevolencia (Godelier, 1998).

### **Material y métodos.**

Se trata de un estudio de casos, el objetivo era conocer el uso de la higa en el recién nacido, el por qué de la adhesión a esta costumbre y recabar información sobre los comportamientos religiosos de las madres para proteger la salud de sus hijos recién nacidos. Para realizar el trabajo de campo se tomó contacto con un matrn del consultorio de salud "Las Fuentezuelas" perteneciente al Distrito Sanitario de Jaén. Este informante clave nos facilitó la entrada al campo a través de la visita puerperal domiciliaria que realiza dentro del programa de Salud Materno-Infantil de Atención Primaria. Se realizó un muestreo por conveniencia, dieciocho mujeres, la totalidad que el matrn visitó durante el periodo de vacaciones de Navidad (De 24 de Diciembre de 2001 al 7 de Enero de 2002). Todas las mujeres cumplían el requisito de haber dado a luz un hijo vivo. La cobertura de la visita domiciliaria puerperal es de un 95% del total de mujeres que dan a luz y pertenecen a este consultorio de salud.

Para la recogida de datos se utilizaron técnicas etnográficas como la observación participante, se realizaron tres entrevistas en profundidad con guión abierto para la categoría sobre creencias, actitudes y conocimiento sobre el uso de la higa, sin grabadora, tomando notas. Se pasaron dieciocho cuestionarios para recoger datos sobre creencias y comportamientos religiosos de las madres encaminados a proteger la salud de sus hijos.

Para el análisis del contenido de las entrevistas y cuestionarios se codificaron los

datos y se agruparon en categorías por temas generales como características socio-demográficas de las madres, conocimiento sobre el uso y actuación del amuleto, experiencias sobre casos de mal de ojo, amuleto y profesionales de la salud, tipos de comportamientos religiosos de las madres para proteger a sus hijos.

Este estudio hace hincapié en la interpretación del discurso de las informantes, pretendiendo comprender el comportamiento de las madres que de alguna forma refleja la importancia del fenómeno religioso en la cosmovisión de la relación madre-hijo.

## **Resultados.**

### ***Características socio-demográficas de las madres.***

El grupo de mujeres participantes en el estudio nacieron todas en la provincia de Jaén, tienen su residencia conyugal en el barrio llamado de las Fuentezuelas, éste es un barrio de construcción nueva al noroeste de la capital, fundamentalmente de viviendas residenciales con zonas ajardinadas y espacios interiores para la diversión y el ocio como piscinas y columpios.

Las edades de las informantes oscilan entre los 22 años de la más joven a los 38 años de la de más edad con una media de 30,4 años. La media de hijos por mujer es de 1,7 con un intervalo entre 1 y 3 hijos. De las dieciocho madres estudiadas todas están casadas, sólo con una de ellas, vive además del marido e hijos la madre. Las ocupaciones de las mujeres van desde ama de casa a profesiones derivadas de estudios universitarios de grado medio como maestras, enfermeras y graduadas sociales, también hay profesionales de formación profesional (Auxiliares de clínica, administrativas y secretarías).

### ***Uso y conocimiento sobre la higa.***

Al acompañar al matrón en la visita domiciliaria constatamos por observación que 5 de los 18 recién nacidos tenían la higa colocada indistintamente en la muñeca izquierda o derecha prendida de una pieza de joyería (esclava), excepto una recién nacida que la descubrimos en una especie de bolsita de tela prendida con una cinta de belcro en la parte interior del jersey, preguntada la madre porque no la llevaba en la muñeca nos contestó: *“Me da miedo que se arañe con ella, además me da vergüenza que se le vea porque algunas amigas me dicen que eso es cosa de antiguas”*.

De esta madre no logramos una entrevista, como excusa nos dijo que tenía prisa por hacer tareas de la casa. Otra de las madres visitada cuya hija tenía el amuleto no quiso ser entrevistada, nos dijo: *“Me imponen respeto estos temas y prefiero no hablarlos”*.

A las madres de los otro trece recién nacidos al no observar el amuleto colocado en la muñeca, les preguntamos si tenían intención de ponérselo y la respuesta fue negativa en todos los casos.

Hemos de hacer constar que la visita puerperal en este centro se realiza entre el día quinto y décimo después del parto y resulta llamativo que las madres que ponen la higa a su hijo lo hagan de una forma tan temprana. De las tres entrevistadas todas

tenían comprado o preparado el amuleto con antelación al nacimiento. Uno fue preparado o comprado por la madre y dos por la abuela materna de los recién nacidos. Antiguamente la higa era un regalo de la madrina al recién nacido y se le ponía el día en que se celebraba el ritual del bautismo según nos contó una de nuestras informantes.

El conocimiento sobre su uso y como actúa viene de la red familiar y de amigos, llama la atención que ninguna de las entrevistadas haya obtenido información a través de documentación escrita, aunque no es del todo extraño pues para documentar el estudio hemos tenido dificultad en encontrar material específico sobre el tema. Este hecho refuerza la forma oral de la transmisión de las tradiciones y costumbres.

Cuando preguntamos que era el mal de ojo, una informante nos dijo: *“El mal de ojo se supone que es una especie de maldición, una mirada que se le echa al niño y éste se pone malo”*. Otra nos contestó: *“Alguien por envidia mira mal al niño y enferma”*. La última de las entrevistadas dijo: *“ Dicen que hay personas que tienen una mirada muy rara y mala, cuando miran al niño si este no tiene la manecilla negra puede ponerse enfermo con vómitos, diarreas, no hace peso, va para atrás y se puede morir”*.

En ninguno de los casos estudiados las madres conocían con seguridad cual era el material del que está compuesto la higa, estas fueron las respuestas de nuestras tres informantes: *“Es como una pasta dura pero tiene que ser negra para que haga efecto”*. *“Las hay de varios colores incluso de oro pero tiene que ser negra para que se parta y al niño no le pase nada”*. *“Creo que es de mármol negro o algo así”*.

Sin saber el material exacto de la higa árabe, sí tenían una noción aproximada al considerar que el amuleto tenía que ser negro. Sobre la forma de actuar la higa, las tres entrevistadas dijeron que cuando a un niño le echan el mal de ojo la higa se parte o se pierde, esta creencia común en las tres informantes nos sitúa en la primera hipótesis planteada que acerca la higa al terreno de la magia.

### ***Relatos sobre el mal de ojo.***

Ninguna de las mujeres entrevistadas han tenido experiencias directas con el llamado mal de ojo pero las tres conocen casos concretos que le han sido contados por amigas, madres o abuelas: *“Según mi madre, a mi hermano le echaron el mal de ojo y este se puso muy malo, con fiebre, no se sabía lo que tenía, fueron a una curandera con un mechón de su pelo y ella le dijo que tenía mal de ojo, lo supo la curandera porque mojó el mechón de mi hermano en aceite y echo unas gotas en un vaso de agua, las gotas de aceite se fueron al fondo del vaso”*.

*“Mi abuela me contó que a una prima mía le echaron el mal de ojo y se murió, dice que se lo echó una mujer que quería casarse con mi tío, estuvo novio con ella y luego la dejó. Cuando nació mi prima mi abuela me dijo que esta mujer se paró en el pueblo varias veces para verla y se murió al mes, los médicos le dijeron a mi tía que se murió por un virus”*.

*“Mi amiga me dijo que a su hijo le echaron el mal de ojo, se le perdió varias veces la manecilla que le había puesto, y el niño se puso enfermo con una mirada perdida, vomitaba y no hacía peso, desesperada lo llevó a una curandera de Jaén, Carmen,*

*le dijo que le habían echado el mal de ojo, le hizo un rezo y le dijo que le metiera sal gorda en los bolsillos y el niño empezó a reaccionar y se puso bien. Mi amiga no creía pero lo último que pensó fue en el mal de ojo, por eso lo llevó a una curandera”.*

En dos de los relatos de nuestras informantes aparece la figura de la curandera como último remedio para que el niño sane, en el otro relato el niño muere sin haber visitado a ninguna curandera, en este caso el mal de ojo viene justificado por celos o venganza. Las tres entrevistadas por usar el amuleto para sus hijos conocieron experiencias relacionadas con el mal de ojo aunque fueran contadas por terceras personas de la red familiar o de amigos.

### ***La higa y los profesionales de la salud.***

Hemos buscado a través de las informantes la actitud de los profesionales de la salud, enfermeras, matronas y médicos, con respecto a este fenómeno y parece que hay unanimidad al respecto, hecho que hemos constatado en la visita puerperal con la observación de los cuidados y el asesoramiento que el matrnón practicaba en el domicilio. Hemos de apuntar que habíamos advertido al matrnón que no les comentara nada a las madres sobre el peligro del uso de objetos en el recién nacido hasta que no se hiciera la entrevista. Así, a la pregunta sobre que les dicen los profesionales de la salud sobre el uso del amuleto obtuvimos estas respuestas: *“A mí directamente no me lo han dicho pero amigas mías me han dicho que los médicos no quieren que se la pongamos porque el niño se puede ahogar con ella, yo de todas formas se la quito para dormir y cuando sea más mayorcillo y lo vea más hecho”.*

*“La matrona de Educación Maternal nos habló que era peligrosa, porque el niño se la podía tragar y asfixiarse, la verdad que eso me da a mí bastante miedo, pero a ver que haces si mi madre me obliga a que se la ponga”.*

*“Me acuerdo que las enfermeras y el pediatra me echaron la bronca cuando se la vieron a mi primera hija. Me dijeron que en el hospital se la quitara, que cuando me fuera a mi casa hiciera lo que quisiera pero que la chiquilla se podía ahogar con la mano...pero un farmacéutico mayor de Torredelcampo decía que hay tres cosas que la medicina no puede curar; La culebrilla, el histerismo y el mal de ojo”.*

Tenemos que añadir que forma parte de los cuidados infantiles informar a la madre del peligro que supone que el recién nacido lleve prendido en la ropa o colocado en el cuerpo medallas, alfileres o como en este caso piezas, de joyería con un amuleto por los problemas de sofocación y asfixia mecánica que pueden ocurrir si el niño se lleva estos objetos a la boca, al margen de las lesiones en la piel delicada del niño.

### ***Creencias y comportamientos religiosos de las madres.***

Las encuestas con cuestionario realizadas nos permitieron mantener conversaciones informales con las madres visitadas. Las dieciocho informantes se manifestaron católicas, practicantes siete y no practicantes once. El denominador común que agrupa a las practicantes es la asistencia a misa los días de precepto. No obstante son los rezos a dios, a la virgen y a santos los remedios más utilizados por practicantes y no practicantes. Estos datos contrastan con los encontrados en otro estudio que concluye que las mujeres estudiadas no creen en la influencia de lo religioso para que el parto se desarrolle con normalidad (Salazar y cols., 1997:44-53).

Otro comportamiento religioso estudiado fue el de la promesa; 10 de las 18 informantes realizaron promesas sin que haya una diferencia significativa entre practicantes y no practicantes. Tampoco es destacable una mayor frecuencia en el número de promesas con respecto al hecho de que hubiera algún problema durante el embarazo, parto o con la salud del hijo. Lo que sí nos llama la atención es que no hubo vacilación a la hora de contar la intencionalidad de la promesa a realizar y que la mayoría de las promesas tenían como objetivo peregrinar a la romería de la virgen o patrón/a para dar gracias. Solamente dos de las informantes nos hablaron de alumbrar en procesión.

Hemos constatado que la “intensidad” de la promesa es mayor cuando la madre tenía algún problema. En este estudio los problemas fueron contados así por las madres:

*“No me quedaba embarazada cuando decidimos ir a por nuestro segundo hijo, tarde 7 años en quedarme, lo queríamos tanto, que cuando me quedé hice una promesa de 7 años, iré alumbrando a Nuestro Padre Jesús”.*

*“Al final, después de las pruebas, la malformación de los uréteres no era tan grave, fui mañana y tarde a la capilla del hospital mientras estuve ingresada por la cesárea”.*

### Discusión.

Sin haber mencionado nuestras informantes nada sobre los procedimientos de la medicina oficial para mejorar la salud de los niños afectados de mal de ojo, se cumple el itinerario terapéutico de los enfermos andaluces, en los relatos de nuestras informantes seguramente hubo compatibilidad entre los remedios científico-médicos y los mágico-religiosos, sin bien parece que la curandera apareció cuando la medicina tradicional fracasó en sus intentos de mejorar la salud de los niños.

La inmersión que los profesionales de la salud hacen en el fenómeno del amuleto pone a las madres en la encrucijada a la hora de elegir entre respetar la costumbre, el imperativo familiar, o dejarse llevar por la argumentación práctica y razonada de los profesionales sanitarios.

Probablemente este sea un punto de interés por cuanto las recomendaciones sanitarias pueden terminar por extinguir esta costumbre al igual que ha pasado con otros fenómenos culturales. Consideramos que puede haber un punto intermedio que respete la cultura y costumbre mágico-religiosa de estas madres sin lesionar la salud de los recién nacidos, por ello debemos ser sensibles a los peligros de ciertas prácticas sin renunciar a los aspectos importantes de la cultura.

Tanto las procesiones como las peregrinaciones son rasgos característicos del catolicismo popular de la época medieval, el sentido de la peregrinación encierra un significado divino en lo que ésta tiene de camino hacia la patria prometida. Las peregrinaciones actuales no son como las de antaño, llenas de peligros, riesgos e incertidumbres, de ahí su carácter de sacrificio y penitencia. Hoy día la peregrinación como promesa se impregna de un componente lúdico-simbólico y económico acorde con las transformaciones que han sufrido las romerías y lugares sacralizados.

Las promesas de las madres con lo divino son un contrato entre la fiel y lo sagrado (Briones, 1982:25-33), en nuestro estudio la intención de cumplir el contrato que

supone la promesa tiene unas matizaciones que son interesantes comentar. Nos hemos encontrado con la madre que realiza la promesa porque el proceso de maternidad le ha salido bien y también hemos encontrado quien se ha acogido a este contrato con lo divino porque ha prometido algo a cambio de la solución de un problema. En el primer caso se donan actos religiosos en señal de agradecimiento a la normalidad del proceso de maternidad a sabiendas que este proceso entraña riesgos, la divinidad recibe el don pero no lo devuelve porque lo dio a priori. En el segundo caso se ofrece el acto religioso a cambio de que se devuelva una gracia que en principio no se recibió.

La negociación con Dios guarda proporcionalidad directa con lo que esperan recibir de él. La situación límite a la que nos llevan los problemas de salud exaltan el don del fiel aún cuando lo divino tiene menos margen de maniobra. Se trata de dar más en la situación más complicada desafiando la veracidad y el poder sobrenatural de lo sagrado.

### **Conclusiones.**

Presentada en este estudio una descripción de las creencias y comportamientos mágico-religiosos de las madres para proteger la salud de sus recién nacidos, hemos intentado interpretar sus comportamientos en el contexto antropológico del fenómeno religioso. Somos conscientes de que las limitaciones del estudio pueden no alcanzar la verdadera dimensión del fenómeno. Terminamos este artículo exponiendo las conclusiones a las que hemos llegado:

1ª El uso de la higa como amuleto protector es una tradición viva en nuestros días, si bien no parece gozar de la aceptación que tuvo en épocas pasadas, en un principio partíamos de la idea de un uso más generalizado entre los recién nacidos, pero nos encontramos que sólo cinco de los dieciocho niños observados lo tenían puesto. Como apunta Erkoreka, las tradiciones populares empiezan su decadencia en el siglo XVI (Erkoreka, 1995), y reflejo de esa decadencia es la frecuencia en la utilización de este amuleto y la inconsistente adhesión al mismo que las madres entrevistadas han manifestado tener. De este estudio se desprende que las madres ponen la higa a sus hijos con la única referencia de lo que otros les han contado. Interpretamos que los relatos escuchados por las madres sobre el mal de ojo y la red familiar ejercen una presión inconsciente por un lado y consciente por otro para que pongan el amuleto a su hijo.

2ª Estudiando el uso de la higa hemos constatado que las madres que lo utilizan para sus hijos conocen la leyenda del mal de ojo y la forma en que el amuleto previene esta dolencia. Ha aparecido la figura de la curandera como persona más cualificada para resolver este problema cuando la medicina tradicional se muestra incapaz para remediarlo.

3ª El vínculo afectivo entre madre e hijo, suficientemente estudiado por Klaus y Kennell (Eyer, 1995), lleva a la primera a establecer una relación de reciprocidad con lo divino. Pactando una serie de actitudes y comportamientos religiosos a cambio de protección para con su hijo. Estos actos, por el ámbito de nuestro estudio, se realizan en el marco de la religión católica. Al margen de considerarse la mujer practicante o no, los rezos, los objetos mágico-religiosos y promesas no son más frecuentes en unas que en otras. Sí parece, que la gravedad de los problemas de

salud intensifica los dones ofrecidos a las divinidades.

4ª Por último sin rebatir lo que Durkheim pone de manifiesto acerca de la retirada de Dios del mundo de los hombres y sus disputas (Durkheim en González-Carvajal, 1996), la sociedad está encontrando la forma de relacionarse con lo divino lejos de la rigidez de los intermediarios eclesiásticos terrenales, el contrato con la divinidad parece persistir en idéntica forma que en tiempos pasados, en el que realizan las madres que hemos estudiado se pone de manifiesto el círculo de las obligaciones del don con los dioses.

### **Bibliografía.**

Briones Gómez, R. "Las experiencias del catolicismo y la identificación de los andaluces". En: Gómez García, P. *Las ilusiones de la identidad*. Cátedra. Madrid. 2000.

Godelier, M. *El enigma del don*. Paidós Básica. Barcelona. 1998.

Salazar Agulló, M.; Navarro Pellicer, S.; González Rodríguez, M. "Antropología del embarazo, parto y puerperio en la ciudad de Elche". *Cul. Cuid.* 1997 jul-dic; 1 (2): 44-53.

Briones Gómez, R. "El "Señor" del cementerio de Granada. Estudio de un caso de religiosidad marginal". *Gaz. Antrop.* 1982; 1: 25-33.

Erkoreka, A. *De cómo quitar el mal de ojo*. Ekain. Bilbao. 1995.

Eyer, D. E. *Vinculación Madre-Hijo*. Herder. Barcelona. 1995.

Durkheim, E. En: González- Carvajal, Santabarbara, L." Ideas y creencias del hombre actual". 4ª ed. Sal Terrae. Bilbao. 1996.

**REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 -4282)**

**número 2, 2002**

# La Tierra entregada por derecho común de naturales y los santos católicos.

## (El Valle de Toluca en el siglo XVIII).

Margarita Loera Chávez y

Peniche[\[1\]](#).

### *1.- Los objetivos y el contexto:*

Una opción para dar sentido a la función presente de la Historia, que tan claramente concibe Lucien Febvre al decir, que ésta es la reconstrucción de los seres humanos de antaño, hecha por hombres y para hombres comprometidos en una amplia red de realidades humanas del hoy[\[2\]](#), es aportar conocimiento sobre la forma como se operó en las comunidades indígenas coloniales frente a las Leyes de Indias. Estas fueron formas jurídicas elaboradas para los indios, obviamente sin su participación y dirigidas a la construcción y funcionamiento de un modelo de economía colonial en la que estos últimos, que constituían la población mayoritaria entonces, fueron transformados en productores al servicio de los sectores dominantes españoles.

La respuesta ante la aplicación de esas leyes por parte de las comunidades indígenas, fueron múltiples y llegaron a operar como un camino de resistencia que ayudaba a equilibrar las contradicciones estructurales del régimen colonial y a evitar el aniquilamiento de los pueblos de indios, de sus territorios y de sus formas particulares de concebir el mundo. Estas respuestas sin embargo, deben entenderse como formas híbridas que gravitan entre la herencia cultural de corte precolombino y la impuesta por el mundo hispano; mezcla que permite ubicar a las comunidades de indios coloniales no como una nítida reminiscencia histórica, sino como parte activa y funcional de una dinámica colonizadora.

El uso de las Leyes de indias, en ocasiones hacía efectivo su contenido paternalista y ayudaba a solucionar en los juzgados algunos de los problemas que afectaban a los pueblos de indios. Por ejemplo, en el caso del abusivo acaparamiento de tierras tan acostumbrado por los españoles en detrimento de la propiedad y en consecuencia de la economía e integridad de las comunidades indígenas. Algunas veces las demandas llegaban a solución, pero otras, las más, se quedaban archivadas sin que tuvieran ningún efecto positivo para los indios, pero ellos, jamás dejaron de buscar caminos de resistencia ante la situación.

En otros trabajos[3], hemos hablado de que un mecanismo usado por los indígenas para proteger las tierras en el último siglo de Colonia, fue ponerlas a nombre de los santos católicos para extraerlas de la esfera civil e impedir que miembros ajenos al grupo indígena que conformaba cada pueblo, tuvieran acceso a ellas mediante su adquisición por vía de compra. En estas páginas además de reiterar esta consideración, nos interesa resaltar algunos mecanismos a partir de los cuales el indio que vivió en la colonia logró reforzar sus esferas comunitarias, proteger sus tierras y formas propias de concepción de su mundo. Para ello se valió en este caso de la figura de los santos católicos y de transacciones legales que en la mentalidad occidental tenían cabida solamente para la transferencia de tierras de propiedad privada como eran las compra ventas y los testamentos. ¿cómo poder explicar que este tipo de transacciones jurídicas fueran usadas para la transferencia de terrenos de indios macehuales o del común cuya propiedad estaba impregnada de diversas restricciones para su uso libre?

Cabe hacer algunos señalamientos previos al desarrollo del trabajo, ya que cualquier resultado del comportamiento igualitario resultante del análisis de las transacciones legales mencionadas, puede ser un indicador de que el indígena en su conjunto podía operar frente al mundo español con algunas estrategias generalizadas considerando la igualdad que la ley y la estructura colonial le confería y la relativa similitud de problemáticas que por ello enfrentaba. Sin embargo, esto no implicaba que hacia el interior de las comunidades las diferencias étnicas, las condiciones regionales y geográficas donde estaban ubicadas y las contradicciones estructurales con sus singularidades zonales, causaban enormes diferencias y complejidades. Ante esto, debemos mencionar que el conjunto de compra ventas y testamentos que vamos a analizar pertenecían a indios comunes o macehuales y que la tierra en transferencia en ellos era denominada “*tierra entregada por derecho común de naturales*”, de cuyas características hablaremos posteriormente. Así, aunque el trabajo se refiere a un sector concreto y a una tierra específica, ello no niega el hecho de que al interior de las comunidades en estudio hubiera una jerarquización socio económica y una diversidad en la tenencia de la tierra que hacían de las mismas, realidades con

dinámicas sumamente complicadas que hay que considerar en la lectura de las fuentes históricas, pero cuyo análisis en forma específica, sale del objetivo central de este trabajo. Es decir, que lo que nos proponemos, por un lado, es estudiar el manejo por parte de los indios de las dos formulas jurídicas mencionadas para proteger de la apropiación externa, los terrenos que los macehuales trabajaban en beneficio de sus familias, y por el otro, observar la gran cantidad de tierras que se transfirieron a nombre de los santos católicos en la etapa que vamos a abarcar, que es concretamente el siglo XVIII.

El espacio geográfico en que ocurren los hechos, es en una micro región del Valle de Toluca donde habitaban matlatzincas, nahuas, otomíes y mazahuas. Se trata concretamente de lo que entonces era la “república de indios” de Calimaya y Tepemaxalco. Una cabecera política en la que se congregaron en el siglo XVI dos pueblos de origen precolombino, por lo que contaba con dos gobernadores. De las dos parcialidades que estos últimos representaban, dependían alrededor de quince pueblos[4] (véase plano número 1), que a su vez eran pueblos de visita de la parroquia de San Pedro y San Pablo ubicada en la misma cabecera. El conjunto pueblerino se encontraba asentado entre las faldas orientales del volcán Xinantécatl o Nevado de Toluca donde estaba el pueblo cabecera y la Laguna de Chignahuapan o Lerma. Eran pueblos en consecuencia de cultura lacustre, de montaña y de volcán[5].

Su delimitación territorial en el siglo XVI se hizo tomando en cuenta el reparto que hizo Axáyacatl (gobernante de Tenochtitlán), después de que llevó a efecto la conquista azteca del Valle Matlatzinca alrededor de 1474. La distribución política en cambio, fue delineada por Hernán Cortés intentando recomponer el orden anterior a la llegada azteca, es decir el matlatzinca[6]. Asunto que era prácticamente imposible por los años que habían pasado desde la conquista azteca, así como por la conformación pluriétnica regional, producto de asentamientos y migraciones diversas a lo largo de su historia. Muy difícilmente por la misma situación, cuando se llevaron a efecto las congregaciones de pueblos de indios, los españoles entendieron la jerarquía de los poderes locales que existían una vez que se rompió con las estructuras de poder mayores que soportaban el orden en el periodo preconquista. Obviamente, verbigracia, no se reconoció en forma adecuada la organización del *altepétl* (pueblo) con su original *tlatoani* (gobernante) inmediatamente anterior a la conquista hispana, cuando se conformaron las “repúblicas de indios”. Así se subordinaron a otros pueblos, poblados de igual rango y se hicieron convivir distintas etnias en un mismo espacio. Esto ocasionó una larga y conflictiva historia de búsquedas de autonomías políticas y territoriales, que en el caso de Calimaya, Tepemaxalco y sus pueblos sujetos fue especialmente complicada. Como hemos demostrado en otros trabajos, un hilo conductor en la historia de este conjunto pueblerino, fue la constante resistencia a permanecer unidos. La lucha por la demarcación territorial independiente en cada pueblo y el nombramiento constante de gobernadores al margen de lo estipulado por los españoles en los distintos pueblos, fue algo que ocurrió desde el siglo XVI, hasta la segunda mitad del XIX, cuando finalmente varios de ellos lograron convertirse en municipios autónomos[7].

Lo anterior, se dejó sentir en las formas de organización de su tenencia de la tierra,

la cual llevaba implícita el cuidado de la demarcación de un espacio y un territorio en cada uno de los pueblos que conformaban la república. Empero, las estrategias hacia el exterior como ya lo anotamos y lo veremos en el análisis posterior, fueron comunes en todos los poblados, a pesar de las grandes conflictivas que había entre ellos y aún al interior de cada uno de ellos. En forma muy general la situación en el siglo XVIII era la siguiente: grandes conflictos por la tierra entre los mismos pueblos y entre estos y los sectores españoles, rancheros hacendados y sobre todo, un nuevo grupo que después de dictarse las reformas borbónicas que rompieron el monopolio de comerciantes de la ciudad de México, llegaron a asentarse fundamentalmente en el pueblo cabecera desde donde operaban sus negocios comerciales en distintos puntos del Valle de Toluca. Estos empezaron a adquirir tierras, a convivir con los indios a crear sus cofradías y a establecer contactos con los grupos de poder regional. También por 1754 se secularizó la parroquia y con ello se perdió el apoyo que los franciscanos daban a los viejos grupos de poder local; ello ocasionó que se generaran nuevos grupos en pugna por los puestos del cabildo, de las cofradías, mayordomías y otros cargos que en definitiva habían roto con los antiguos caciques y con los viejos grupos de indios principales[8]. Otro cambio significativo en aquel tiempo, fue el hecho de que las cofradías y mayordomías que se fundaron en el siglo XVII, para sufragar con sus bienes fundamentalmente los servicios religiosos que ofrecían los frailes, en el XVIII, esas instituciones incrementaron sus fondos económicos y se transformaron en verdaderos focos de asistencia social y comunitaria[9].

Respecto a la figura de los santos, es claro que la vida de la colectividad en todos los órdenes giraba y gira con relación a ellos y a los calendarios religiosos agrícolas de las comunidades. El eje social y sitio de reunión de los habitantes era la iglesia de cada poblado y el santo patrón que representaba al grupo externamente, le cohesionaba internamente y custodiaba su territorialidad. Además de los santos patronos, durante el ciclo de ceremonias y rituales anuales se celebraba a otros muchos santos, los cuales coincidían en el calendario agrícola con deidades o mejor fuerzas de la naturaleza a las que se solicitaba sus favores en torno al calendario anual de la agricultura, las bondades de la laguna y la regulación del ciclo de la lluvia o el agua[10].

Además de los templos de cada pueblo, barrio y por supuesto el templo convento parroquial, en cada casa de los poblados en estudio había un altar donde se rendía culto a una gran cantidad de santos. Desde allí los miembros de las familias ligaban también su vida con la de sus ancestros. Estos altares familiares eran tan importantes que en algunos documentos aparecen con el nombre de la “*casita de los santos*” y estaban construidas dentro de los solares[11]. Todavía en la actualidad, en varias casas del Valle de Toluca, pero sobre todo en la región mazahua, se observa una construcción religiosa en los solares cerca de las casas habitación y en ellos hay varios santos a los que se les rinde culto y en las casas de casi todos los pobladores de la región, el culto a los santos y a través de ellos la liga con los ancestros se sigue dando en los altares familiares.

Ahora bien, volviendo concretamente a Calimaya, Tepemaxalco y sus pueblos sujetos, todas las transacciones legales donde se hablaba de los santos y sus tierras, se realizaban en las instalaciones del templo convento parroquial que estaba en la

cabecera de la república indígena. Es decir, que allí acudían gente de todos los pueblos sujetos a realizar las operaciones. Estas eran redactadas por escribanos indígenas muy frecuentemente en lengua náhuatl, ante la autoridad religiosa española, pero bajo el cuidado y autorización de los miembros del cabildo indio, los mayordomos y oficiales de cofradías y mayordomías y la “*representación del común del pueblo*”. Esta última era diferente en cada pueblo.

Una idea de la gran cantidad de tierras que poseían los santos en Calimaya Tepemaxalco y sus pueblos sujetos nos la ofrece el siguiente fragmento documental de 1750:

*“El Altar Mayor es de las dos parcialidades de Calimaya y Tepemaxalco y cuando hacen juntos la fiesta la mitad la ponen unos y la otra mitad otros. Aquí está fundada la cofradía del Santísimo Sacramento y las Ánimas (que tienen muchas tierras).*

El Altar del perdón está el cuidado de los Sacristanes de Calimaya. Cantan dos misas al año... Tiene tierras para ello... El altar de Nuestra Señora de Belén lo fundó un indio (del pueblo ) de San Antonio. Dísese tener tierras en dicho pueblo...lo cuida Doña Francisca de la Cruz india rica de Calimaya...

El que le sigue de Santa Rosa está al cuidado de los Cantores de Calimaya... Tiene tierras.

El que le sigue es (del pueblo) de San Mateo, está al cuidado de los herederos de Juan González difunto. Tiene muchas tierras, paga tres misas al año a 2 pesos...

El que le sigue de Nuestra Señora el Rosario, lo fundó doña Juana de la Cruz difunta, está al cuidado de sus herederos y albacea don Pablo. Tiene tierras para dos misas...

*El que le sigue es de Nuestra Señora de la Candelaria, éste lo fundó la parcialidad de Calimaya, tiene Mayordomo que pone el pueblo, tiene tierras y dos misas...*

El que le sigue Santa María Magdalena, lo fundó Baltasar difunto. Está al cuidado de sus herederos. Tiene... tierras.

Al otro lado de la puerta está el altarito que fundó doña Clara de la Cruz bisabuela de Luis el Zapatero. Tiene tierras y está al cuidado de dicho Luis y de don Antonio de la Cruz...

El que le sigue del Santo Cristo bajo del coro, lo fundó don Francisco de la Cruz difunto. Tiene un pedazo de tierra y está al cuidado de sus herederos...

El que le sigue, del Santo Entierro de Tepemajalco, tiene una tierra a la orilla del monte, está al cuidado de los mancebos de Tepemaxalco...

El que le sigue de San Lucas, es de este pueblo, éste nombra mayordomo, tiene tierra... para misa del día del santo.

El que le sigue, de San Diego, lo fundó Diego Felipe difunto. Tiene Tierras está al cuidado de sus herederos...

El que le sigue de Nuestra señora de los Ángeles (barrio de la cabecera), lo fundó

doña Manuela de la Cruz, difunta. Tiene tierras está al cuidado de sus hijos...

El que le sigue de Jesús es de su cofradía, tiene muchas tierras.

El que le sigue, lo fundó don Agustín Diego, difunto. Tiene tierras. Está al cuidado de sus herederos.

El altar del Rosario, a la entrada a mano derecha, lo fundó Tomasa de la Cruz. Tiene tierras está al cuidado de los descendientes de la difunta.

El que le sigue, del Santo Ecce Homo lo fundó don Diego de la Cruz, difunto. Tiene tierras, está al cuidado de doña Melchora...

El que le sigue lo fundó don Matías. Tiene tierras. Está al cuidado de Marcelo su descendiente...

El que está de los Dolores en el presbiterio, lo fundó Santiago de la Cruz, tiene tierras...

El que sigue es de San Antonio (pueblo sujeto) es de su cofradía tiene muchas tierras.

El otro de Jesús Nazareno, lo fundó doña Clara. Tiene tierras está al cuidado de sus herederos...

*Ermita de la Asunción de Calimaya. Lo fundó la parcialidad. Tiene Tierras. Tiene otro altarito de San Lucas, lo fundó don Juan Francisco, tiene tierras... está al cuidado de los capitanes...[\[12\]](#)*

El documento anterior nos ofrece una cantidad de información con relación a la temática que estamos tratando que hay que considerar. En primer término, se asoma un nutrido calendario de actividades religiosas en torno a la figura de los santos, y que el cultivo de la tierra que está asignada a cada uno de ellos era el recurso prioritario para sufragar esas actividades. En segundo término, vemos que el trabajo o responsabilidad de atención a la tierra y a los santos estaba asignada a una lista de personas que ocupan una función en la organización social que existía en torno a estas actividades. Entre estas ocupaciones o “cargos” se mencionan de manera concreta a los mayordomos, los capitanes, los cantores, los mancebos y en una forma muy connotada a los herederos de las personas que donaron la tierra a los diferentes santos. Es importante observar la diferencia entre un mayordomo de cofradía y uno dedicado exclusivamente al cuidado de un santo (mayordomía). Las primeras eran organizaciones con una actividad muy compleja que estaba fundada bajo la advocación de un santo titular y agremiaba a un número determinado de personas. Estas podían pertenecer en algunos casos a un barrio o a un pueblo específico, pero también las había mixtas, aun entre indios y españoles. En el caso de Calimaya, Tepemaxalco y sus pueblos sujetos, los bienes más importantes que manejaban las cofradías eran las tierras, y de sus recursos económicos que también incluía el dinero, se pagaban además de una gran cantidad de servicios para el culto de los santos, muchos gastos de asistencia social que a veces variaban entre una cofradía y otra, pero que en términos generales eran por ejemplo ayuda a enfermos, viudas y necesitados, préstamos, fundamentalmente para pago de tributos, gasto del funeral de sus miembros y misas después de éste. También ofrecían trabajo pagado

sobre todo para las labores de cultivo de sus tierras. Es decir que además de atender a su santo titular, eran instituciones de asistencia social, prestamistas y de alguna manera guardianas de las tierras que obtenían de las propias comunidades de las que sus miembros formaban parte[13]. Por otro lado, los mayordomos (de mayordomías) asignados para el servicio exclusivo de un santo eran de dos tipos: el que donaba la imagen del santo y su tierra a la iglesia se ocupaba a la vez de atender al santo y esa obligación o cargo se heredaba generalmente a los parientes. Es importante apreciar la cantidad de tierras y santos del último tipo, para sustentar nuestra hipótesis respecto a que en el siglo XVIII un camino usado para proteger las tierras de los pueblos era su transferencia a los santos[14]. Por último, están los mayordomos de los santos patronos que eran nombrados por los miembros de la comunidad como se percibe en el texto del directorio parroquial[15].

Entre la gran cantidad de santos y de altares que de acuerdo al documento que estamos analizando había en la parroquia, están además de los de los santos patronos de toda la parroquia (podría decirse también que de todos los poblados que conformaban la república de indios de Calimaya y Tepemaxalco), los de santos pertenecientes a distintos pueblos, barrios y ermitas. Es decir, que independientemente de que en cada localidad existía un calendario propio de actividades religiosas, los pueblos y los barrios solían ubicar altares en la parroquia de Calimaya y Tepemaxalco, donde colocaban a los santos que les representaban, o sea sus santos patronos como es el caso de San Mateo, San Lucas y San Antonio. Al igual que las figuras de esos mismos santos en los templos de sus pueblos[16], las que estaban colocadas en los altares de la parroquia también tenían asignadas tierras para su culto. Igual comportamiento parece registrarse en algunos barrios y ermitas[17].

Otro dato interesante que denota la última cita documental, es la importancia del altar de la virgen de la Candelaria, del que se dice tener muchas tierras para su culto y mayordomo nombrado por el pueblo. Este dato es significativo para comprender el entrelazamiento que había entre el calendario religioso y el agrícola. Este último iniciaba justamente el día de la Candelaria, el dos de febrero, cuando se llevaban los niños dioses de los altares familiares a bendecir junto con las semillas, palmas, cera y copal que servirían para iniciar el cultivo de la tierra y los rituales de regulación del agua a lo largo del año[18].

Antes de abordar el estudio de las compra ventas de tierras y los testamentos que sirven de base a este trabajo, es indispensable anotar que el tipo de tierras que en ellos se transfería, era la que en los mismos documentos se denominaba "*tierra entregada por derecho común de naturales*". Es decir, aquellas que eran entregadas por el derecho que correspondía a los miembros de cada barrio o pueblo para trabajo y beneficio de las familias. Desde el siglo XVI estas tierras se distribuyeron a cada jefe de familia a "*distancia accesible de su solar de vivienda*" y fueron dadas a los indios comunes o macehuales en calidad de "*suyas propias e de sus hijos y descendientes*"[19]. A pesar de estas prerrogativas, para gozar del derecho a las tierras se debía pagar un real anual a la comunidad y no podían enajenarse libremente ya que en el fondo pertenecían al cabildo como persona jurídica[20]. En este sentido se explica que en Las Leyes de Indias existiera una normatividad para la forma como debían heredarse estos terrenos, pero una serie de prohibiciones a la

posibilidad de venderse. Cabe aclarar que en otros documentos que hemos revisado se mencionan las tierras de común repartimiento cuyas características de reparto entre los miembros de la comunidad eran similares, pero se determina que eran distintas unas de otras[21].

Ahora bien, considerando la función sagrada que se confería a la tierra al depositarla en los santos, es fundamental entender la doble concepción que los indios tenían sobre este bien. Marcello Carmagnani, en su obra *El regreso de los Dioses*[22], cuando habla del territorio la percibe claramente para la época colonial:

“El territorio concebido como algo que es al mismo tiempo sagrado y terrenal, sagrado porque es la dimensión espacial concedida por la bondad divina a sus hijos y terrenal porque es el lugar geográfico y humano susceptible de sintetizar la satisfacción de las necesidades cotidianas y la reproducción de las generaciones venideras. Se trata de una concepción del territorio que presenta la característica de enraizarse con un pasado despojado de lo inerte e inútil y que proporciona al presente el utillaje mental básico para poder controlar todos los aspectos relativos a la territorialidad. Esta interacción entre pasado y presente es la que, renovado constantemente el bagaje cultural indio, proporciona los instrumentos necesarios para poder enfrentar un futuro no fácilmente predecible, pero tampoco totalmente incierto”.

Esta doble realidad conceptual sigue siendo la que subsiste en la ideología del indígena del siglo XXI como se percibe en el siguiente texto:

“Los indígenas de diferentes partes del mundo que hemos tenido la oportunidad de escucharnos, coincidimos en que la relación que guardamos con la tierra no es tanto que la consideremos nuestra propiedad sino que nosotros somos parte de ella, por eso decimos que es nuestra Madre, aquella que nos da la vida, aquella que nos recibe entrañablemente cuando nos perdemos de vista en este mundo. Aquí más que relación de propiedad existe una relación filo materna, una relación sagrada. Existe una claridad y una historia común. Es en términos de comunidad como se explica esa relación, en la cual realmente encuentra sentido el individuo.

*No es posible separar la atmósfera del suelo ni éste del subsuelo. Es la tierra como un espacio totalizador... Cuando los seres humanos entramos en relación con la tierra, lo hacemos de dos formas; a través del trabajo en cuanto territorio y a través de los ritos y las ceremonias comunitarias en cuanto Madre. Esta relación no se establece de una manera separada en sus formas; se da normalmente en un solo momento y espacio. Sin la tierra en su doble sentido de Madre y territorio ¿de qué derechos podríamos hablar los indígenas?*[23]

Una puntualización conceptual que hace René García[24] y que es pertinente retomar, es la diferencia entre las cuestiones de tenencia de la tierra que son propias de individuos y, asociaciones o corporaciones, y las de territorialidad que se refieren a las entidades políticas. En estas páginas nos vamos a referir de manera prioritaria a las primeras, aunque cabe aclarar que la doble concepción sagrada y profana que los indios tienen respecto a la tierra, se amplía tanto a las cuestiones de tenencia de la tierra como a las de territorialidad. Inclusive la forma como organizaban y distribuían la tenencia de la tierra tendía a buscar la protección del territorio para uso

exclusivo de los miembros de cada comunidad pueblerina y en ambas la función protectora de los santos es definitiva.

## **2.- Las compra ventas de tierras:**

Lo primero que pudimos apreciar en la serie de aproximadamente 200 compra ventas de tierras que revisamos[25], es que para el siglo XVIII (especialmente en la segunda mitad), la “*tierra del común de naturales*” se estaba viendo afectada por el germen de la privatización que también alcanzaba a otro tipo de terrenos comunitarios en el agro novo hispano. Independientemente de la gran cantidad de restricciones que existían en la ley para impedir que este tipo de propiedad se enajenara, la realidad era otra. Lo prueba la existencia de los documentos localizados en su gran mayoría en la parroquia de Calimaya. Muy posiblemente la validez de las ventas cuando la tierra pasaba a manos de españoles, o solamente operaba internamente, o después se hacían efectivas a través del sistema de “composición”, pagando al fisco la cantidad obligada. Pero para evitar que la tierra pasara de manos indias a manos de españoles, las comunidades usaban el camino de venderla los terrenos a los santos. Una vez realizada la operación, ésta tenía básicamente un valor interno y sobre todo moral. ¿quién podía pretender después de realizado el documento en el que internamente se daba legitimidad de posesión a los santos, intentar extraer la tierra de la esfera de lo sagrado para destinarla al beneficio personal?. Esto lo prueba el que prácticamente no encontramos documentos en los que los vendedores fueran los santos, las cofradías o las mayordomías.

Otra forma para tratar de evitar la apropiación de los terrenos por extraños era haciendo valer el derecho de la colectividad. En realidad como se puede apreciar en las compra ventas que estudiamos, la comunidad indígena ejercía una influencia tal en la realización de las ventas de tierras de este tipo, que en ellas se adivina que el verdadero poseedor no era el individuo sino la comunidad y que la opinión de los familiares de los vendedores era básica para que estas se llevaran a cabo. Veamos a continuación dos ejemplos representativos de esta situación:

El primero se llevó a cabo en el pueblo cabecera de Calimaya y el documento dice lo siguiente:

*“Publico y notorio sea a cuantos la presente vieren como ante mí el gobernador... mis alcaldes y regidores y demás oficiales de que componen la Republica compareció Alejo Juan indio común del pueblo de Calimaya con sus hijas... y dijeron que por hambres que tuvieron se cargaron rezagados de Riales haberes de la Rial contaduría y otras cuitas tratan de vender un pedazo de tierra de labor a consentimiento de sus hijas, a consentimiento de dicha Republica de Calimaya el poner en venta un pedacillo de tierra que dijo no ser del fundo legal ni de común repartimiento y que era suyo propio adquirido de sus padres a quienes se las dieron nuestros abuelos los comunes por derecho común de naturales, la que sita en el camino.. Y caben en ella cinco cuartillos de maíz de sembradura y compactaron con Don Alberto Guadalupe mayordomo de la cofradía... y en presencia de mi republica exhibieron el precio... los que vendieron recibiendo la cantidad y Renunciaron a su propio fuero domicilio y vecindad con las leyes que le puedan amparar y la general ante el señor juez eclesiástico como nuestro cura beneficiario... en presencia de toda la Republica en esta cabecera de San Pedro Calimaya... en 26 días del mes de*

enero del año de 1788". Firman el gobernador y el escribano indígena[26]

En el ejemplo anterior dado que la tierra pasaba al santo titular de la cofradía y que su usufructo redundaría en beneficio de la colectividad, por las funciones de asistencia social que estas corporaciones llevaban a cabo entre sus actividades, la operación se llevó sin mayor problema, pero veamos otro caso en el Pueblo de San Francisco Putla (sujeto a la cabecera de Calimaya y Tepemaxalco) donde se observa la actitud restrictiva de la colectividad al respecto. En ese lugar en el año de 1789, un indio del común había determinado vender su tierra para poder pagar su tributo y otras deudas que por “*epidemia*” había contraído. Argumentaba el indio que la tierra era “*suya y propia*” y que la había adquirido por herencia de sus antepasados, quienes a su vez la adquirieron “*por derecho común de naturales*”. Más adelante, se verificó la venta, siendo el comprador un español. Sin embargo. Pronto el alcalde de república de Tepemaxalco y “*la representación del común*” del pueblo de Putla, solicitaron que la tierra fuera devuelta a la comunidad a la que pertenecía; indicaban que aquel indio no podía vender lo que era tierra del pueblo, que además estaba muy escasa en aquella época. Aducían categóricamente “*que no puede verificarse venta de lo que no es suyo sino del pueblo a quien le fue concedido por el soberano*”.

Cuando “*el común*” logró que el español regresara la tierra, ya el indio vendedor había muerto, entonces se acordó entregar aquel bien a otro indio originario de la misma estancia o pueblo sujeto, quien pagó a la comunidad para obtener el derecho al uso, la misma cantidad que el español había pagado al comprar. El dinero fue entregado al alcalde de república y éste lo regresó al español[27]. Es de notar que además del alcalde de república de Tepemaxalco, el pueblo sujeto de Putla tenía su propia representatividad, lo que indica que cada poblado cuidaba su propia territorialidad, pero la bajo la supervisión del cabildo de la república a la que pertenecía. Es de notar paralelamente que el legajo documental que refiere todo el litigio es uno de los pocos casos de la serie documental que no se encontró en la parroquia de Calimaya, sino en el archivo General de la Nación. Esto hace suponer que después de haberse hecho la primera operación al interior del pueblo, los pueblos al tratarse de una tierra transferida a un español, supieron perfectamente que si llevaban el asunto a los juzgados señalados por la ley, se haría valer las restricciones de la misma para deshacer la primera operación ya que claramente el tipo de terreno que comprendía la primera transacción no era jurídicamente enajenable.

A pesar de los ejemplos anteriores, hubo de los casos encontrados en la investigación cerca de la mitad de ventas que se llevaron a efecto a favor de españoles y el otro tanto a favor de las mayordomías y las cofradías, es decir de los santos (Véase gráfica 1). Cabe decir, que al igual que la comunidad trató de evitar la venta de las tierras, la Corona española legisló en contra del mismo asunto. Para 1754, unos años antes de que nuestra documentación evidenciara un verdadero incremento en las ventas de tierras de trabajo individual o familiar (véase gráfica 2), se dictó como parte de las reformas de la época, una Real Instrucción[28] en la que se intentaba una verdadera modificación en todos los órdenes al sistema agrario de la Nueva España. Se reiteraba en ella la doctrina establecida sobre la protección al indio cultivador, ordenando a los jueces y ministros que procediesen con suavidad, con procesos verbales y no judiciales, respetando en su integridad las tierras de

resguardo con restitución de las que se hubiesen usurpado y haciéndose nuevas concesiones de tierras, de acuerdo a las exigencias de las poblaciones.

Se favorecía así el interés económico de la Corona al ordenarse que no se procediera con rigor con las tierras que poseyeran los españoles y gente de otras castas; se admitía la posesión cuando ésta se había tenido antes de 1700. Si la tierra no estaba labrada, se daba un término de tres meses, antes de que se diera a otros con la obligación de trabajarla.

Se acentuó la defensa del interés fiscal, exigiéndose que para los terrenos adquiridos con posteridad a 1700 se debía presentar título legítimo, con la constancia de que este hubiese precedido la medida y el avalúo y que los precios de la adquisición hubieran sido equitativos. El pago de servicios pecuniarios de composición seguía siendo la fórmula jurídica que permitió consolidar situaciones que se habían producido al margen de la doctrina legal vigente. Se estimuló también a los particulares para que denunciaran baldíos ocupados sin título y se permitió que las audiencias pudieran despachar a nombre de la Corona, reales confirmaciones. Además, se autorizó a los subdelegados para que pudieran arbitrar el servicio pecuniario que debían hacer por esta última instrucción.

Todo pareció haberse reglamentado en lo relativo a la propiedad de la tierra, pero no todo pareció haberse cumplido. Prueba de ello son las transacciones como las que encontramos y que al parecer eran un simple reflejo de la situación de la Nueva España hacia 1754. Muchos fueron los procedimientos legales que la administración colonial tuvo que adoptar para combatir tal situación. Por ejemplo, en 1781 se dictó una Instrucción en la que se prohibía continuar la costumbre ilegal de enajenar la tierra de los pueblos indígenas mediante transacciones hechas sin previa licencia de las autoridades necesarias para el caso y sin cumplimiento de los requisitos legales (*Recopilación de Leyes de Indias*, ley 27, tit. I, lib.6). En esta instrucción se hacía ver los muchos perjuicios que a los indios, al Estado y a la moral, causaban dichas alineaciones: cuando los indígenas se quedaban sin tierra, decían se veían obligados a dejar a sus familias, y pueblos, se lanzaban al bandolerismo y olvidaban las prácticas de la moral cristiana, abandonaban el pago del tributo y afectaban seriamente a la Real Hacienda, y se entregaban al ocio y a la embriaguez. Por lo tanto se mandó:

*“que por ningún caso, ni pretexto alguno se ejecuten ventas, préstamos, empeños arrendamientos ni otro género de enajenación de tierras de indios, no solo de aquellas que de por comunidad se les repartan... sino también de aquellas que han adquirido como propias por título de herencia, donación y otras adquisiciones de sus antepasados, entendiéndose dicha prohibición aún entre los mismos indios de unos a otros y con especialidad a españoles, mestizos y mulatos...”*, se asienta inclusive que quien incurriera en la pena de otorgar tales instrumentos, debería de pagar la pena de quinientos pesos y la privación de sus cargos. [\[29\]](#)

De acuerdo a nuestro estudio de caso todas esas medidas legales no se tomaron en cuenta, pero las transacciones de alguna manera al no hacerse ante las instancias legales donde se hacían otras ventas de tierras resultaban de alguna manera un acuerdo interno, que como dijimos quizá en el caso de los traspasos a españoles estos buscaron después algún medio de regularización. Sin embargo, no tenemos

pruebas al respecto. En cambio si podemos aseverar que en las ventas revisadas, cuya legalidad queda en total duda, quien realmente determinó lo que debía de hacerse fue la comunidad y la representación de su cabildo indio. Digamos que era un uso de las formas jurídicas hispanas refuncionalizadolas a las necesidades de los pueblos de indios.

Una de las causas que pueden explicar el porqué los pueblos aceptaron transferir algunos de los terrenos a los españoles, fueron por un lado, la necesidad del pago de tributos ya que por las hambrunas y epidemias no podían pagarlos directamente los indios y entonces era el cabildo quien se veía responsabilizado, por el otro, estuvo la presión que debieron ejercer los españoles “vecinos del comercio”, que como ya asentamos con anterioridad, llegaron a vivir a la cabecera de Calimaya y Tepemaxalco, después de que se dictaron las medidas borbónicas en contra del monopolio de comerciantes de la ciudad de México. Estos además de dedicarse al comercio buscaron con sumo interés el comprar tierras en términos territoriales de las comunidades (véase gráfica 1). Tan importante fue esta acción, que bien puede decirse que las épocas de mayor concentración de tierras en la micro región por grupos externos a los pueblos, fueron los finales del siglo XVI y principios del XVII con la mercedación de tierras que caracterizó al periodo y los inmediatamente posteriores a las Reformas Borbónicas. Sin embargo, algo que si frenó tal situación, fue que los santos de cofradías y mayordomías adquirieron por lo menos la mitad de las tierras que se vendieron. Tomando en cuenta la gran cantidad de actividades de asistencia social y ayuda económica que desempeñaban esas asociaciones que operaban en torno a la figura de un santo, lo que la comunidad hacía al entregarles los terrenos era reforzar sus esferas corporativas que protegían a los habitantes de cada uno de los pueblos que estaban afiliados a ellas y que generalmente eran todos. Además al pagar por la venta, la cofradía estaba también resolviendo el problema del pago de tributos. Suponemos sin embargo, que las medidas borbónicas contra las propiedades pertenecientes a las instituciones religiosas, fueran de españoles o de indios, debieron generar una baja en toda la Nueva España en ese tan usado mecanismo por los indígenas de “*santificación de las tierras*”. Ello en virtud de que como podemos observar en las gráficas 1 y 2, la compra por españoles se incrementó, durante los años de las mencionadas reformas, sobre todo cuando sobrevenía alguna hambruna o epidemia y después de 1804, cuando se aplicó la Real Cédula de Consolidación o Real Cédula sobre Enajenación de Bienes Raíces y Obras Pías para la Consolidación de Vales. Pese a todo, en Calimaya, Tepemaxalco y sus pueblos sujetos los santos no dejaron de comprar terrenos hasta muy avanzado el siglo XIX (ver gráfica 1)[30]

### **3.- *Los testamentos de Indios comunes o macehuales:***

La forma como los santos protegían las tierras del grupo, adjudicándose a ellos la posesión de las mismas y la manera en que cada pueblo de los que componían la república de indios que estamos estudiando cuidaba de ambos, se percibe de mejor forma en la serie documental de testamentos indígenas. Los encontramos también en su gran mayoría en el archivo parroquial de Calimaya y son aproximadamente 105 casos que al igual que las compra ventas se encuentran redactados en buena parte en lengua náhuatl[31].

La parte relativa al derecho de sucesión en las Leyes de Indias se caracterizó por un

amplio, número de disposiciones que englobaban los siguientes aspectos: derechos y limitaciones de sucesión en las encomiendas, en los mayorazgos, en los cacicazgos de indios, en los individuos de “raza india”, en los clérigos y prelados, en las responsabilidades contraídas en el desempeño de determinados cargos públicos[32] Además había dentro de esta rama del derecho una abundante apartado dedicado a la legislación de los llamados bienes de difuntos cuya finalidad era la regularización jurídica de los bienes, basada en la legislación castellana por medio de un Juzgado de Bienes de Difuntos.[33]

En esta basta legislación, lo referente a la sucesión testamentaria de “individuos de raza india”, acentuamos, no caciques, constituía sólo una parte insignificante. En ella se observó la preocupación del Estado por brindar una protección paternalista al indio, aunque en este caso las medidas lo protegían sólo contra los abusos de los religiosos.

La declaración legal sobre la libertad de testar de los indios, estaba encerrada, según opinión de José maría Ots Capdequi, en una real Cédula de 1580, donde se indicaba lo siguiente:

*“Que los indios tengan libertad en sus disposiciones. Si algunos indios ricos o en alguna forma hacendados están enfermos y tratan de otorgar testamentos, sucede que los curas y doctrineros, y clérigos y religiosos procuran y ordenan que les dejen, o a la Iglesia, toda o la mayor parte de sus haciendas, aunque tengan herederos forzosos, exceso muy perjudicial y contra derecho. Mandamos a los Virreyes y Presidentes y Audiencias que provean y den las órdenes convenientes para que los indios no provean agravio y tengan entera libertad en sus disposiciones, sin permitir violencias: Y encargamos a los Prelados Eclesiásticos que no consientan guardando la ley IX; tít. XIII; lib” [34] .*

*“Esta última ley a que se hace referencia es otra Real cédula del 4 de abril de 1609, que fue ratificada por Felipe IV en 8 de octubre de 1630 y que dice lo siguiente: que se remedien los excesos de los doctrineros en cuanto a los testamentos de Indios. Porque ordinariamente mueren los indios sin testamento, y cuando disponen de sus haciendas es en memorias simples y sin solemnidad, y conviene ocurrir a los daños que proceden de introducirse los doctrineros y otras personas, recogiendo sus bienes y alhajas y disponiendo que se gasten en limosnas y sufragios. Y para que no se queden exheredados los hijos, los padres o hermanos y los demás que conforme a derecho deber suceder, rogamos a los Arzobispos y Obispos y provinciales de las regiones, que, con efecto, remedien los excesos que en estos casos intervinieren, haciendo las diligencias que son obligados. Y mandamos a nuestros Virreyes, Audiencias y Gobernadores que cerca de lo susodicho hagan guardar y guarden lo dispuesto por derecho y Leyes de estos Reinos de Castilla, y libre las provisiones y mandamientos necesarios” [35]*

Por otra parte Juan de Solórzano Pereira señala sobre esta cuestión lo siguiente:

*“En esta manera de testar tienen los Indios plena libertad y facultad, y aun mayores privilegios que los Rústicos, pues si en los testamentos de estos se requieren por lo menos cinco testigos y hay quien diga que deben ser rogados y vecinos, en los Indios está recibido que no necesitan hacerse ante Escribano ni testigos vecinos y rogados,*

*sino que baste que los escriba uno de sus Gobernadores y que intervengan dos o tres testigos, varones o hembras, de los que allí cómodamente se hallaren. Y, comprobado esto después ante juez competente, el cual se persuada que deba color de verdad, vale y pasa por testamento solemne y se lleva a debida execución. Porque todo esto obra en los Indios su mucha simplicidad y llaneza, y hallarse muchas veces donde no hay Escribanos ni testigos, como en semejante caso, hablando del Testamento del Rustico hecho en el campo, y lo dixo y lo dispuso el Emperador Justiniano”.*[\[36\]](#)

Como puede observarse en las disposiciones anteriores se otorgaba al indígena el recurso jurídico de elaborar un testamento y por lo tanto el derecho –por lo menos en la letra- de manifestar plenamente su voluntad en la distribución de sus bienes al momento de morir. Para el derecho castellano la acción de testar significaba:

*”voluntad ordenada en que uno establece su heredero o reparte lo suyo en aquella manera que quiere quede lo suyo después de su muerte”.*[\[37\]](#)

Sin embargo, el indígena tenía un concepto distinto sobre la propiedad territorial, cuya distribución entre los miembros del grupo exigía la subordinación del individuo a los requerimientos comunitarios y por lo tanto, una forma de testar congruente con su concepto de propiedad. Los testamentos de indios de Calimaya y Tepemaxalco eran hechos ante un número variable de “testigos de asistencia” (entre tres o cinco). Estos generalmente eran autoridades de la república, mayordomos, o personas que tenían alguna ocupación en la iglesia y representaban junto con el gobernador que casi siempre estaba presente a lo que en los textos se llama “*el común del pueblo*”. La función de albacea también en la mayoría de los casos era algún funcionario de la república, aunque en algunos testamentos (alrededor de 17), fue algún familiar del testador. Pero al igual que en el conjunto de los documentos de compraventa la voluntad individual tenía que ser aprobada por “*el común del pueblo*”.

Ninguno de los testamentos revisados fue hecho ante notario o escribano real.

“Generalmente el que firmaba era el escribano indígena. A partir de 1754, se prohibió a las órdenes religiosas intervenir en la redacción de los testamentos.”[\[38\]](#)

No obstante la actitud del estado borbónico de restringir a través de la ley los bienes de las corporaciones religiosas, en los testamentos que estamos analizando, los curas intervenían sobre todo para atender disposiciones de carácter individual como era solicitud de misas y limosnas. Los mayordomos de santos o de cofradías atendían asuntos relacionados con el legado de algún terreno a sus corporaciones y lo relativo al entierro y la mortaja[\[39\]](#). Esto último era muy costoso, y uno de los fines más importantes de los indios para adscribirse a alguna cofradía era el poder solventar este gasto que requería de un ritual y la realización de varias costumbres que recuerdan la concepción prehispánica de hacer el viaje al otro mundo. En el caso de las cofradías de indios de Calimaya se habla en los libros de cargo y data (cuentas de ingresos y egresos) y en los de sus constituciones, al igual que en los testamentos, de la importancia y alto costo de la mortaja, el entierro y el ceremonial religioso (que incluía misas) como una costumbre todavía muy arraigada para el siglo XVIII[\[40\]](#).

No obstante, considerando la presencia de los religiosos en la elaboración de toda esta documentación, no se hace en ella una descripción tan minuciosa de las formas no católicas, como la que a continuación nos presenta Jacinto de la Serna para nuestra región de estudio en el siglo XVII, y que puede explicar porque en el siglo

XVIII uno de los apoyos más importantes para los miembros de las cofradías era precisamente el del funeral: *“En todo tienen estos miserables indios mil tropezaderos, así con los vivos, como con los muertos, y con estos son muy graves, porque tienen muchas supersticiones, y en esta complicidad, se averiguó haber amortajado a algunos con ropas nuevas, y ponerles entre la mortaja, y debajo de los brazos comida de tortillas, y jarros con agua, y los instrumentos de trabajar; a las mugeres los de texer, a los hombres achas, coas, ó, otras cosas conforme al ejercicio que tuvieron y de esto ay el día de hoy mucho daño... y después acá muy poco á, acostumbran en muriendo el enfermo... llevar el cuerpo junto al fogón, que de ordinario mueren ellos allí, y lo tienen mientras se dispone la comida, y bebida, que también ponen allí, y ofrecen al fuego, y después la ofrecen al difunto, y lo ponen, donde a de estar para sacarlo a enterrar, y los cantores se comen la ofrenda, y se la beben, y dicen, que es como si el difunto la comiese y la bebiesse; y al octavo día ponen otra comida y bebida en la parte, y lugar donde estuvo el muerto...”* [41]

Por otro lado, para evitar que por vía de la herencia se perdiera la cohesión interna de cada uno de los pueblos y etnias que conformaban la república de indios de Calimaya y Tepemaxalco y por supuesto su territorialidad particular, el análisis de los testamentos o memorias testamentarias puso de manifiesto que se tomaron varias medidas, que fueron generales al conjunto de los pueblos independientemente de su jerarquía política en la república de indios o del grupo étnico que lo habitara. En otras palabras al parecer se trataba de una estrategia generalizada contra las medidas legales de corte hispano que afectaban en forma general la territorialidad y la cohesión interna de todos los pueblos. Así si entre el conjunto de pueblos había conflictos entre ellos por estas mismas causas, la conducta hacía los españoles siguió la misma estrategia. Lo primero que hicieron fue regular el matrimonio procurando la endogamia al interior de cada pueblo; como esto no siempre ocurrió, se prohibió que las mujeres recibieran terrenos con derecho a heredarlas, aunque si podían trabajarlas para beneficio de sus hijos y para garantizar que esto fuera así se revivió en varios testamentos del siglo XVIII, la costumbre prehispánica del levirato; es decir que al morir el marido, la mujer, sus hijos y sus tierras pasaban a formar parte de la familia del hermano; esto suponía y así se acostumbraba una herencia por línea agnada, o sea que cuando no había hijos varones, los terrenos pasaban a manos del hermano o del sobrino. Cuando no había descendencia regresaban a la comunidad para entregarse a quien determinara su representatividad. Esto incluía también a los santos.

En el proceso de santificación de los terrenos del que antes hablamos, observamos en los testamentos que las obligaciones eran una herencia que debía cumplirse cabalmente y entre ellas estaba la de atender a los santos (barrerles, ofrendarles flores, velas, copal y en ocasiones misas); Después de ello, quien trabajaba la tierra podía hacer uso o consumir el resto del producto de los terrenos. Los santos a los que hacemos referencia podían estar en la iglesia parroquial, en el templo de los pueblos y barrios, en alguna ermita o en los altares de las viviendas. Es decir, de alguna u otra manera la tierra de Calimaya, Tepemaxalco y sus pueblos sujetos en el siglo XVIII, pertenecía a los santos, inclusive la de carácter comunal [42]. Bien fuera porque había sido transferida a las cofradías o mayordomías o porque estaba condicionada a la obligación previa de atención a los santos. A continuación,

reproducimos la traducción del náhuatl al español de uno de los testamentos, donde podemos apreciar la distancia existente entre el derecho occidental de testar y el que se palpa en la mentalidad del indio donde la voluntad individual estaba supeditada al beneficio de la comunidad:

“...y segunda cosa declaro que dejo una milpa un solar y los santos a mi hijuelo Joseph Gabriel se la dejo por mi voluntad a causa de que entra como persona nueva a trabajarle a nuestro padre Señor San Pedro y Señor San Juan Bautista para que de flores y copal haga visita y los diferentes servicios, otra vez por orden de nuestro Señor Gran Tlatoani y otra vez por mandato de los señores gobernadores y que nadie haga pleito y se cumpla mi palabra.

*Y con distinción pongo mi mandato y dejo a mi tío Bernardo de la Cruz como depositario mientras se cría mi hijuelo y si Dios quiere que se case entonces le entregarán su casa en lo que le pertenece y también digo que si Dios quiere y tiene hijos siempre irán heredando de igual manera.*[\[43\]](#)

Para terminar queremos resaltar algunas apreciaciones que se desprenden de lo que hemos expuesto: primero la importancia de la figura de los santos como guardianes de las tierras de cada pueblo y las formas de preservación de un esquema comunitario sobre las tierras de trabajo individual o familiar; segundo que detrás del sistema de organizar las transferencias de la tierra se observa una serie de ocupaciones “de cargos” entre los miembros del grupo de diversa jerarquía (tlatoani o cacique, gobernadores, mayordomos, “representantes del común”, etcétera); tercero que toda transferencia de la tierra debía estar autorizada por la representatividad comunitaria de cada uno de los poblados que conformaban la república de indios; cuarto, que la ley española era readaptada a las necesidades de cohesión y reproducción de los pueblos de indios. Ello servía para equilibrar las contradicciones existentes en la estructura novohispana del siglo XVIII, ya que por cuestiones relacionadas con la permanente necesidad de pagar los tributos al Real Fisco, el indio se veía obligado a deshacerse del único bien que poseía: su tierra de labranza. Para evitar que ésta pasara a manos de los españoles, la comunidad restringió la voluntad del individuo a sus necesidades. A su vez la transferencia de terrenos hacia los santos que en términos cuantitativos fue muy significativa, fue una estrategia básica que ayudó a la reproducción de las comunidades indígenas.

## NOTAS

[\[1\]](#) Investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, profesora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y Cronista Municipal de Calimaya Estado de México.

[\[2\]](#) Lucien Febvre, “Prólogo a Charles Morazé”, *Trois essais sur Histoire et Culture*, A. Colín, Cahiers des Annales, 1948.

[\[3\]](#) Margarita Loera, *Calimaya y Tepemaxalco. Tenencia y trasmisión hereditaria de la tierra en dos comunidades indígenas. Época colonial*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1977. Véase también Rodolfo Pastor, *Campesinos y Reformas. La Mixteca, 1700-1856*, México, El Colegio de México, 1987. En esta ponencia retomamos la serie de compra ventas de tierras y los testamentos encontrados en el Archivo Parroquial de Calimaya hace varios años y que fueron utilizadas en el libro anteriormente citado. Ello en virtud de que consideramos la

importancia que este tipo de transacciones de corte occidental, tienen para entender el manejo de la ley por parte de los indígenas para adaptarlas para reforzar sus esferas comunitarias. Nos pareció pertinente enfocar sobre ellas nuevos enfoques analíticos que acaso puedan servir para apoyar el debate actual que en materia de legislación indígena está puesto en un primer plano de la agenda nacional.

[4] En la actualidad estos pueblos conforman cinco municipios con sus respectivos poblados dependientes: Calimaya, Mexicalzingo, Chapultepec, San Antonio la Isla y Santa María Rayón y están ubicados en territorio del Estado de México.

[5] Nos referimos de manera muy concreta aquí a la cultura aledaña al Nevado de Toluca y al Popocatepetl y el Iztaccíhuatl, que tienen una cultura muy particular donde el culto a los cerros, las cuevas y al agua entre otros elementos naturales se sigue expresando hasta la actualidad. Véase por ejemplo Beatriz Albores y Johanna Broda (coordinadoras), *Los Graniceros*, México, El Colegio Mexiquense, A.C., Universidad Autónoma de México, 1997.

[6] Véase Margarita Menegus, *Del Señorío a la República de Indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994 y René García Castro, *Indios, Territorio y Poder en la Provincia Matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, México, El Colegio Mexiquense. A. C., CONACULTA-INAH, CIESAS, 1999.

[7] Véase, Margarita Loera, “Cambios y continuidades culturales a lo largo de una historia pueblerina”, *Convergencia*, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México, Año 1, número 4, octubre de 1993.

[8] *Ibidem.* y Margarita Loera, *Calimaya, Monografía Municipal*, México, Gobierno del Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2000.

[9] Rosa María Igartúa, *Las Cofradías en Calimaya, a través de sus constituciones y otros documentos*, Tesis para optar por el grado de Licenciada en Historia, México Universidad Iberoamericana, 1978.

[10] Véase Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (Coordinadores). *La Montaña en el paisaje Ritual*, México, UNAM, CONACULTA, INAH, 2001.

[11] Archivo Parroquial de Calimaya, Serie de compra ventas de tierras y testamentos.

[12] Archivo Parroquial de Calimaya. *Directorio parroquial de 1750*.

[13] Véase Igartúa, op. cit., libros de cofradías en el archivo de la parroquia de Calimaya y el Directorio parroquial donde se ofrece una panorámica de estas instituciones.

[14] Aunque en este trabajo veremos solamente la transferencia de la tierra de trabajo familiar, otro hecho que nos confirma nuestra hipótesis, lo encontramos en un legajo de documentos de donación de tierras que se encuentra en el archivo parroquial de Calimaya, sin clasificación. Entre las donaciones hay algunas hechas por la representación del pueblo ,de tierras comunales y hasta del monte, a los santos de algunas cofradías.

[15] Es muy posible de acuerdo a lo dicho en la cita anterior, que la tierra de los santos patronos de la parroquia también fuera comunal o alguna de las que en momento previo pertenecieron al cabildo de indios como persona jurídica.

[16] Esta información se aprecia en otras partes del Directorio parroquial de 1750. También el los libros de cofradías. San Antonio la Isla, tenía muchas tierras al servicio de su patrono, las del pueblo básicamente pertenecían a dos cofradías.

[17] En el mismo Directorio parroquial de 1750, se ofrece el inmenso calendario de actividades religiosas que había n todos los pueblos. Este ofrece una coincidencia con el calendario agrícola y se repite en todas las localidades.

[18] Véase el libro de Johana Broda. Op. cit. y para el siglo XVIII y en los pueblos que estamos estudiando hay información que corrobora esta información en el Directorio parroquial de 1750.

[19] Archivo del Comisariado de Bienes Comunales de Calimaya, *Copia Certificada por el Archivo General de la Nación de Las Ordenanzas de Congragación de Calimaya y Tepemaxalco aprobadas en 1560*.

[20] *Ibidem*.

[21] Véase el texto de la cita número 26, donde se puede constatar que eran dos tipos de tierras.

[22] Marcello Carmagnani, *El regreso de los Dioses. El proceso de Reconstrucción de la Identidad Étnica en Oaxaca*. Siglos XVII y XVIII, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p.103.

[23] Floriberto Díaz Gómez, “Derechos Humanos y Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas”, *La Jornada, Suplemento Cultural, Semanal*, número 314, 12 de marzo 2001.

[24] René García, *Op. Cit.*, p. 28

[25] La mayor parte de estos documentos los encontramos en el archivo parroquial de Calimaya, aunque algunas quizá no más de 15 fueron encontradas en el Archivo General de la Nación. Hay documentos similares para todo el siglo XIX, pero no existen ni para el siglo XVI ni para el XVII. En este trabajo incluimos todos los documentos encontrados que tienen fecha de 1700 a 1821, momento en que se proclamó la independencia de México. No existe ningún dato que nos ayude a saber el nivel de representatividad que tiene el conjunto documental. No obstante, al someterlos al análisis cuantitativo, si pudimos observar que la muestra es suficiente para delinear procesos históricos de importancia.

[26] Archivo Parroquial de Calimaya. Serie de compra ventas de tierras. Este ejemplo sirve de modelo pero las compraventas no son todas redactadas en forma igual, aunque sí siguiendo los permisos que se observan en ésta.

[27] Archivo General de la Nación Ramo de tierras, 1789, v.2079, exp.10, f.1-9.

[28] José maría Ots Capdequi, *Instituciones*, Barcelona, Salvat Editores, S.A, 1959 XI, p.505.

[29] Manuel Favila *Cinco Siglos de Legislación Agraria (1493-1940)*, México, Banco Nacional de Crédito Agrícola, 1941, t.1.XXX-800p. , p.42-44.

[30] La información que sobre las epidemias y hambrunas se presenta en la gráfica 2 fue tomado del libro de Enrique Floerescano, *Precios del maíz y crisis agrícolas en México (1708-1810) Ensayo sobre el movimiento de los precios y sus consecuencias económicas y sociales*, México, El Colegio de México, 1969. A pesar de las leyes borbónicas contra la propiedad religiosa y que el Estado de México fue pionero desde su primera Constitución en materia de desamortización de bienes religiosos en Calimaya se siguió usando transferir tierras a los santos hasta muy avanzado el siglo XIX, como lo demuestra documentación del Archivo Parroquial de Calimaya y el Municipal.

[31] En el caso de esta serie documental si podemos decir que su nivel de representatividad invita más a un análisis cualitativo que cuantitativo, ya que el número es muy escaso porque sabemos por datos del Directorio parroquial de 1750 que todos los indios solían hacer testamento para poder pagar a la parroquia los gastos de su funeral y misas, según se estipulara como debía de hacerse en los mismos. Por ello suponemos que estos documentos que se quedaron en la iglesia y no en manos familiares, debieron haberse presentado al juzgado parroquial por alguna razón particular. Es decir, que aunque los testamentos se hacían allí, no se quedaba una copia en la parroquia.

[32] José María Ots Capdequi, *El Derecho de Familia y el Derecho de Sucesión en nuestra legislación de Indias*, Madrid, Publicaciones del Instituto Iberoamericano de Derecho Comparado, 1921, 2010p., p.71-210.

[33] *Ibidem*, p.133-210 y *Recopilación de Leyes de Indias*, Leyes 1-LXX tít.32,lib.2.v.1,p.281-290.

[34] José maría Ots Capdequi, *El Derecho de familia*, *Op. Cit.* p.119. Nos informa que esta Real Cédula aparece en la *Recopilación de 1680* donde se dice que esta Real Cédula era de abril de 1580, pero en la *Política Indiana* de Solórzano (lib.2 cap.28), se cita como promulgada en 6 de abril de 1588, y lo mismo consta en el ms.2927 de la Bibl. Nac. F.419 y en el Arch. De Ind: Índice 139-1-4. También hemos encontrado en el Diccionario de gobierno de la legislación de Indias que se guarda en el Archivo Histórico testimonio de otra cédula de contenido análogo con fecha 13 de octubre de 1531 (T4, f.96, núm.72 del cedulario).

[35] *Recopilación... Op. Cit.* V.I, p.56.

[36] J.M. Ots Capdequi... *El derecho de familia... Op. Cit.*, p.21, *Apud*, Juan de Solórzano, *Política Indiana*, Lib.2, cap. 28.

[37] J.M. Ots Capdequi, *Instituciones*, *Op. Cit.* p330-331, *Apud*, Las Partidas, ley 2 tít.I, partida 6.

[38] Enrique Florescano e Isabel Gil, 1750-1808: *La época de las Reformas Borbónicas y del Crecimiento Económico*, México, Departamento de Investigaciones Históricas INAH, 1974.

[39] Rosa María op.cit. la autora demuestra que si bien en el siglo XVII las cofradías en Calimaya fueron creadas para apoyo de los servicios que daba el convento y la parroquia, para el siglo XVIII, estas organizaciones y las mayordomías se habían convertido en verdaderos apoyos para la asistencia y la cohesión comunitaria.

[40] Archivo Parroquial de Calimaya. Obviamente para poder redondear nuestras observaciones en torno a las ventas y herencia de la tierra, fue necesario revisar tanto los libros de cofradías, como los de matrimonio.

[41] Jacinto de la Serna, *Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentilicias de las razas Aborígenes de México*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1982, V.1, p.81-82.

[42] Es interesante comentar, que además de los testamentos y las ventas de tierra, encontramos en el Archivo Parroquial de Calimaya una serie de donaciones de tierra comunal a las cofradías o mayordomías y que la que quedaba a cargo del cabildo se trabajaba prioritariamente para costear el calendario agrícola religioso en el que los santos también eran el eje de toda actividad. Con ello se permitía que las cofradías y mayordomías pudieran atender mejor sus actividades de asistencia social, ya que la ritual estaba protegida también por esta otra vía mencionada.

[43] Archivo Parroquial de Calimaya. Serie de Testamentos.

## **Bibliografía:**

Albores, Beatriz y Johanna Broda, (coordinadoras), *Los Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México. El Colegio Mexiquense A. C., Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, (coordinadores), *La Montaña en el Paisaje Ritual*, México, UNAM, CONACULTA, INAH, 2001.

Carmagnani, Marcello, *El Regreso de los Dioses. El Proceso de Reconstrucción de la Identidad Étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Díaz Gómez, Floriberto, "Derechos Humanos y Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas", *La Jornada, Suplemento Semanal*, número 314, 12 de mayo de 2001.

Fabila, Manuel, *Cinco siglos de Legislación Agraria (14993-1940)*, México Banco Nacional de Crédito Agrícola, 1941.

Fevbre, Lucien, "Prólogo" a Charles Morazé, *Trois Essais sur Histoire et Culture*, A. Colin, Cahiers des Annales, 1948.

Florescano Enrique, Precios del maíz y crisis agrícolas en México (1708-1810). Ensayo sobre el movimiento de los precios y sus consecuencias económicas y sociales, México, El Colegio de México, A.C., 1969.

Florescano, Enrique e Isabel Gil, *1750-1808; La Época de las Reformas Borbónicas y del Crecimiento Económico*, México, Departamento de Investigaciones Históricas del INAH, 1974.

García, Bernardo, *El Poder y el Espacio entre los Indios del Norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México A.C., 1987.

García castro, René, *Indios, Territorio y poder en la Provincia Matlatzinca. La Negociación del Espacio Político de los Pueblos Otomianos, siglos XV-XVII*. México, El Colegio Mexiquense A.C., CONACULTA; INAH; CIESAS, 1999.

Igartúa, Rosa María, *Las Cofradías en Calimaya a través de sus Constituciones y otros Documentos. Época Colonial*, México, Tesis para Optar por el grado de Licenciada en Historia, Universidad Iberoamericana, 1978.

Loera Chávez, Margarita, *Calimaya y Tepemaxalco. Tenencia y Trasmisión Hereditaria de la Tierra en dos Comunidades Indígenas. Época Colonial*, México, INAH, 1977.

Menegus, Margarita, *Del Señorío Indígena a la República de Indios. El Caso de Toluca, 1500-1680*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

Pastor, Rodolfo, *Campesinos y Reformas. La Mixteca 1700-1856*, México, El Colegio de México, A.C., 1987.

Ots Capdequi, José María, *Instituciones*, Barcelona Salvat Editores, 1959.

Ots Capdequi, José María, *El Derecho de Familia y el derecho de Sucesión en Nuestra Legislación de Indias*, Madrid, Publicaciones del Instituto Iberoamericano de Derecho Comparado, 1921.

Serna, Jacinto de la, *Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y otras Costumbres Gentilicias de las Razas Aborígenes de México*, México. Imprenta del Museo nacional, 1982.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 - 4282)

número 2, 2002

# **URBANISMO, NATURALEZA Y CULTURAL, sobre la inmortalidad**

**Antonio Aledo Tur, Angel Basterra**

**Universidad de Alicante**

## **ABSTRACT**

Este artículo presenta tres formas de relacionarse con el entorno a través de prácticas transformativas del mismo. Se ejemplifican en la cultura de los aborígenes australianos, la arquitectura doméstica japonesa y el modelo urbanístico en cuadrícula de las ciudades hispanoamericanas. Se muestra cómo tras el proceso constructivo subyacen unas implicaciones más profundas que en última instancia

tratan de la separación entre cultura y naturaleza como una forma de enfrentarse al destino mortal del ser humano.

This article describes three different ways of relating culture to the environment through practices of transformation of space. It is exemplified by the Australian Aborigine culture, the Japanese domestic architecture and the urban plan of the Hispanic-American cities. I show how the building process veils deeper cultural implications such as the division between culture and nature, which is a way of facing the mortal fate of human beings.

**Palabras Clave: Urbanismo, antropología, inmortalidad**

## **Key words:**

Urbanism, anthropology, immortality

## **INTRODUCCIÓN**

Toda cultura es un intento heroico de negar la muerte. El ser humano tiene una esencia dual Natura-Cultura. Según el filósofo americano Ernest Becker[1], por un lado, la Natura refleja el destino mortal del ser humano. Al mismo tiempo que éste toma conciencia de sí mismo, comprende la frustración de su parte de Natura, su parte corporal-material que va a desaparecer. Por otro lado, su parte de Cultura representa el intento de negar su propia muerte, su lucha constante por la inmortalidad. La Cultura representaría el intento de imprimir en el hecho puramente natural parte de la lucha que supone superar-negar de forma simbólica la muerte. Pero además, esta lucha es heroica; heroica por infructuosa[2] (Richardson 1980). La transformación de la esencia mortal de la Natura es un proceso nunca cerrado, nunca acabado.

Sin embargo, esta idea debe ser complementada. No todas las culturas superan la muerte por un proceso de negación. Como veremos a lo largo del artículo existen culturas que satisfacen este deseo al afirmar el carácter eterno de la Naturaleza. Nos encontramos, pues, con dos mecanismos de acceso simbólico a la inmortalidad a través de la cultura. Uno, niega la Naturaleza por entenderla como equivalente a muerte. Otro, afirma en ella su carácter creador y cíclico. Subyacen en estos mecanismos dos concepciones culturales básicas sobre la Natura. La primera, considera la Naturaleza como mortal. Por eso necesita negarla. La segunda, considera que la Naturaleza es una continua creación y que cada elemento que desaparece como tal, pervive pero transformado en la fase siguiente.

En este artículo vamos a tratar estas dos concepciones sobre la inmortalidad en sus manifestaciones fundamentalmente urbanas y arquitectónicas. Para su análisis vamos a emplear dos tipos ideales weberianos que representen las actitudes culturales extremas ante la mortalidad. Uno, se definiría por la negación de la muerte mediante la transformación incesante de la naturaleza. El otro, se reflejaría en la concepción inmamentista que afirma la unidad entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo mortal y lo inmortal.

Con base en las distintas combinaciones que pueden tomar estos tipos ideales, distinguiremos tres formas básicas de culturas: comunidades de cazadores-recolectores, civilizaciones occidentales y civilizaciones orientales. Desde esta perspectiva desarrollaremos el objetivo básico de este trabajo; las distintas manifestaciones arquitectónicas y urbanísticas de cada una de estas culturas al enfrentarse al problema de la inmortalidad.

## **DEL SUEÑO A LA CULTURA COMO MANIFESTACIÓN DE DESEOS ANTROPOLÓGICOS**

El sueño en el individuo satisface siempre un deseo latente, un deseo no reconocido. En este cumplimiento simbólico del deseo, del mundo oculto de lo insatisfecho y de lo frustrado influye, de forma importante, la biografía del soñante y su personalidad. Sin embargo, en todo sueño individual late también el sueño colectivo. Cada cultura tiene su propio soñar, su propia forma de satisfacer las necesidades por ella definidas. También expresa unos deseos comunes con las demás culturas. Sus soluciones podrán diferir, pero muchas de sus necesidades son comunes. Estas necesidades, estos universales antropológicos del soñar colectivo, son el motor de los aspectos más creativos de la cultura. Lo mismo que el psicoanálisis es el descubrimiento de los deseos individuales latentes y ocultos, el análisis de ese sueño colectivo es en parte el descubrimiento de los deseos antropológicos insatisfechos.

En parte, la cultura sería, pues, la metáfora del soñar colectivo. Lo más creativo, lo más profundo de la cultura se expresaría de una forma simbólica y utópica. Esta interpretación nos revelaría la relación entre sus más ricas simbologías y los más profundos deseos que las producen. No es casualidad que los grandes relatos mitológicos encierren los más ocultos deseos colectivos. De la misma forma que los contenidos más eficaces y motivadores de la conducta del individuo son lo más distorsionados en el sueño, los deseos colectivos más profundos se manifiestan en los contenidos fuertemente simbolizados de la cultura. Así, por ejemplo, en el mito de Gilgamesh o en el mito fáustico se constata la profunda fuerza generativa que tienen estos deseos insatisfechos. Tanto el mito sumerio como el germánico nacen de esa búsqueda incesante de la inmortalidad.

La arquitectura y el urbanismo son sugerentes manifestaciones -del inmenso poder generativo de estos universales antropológicos. Ambas poseen una serie de cualidades que las convierten en una de las manifestaciones culturales más aptas a la hora de expresar la satisfacción de estos universales antropológicos. En particular, la lucha del individuo y de la cultura para superar la idea de la muerte que representa la Natura. Estas cualidades son: solidez y permanencia, capacidad de plasmar el entorno socio-cultural y, finalmente, la capacidad de síntesis de los aspectos más diversos de la evolución tecnológica.

En el urbanismo -símbolo, rito y transformación material- el sueño colectivo de la inmortalidad cobra las más heterogéneas manifestaciones. Acertadamente, Lewis Mumford señala que el origen del primer asentamiento urbano está en la ciudad de los muertos. Estos primeros asentamientos permanentes fueron las tumbas y enterramientos a los que los vivos acudían periódicamente [3] (Mumford 1964). De este modo, desde el primer momento, ritual y muerte van asociados al

fenómeno urbano .

### 3.- CONCEPCIONES BÁSICAS SOBRE LA SUPERACIÓN CULTURAL DE LA MUERTE

El deseo de inmortalidad se satisface en las distintas culturas según diferentes mecanismos simbólicos. Para analizar cómo las distintas culturas van a solucionar la cuestión de la inmortalidad se definirán tres modelos: comunidades de bandas y tribus, civilizaciones orientales y civilizaciones occidentales. Para entender cómo estos modelos satisfacen el deseo de inmortalidad vamos a emplear dos tipos ideales weberianos: el de transformación constante y el inmamentista.

- **Modelo de transformación constante:** la naturaleza refleja el destino mortal de los individuos y sociedades. Para conseguir la inmortalidad no cabe aquí más que negar la naturaleza. La naturaleza refleja lo mortal, la cultura el intento de satisfacer el deseo de inmortalidad. Por tanto, la transformación incesante forma parte de ese intento cultural de conseguir la inmortalidad. Con este tipo ideal nos referimos a la acción antrópica transformadora, al mito faústico de la transformación constante. Es, por tanto, desde un punto de vista analítico un mecanismo de negación socio-psicológica.

- **Modelo inmamentista:** con este tipo ideal queremos hacer referencia a los aspectos trascendentes que no sobrepasan en su referencia a lo mundano. Por tanto, al reafirmar lo mundano, reafirmamos su unión con lo trascendente. La acción humana, y, por tanto, también la urbanización, no es transgresora de la naturaleza, por mucho o poco que la modifique, sino que es una reafirmación de su unidad con lo trascendente. Lo inmanente no tiene una referencia directa con los aspectos trascendentes de la cultura -esto sería lo sagrado- sino que, al reafirmar lo natural, reafirma también su aspecto eterno e inmortal. La inmortalidad social llega por la relación con lo trascendente. Lo natural y lo trascendente forman una unidad. Lo natural participa de lo eterno, de lo trascendente, de la misma manera que en lo trascendente está lo natural. Así, lo mortal adquiere un carácter eterno a través de la cultura. Desde un punto de vista psicoanalítico se podría considerar un mecanismo de sublimación. Con éste se satisface el deseo de inmortalidad por su asociación a algo más elevado. Una forma sagrada de solucionar el dilema de la mortalidad sería la referencia directa a la acción de fuerzas divinas. La expresión a través de lo mundano -bien sea respetándolo, bien sea transformándolo- como forma de superar la mortalidad, sería la visión inmamentista del problema.

La relación Natura-Cultura en la transformación constante sigue una vía de modificación-transformación de la Naturaleza en su intento de superación de la muerte. En el caso del inmamentismo este deseo de inmortalidad se satisface a través de un proceso de sacralización del espacio.

Desde estos tipos ideales se esquematizan a continuación tres modelos culturales básicos de acceso simbólico a la inmortalidad:

	<b>TRANSFORMACIÓN</b>	<b>INMAMENTISMO</b>
<b>COMUNIDADES DE CAZADORES-RECOLECTORES</b>	-	+ +
<b>CIVILIZACIONES ORIENTALES</b>	+	++

<b>CIVILIZACIONES OCCIDENTALES</b>		
	++	+

Como puede verse en el cuadro, en la tradición de comunidades de cazadores-recolectores satisface su deseo de inmortalidad con una relación exclusivamente inmanentista. En las civilizaciones orientales, aunque hay transformación, predomina el inmanentismo en la obtención simbólica de la inmortalidad. Finalmente, en la civilización occidental, aunque también hay inmanentismo, predomina la transformación. En ciertos momentos históricos, hay oleadas de inmanentismo en la civilización occidental. Sin embargo, o bien se ven integradas en el mito fáustico de la transformación constante o bien son estigmatizadas.

## 5) TRES MODELOS CULTURALES QUE REPRESENTAN LAS TRES TRADICIONES

**El modelo de comunidades de cazadores-recolectores** se va a ejemplificar mediante la cultura de los aborígenes australianos. Esta comunidad se caracteriza por su tecnología simple en contraposición a su compleja vida social y simbólica. Su forma de vida es nómada. Las bandas se caracterizan por su flexibilidad (alta capacidad de fusión y disgregación como estrategia adaptativa), y por el pequeño número de individuos. Su economía de carácter igualitario, con escasa o nula división del trabajo, se basa en la recolección, caza y pesca. La reciprocidad es su sistema de intercambio. El sistema de parentesco es la base de la estructura social estratificada por edad y sexo. La cultura tiene como base al único grupo estable la familia.

Desde este punto de vista cultural, la visión cosmológica de estos pueblos australianos descansa sobre el concepto del "Tiempo del Ensueño" (*dreamtime*)<sup>[4]</sup> (Hart, 1960; Rapoport, 1972; Tonkinson, 1978). Un tiempo situado en un remoto pasado anterior a la aparición del ser humano: el tiempo de la creación. Durante este Tiempo del Ensueño -período anterior al tiempo mundano- la tierra informe se fue creando por la actividad de numerosos seres sobrenaturales. En sus viajes transformaron la masa plana e informe que era la tierra en un lugar con montañas, ríos y el resto de accidentes geográficos. Después de que el mundo fuera creado, estos seres sobrenaturales murieron, pero dejaron su esencia sagrada impresa en él.

El carácter inmanente que el mundo tiene para estas sociedades requiere unas relaciones altamente simbióticas con el medio ambiente. Los aborígenes encuentran, por tanto, una unidad esencial entre todos los componentes de su orden cósmico. Este orden se ve reflejado en la sociedad humana, en el mundo animal y vegetal, en el medio ambiente físico (la geografía) y en el ámbito espiritual. Mantener este orden natural supone para los aborígenes la realización de ritos extremadamente complejos con los que se trata de cumplir con la Tradición. Para los aborígenes, su vida nómada y errante no es una respuesta a las condiciones ecológicas. Simplemente cumplen con la Ley, la Tradición. El espacio es para ellos una entidad sagrada, fruto de la acción de los seres sobrenaturales. Su vida errante es consecuencia del cumplimiento ritual con el que mantienen el

orden cósmico. Al mismo tiempo, si los aborígenes no llevaran esta vida errante romperían dicho equilibrio. De esta manera las necesidades biológicas y las necesidades espirituales están en íntima dependencia.

Esta sacralización del mundo y del espacio, permite a los aborígenes apropiarse de ellos a través de la creación simbólica. Por lo tanto, son capaces de dar significado a los lugares sin necesidad de afectar arquitectónicamente al espacio. No hay separación entre espacio sagrado y profano. Cada elemento del espacio reproduce la gesta de un ser sobrenatural. El Tiempo del Ensueño, por tanto, no sólo da coherencia existencial al aborigen, sino que también le permite desarrollar su concepción del espacio.

Es precisamente con esta cosmología como este pueblo alcanza simbólicamente la inmortalidad. La manifestación espacial de la inmortalidad se encuentra en el carácter omniscralizado del mundo. Todo es inmortal porque todo es sagrado. La cultura y la Naturaleza responden a un mismo orden, a una misma unidad cósmica. No existe dicotomía Cultura-Naturaleza, no hay dicotomía inmortalidad-sentido de realidad. La sacralización del mundo supera cualquier situación que rompa la armonía cósmica. Por tanto, es el carácter sagrado del tiempo y del espacio mediante el cumplimiento del mito del tiempo del ensueño como resuelven estas sociedades el deseo universal de inmortalidad. De esta forma, no es necesaria la modificación antrópica del entorno para conseguir satisfacer dicho deseo.

En resumen, estas características nos proporcionan el contexto socio-cultural de un pueblo que sin una aplicación elaborada de técnicas urbanas o arquitectónicas consigue dotar de significado al hostil ecosistema en el que vive. Para los aborígenes australianos el espacio está configurado de una forma sagrada. Los aborígenes continúan y perpetúan los itinerarios que los seres sobrenaturales en su caminar dotaron de sacralidad antes del inicio del tiempo. Esta significación sagrada no se debe a la acción del aborigen, sino al hecho de que los seres sobrenaturales durante el tiempo del ensueño crearon el espacio dotándole de su propia esencia sagrada.

## El modelo occidental

Como contraposición a este modelo ausente de arquitectura y transformación del entorno, nos encontramos con el modelo occidental. Si el primero responde al tipo ideal que hemos llamado inmamentista, este segundo modelo corresponde al modelo transformista. Para ilustrar este segundo modelo de transformación incesante, nos centraremos en el caso de la *traza hispano-americana* o plano en cuadrícula desarrollado por los españoles en el Nuevo Continente.

La *traza* fue uno de los elementos principales en la construcción de ciudades y pueblos que actuaron como focos y centros de la conquista y colonización. La *traza* consistía en "la distribución de las casas sobre un plano en cuadrícula que se desarrollaba sobre dos ejes principales que se cruzaban en ángulos rectos. En esta intersección se formaba una plaza cuadrada alrededor de la que se construía los edificios de mayor importancia" [5](Kubler 1948:93).

Sobre la secuencia histórica de la llegada del plano en cuadrícula hasta Hispanoamérica existen dos teorías. En la primera, G. Foster [6] (1960: 363) señala que es probable que el plano en cuadrícula procediera de las *bastilles* francesas (ciudades fundadas en el siglo XIII) y que, a través del Camino de Santiago, se extendieran por la Península. En el sur de España adquirió, este modelo ortogonal, un importante desarrollo, como se puede observar en el plano de Puerto Real (fundada en 1483) y en el campamento de Santa Fé (1491). De allí pasó a América, con un primer intento en el trazado de Santo Domingo.

La segunda teoría enfatiza las influencias pre-colombinas en el origen de la *traza* hispanoamericana. Este sistema en cuadrícula, según J.M. Houston [7] (1970: 356-359), ya existía en el Nuevo Continente antes de la llegada de los primeros europeos. De acuerdo con este autor, el sistema de canales que separaban las chinampas o jardines flotantes de Tenochtitlán influyeron de forma poderosa sobre los planificadores españoles. Así, Alonso García Bravo -encargado de la reconstrucción de la ciudad de Méjico- en 1523-1524 pudo seguir el sistema cuadrículado de las chinampas en la famosa *traza* de la ciudad de Méjico.

Ahora bien, la mayoría de las ciudades españolas no mostraban este singular modelo. Podemos, por tanto, preguntarnos por qué los españoles eligieron la *traza* en su actividad urbanizadora de América. Si a los colonos españoles les resultaba más familiar la ciudad amurallada medieval o el dédalo de la ciudad musulmana que la geometría extremadamente regular de la *traza* ¿por qué eligieron ésta como modelo urbanístico?

Cuando los españoles llegaron al Nuevo Continente se encontraron con un mundo totalmente extraño. Los puntos culturales de referencia que habían dirigido sus vidas en la Península no tenían existencia en este Nuevo Mundo. Ante la necesidad, imperiosa, de orientarse en el Nuevo Mundo, los españoles eligieron, a pesar de ser el menos común, el modelo urbano de la *traza*. Una de las razones a la hora de escoger este modelo pudo estribar en su mayor facilidad a la hora de dotar de nuevos puntos de referencia, y, por tanto, permitir la orientación en un paisaje ignoto y desconocido. La *traza* o el trazado en cuadrícula representó parte del esfuerzo para organizar el nuevo paisaje y hacerlo comprensible a los modelos culturales y la mentalidad española. Además este plano en cuadrícula se adaptaba perfectamente a la importante prioridad que suponía la colonización para la Corona española. El plano en cuadrícula facilitaba esta función al establecer una geometría regular en el espacio urbano. De esta forma, permitía, tanto la expansión estructural de la ciudad, como la localización y la jerarquización de los distintos grupos étnicos sociales que constituían la ciudad [8] (Aledo 1991: 159).

El nuevo paisaje de las Américas formaba parte del desconocido e impredecible *Natura*. Los españoles se veían a ellos mismos, en el lado opuesto de la ecuación. Ellos y su tradición representaban la *Cultura*. En un mundo nuevo y salvaje era necesario sobreenfaticar el dominio de la civilización. *Cultura* tenía que dominar a *Natura*. Para lograrlo los españoles impusieron sobre el nuevo paisaje, una concepción sumamente racional y geométrica del espacio, el plano en cuadrícula, una forma cultural de ordenar el mundo natural.

Al ordenar el mundo con una geometría implacable se niega lo que de natural-mortal hay en él. Para generar un sistema de referencias socio-culturales podemos recurrir a respetar o reproducir las que se encuentran en la Naturaleza o a transformarlas completamente. Este último caso corresponde a una cultura en la que la satisfacción del deseo se consigue al negar todo aquel obstáculo que se oponga al mismo. El deseo de inmortalidad es una de las constantes antropológicas de la humanidad. La naturaleza nos recuerda lo mortal del ser humano. Al negar la naturaleza se trata de negar la mortalidad.

Uno de los aspectos más significativos de este proceso es que como mecanismo psico-socioanalítico este proceso es inconsciente, como las manifestaciones más profundas de la cultura.

### **Modelo mixto**

Para ejemplificar el tercer y último modelo utilizaremos la arquitectura doméstica tradicional japonesa. En ella conviven la unidad de lo natural y social con un alto grado de transformación de la

Naturaleza. Por un lado, este modelo mantiene una relación respetuosa con el mundo natural. No intenta negar la Naturaleza, sino que le da un carácter cósmico, y, por tanto, inmortal. Esta característica le hace similar al modelo inmanentista. Por otro lado, realiza una transformación material y tecnológica importante sobre la Naturaleza. Este aspecto le asimila al modelo de transformación constante.

La arquitectura vernácula tradicional japonesa se caracteriza por el conjunto armonioso que forman casa y jardín. En esta unidad inseparable, la casa aparece rodeada de una baranda que establece un espacio de transición con el jardín. Bajo el techado de cuatro vertientes y entre sus muros exteriores se configura un espacio que se puede ordenar en múltiples y diferentes combinaciones gracias al uso de ligeros tabiques de bambú móviles. El otro elemento de esta unidad que constituye el hogar tradicional japonés es el jardín. En él se inventa una naturaleza perfecta mediante la sabia combinación de elementos arquitectónicos y naturales.

Una de las características fundamentales en la arquitectura japonesa es la asimetría. En el intento de unir el mundo humano y el natural, la asimetría en la arquitectura es el elemento clave. Los japoneses se sienten parte de la naturaleza y la adoran como se revela por su influencia religiosa sintoísta. Lo natural y lo humano forman una unidad. Por ello, no nos debe extrañar que en la casa tradicional japonesa el jardín y la casa sean una unidad. Este todo inseparable se llama Katei [9] (Bogmar, 1985: 183-212).

Una importante consecuencia de esta asimetría que predomina en la casa tradicional japonesa es la visión oblicua. La visión directa o panorámica es adecuada en una arquitectura con predominio de lo geométrico. Cuando los detalles pierden importancia más allá de la reproducción de un orden que implica la perspectiva geométrica, la visión no puede ser directa. Pero quizá lo más importante sea que este tipo de visiones expresan de forma importante el lugar que ocupa el ser humano en la mentalidad japonesa. En el caso occidental el predominio de lo geométrico indica que el ser humano ocupa el centro de todo. En el caso japonés el ser humano no es el centro, sino que forma parte de la unidad natural como postula el sintoísmo [10] (Galtung 1988).

Otra característica fundamental de la casa tradicional japonesa es la multifuncionalidad. El espacio es continuamente reestructurado en virtud de las múltiples funciones que se requieren de la casa. La existencia de paneles móviles posibilita esta característica. Cada espacio se rediseña continuamente en función de estos paneles.

Ahora bien, no se debe pensar que esta multifuncionalidad de la casa japonesa tenga un carácter exclusivamente empírico o profano. Lo sagrado y lo profano no se diferencian de una forma sistemática. Lo sagrado viene definido por una serie de acciones, símbolos, ritos y ceremonias. Al desaparecer estos desaparece el carácter sagrado de la acción. Se puede explicar así el aspecto centrípeto de la casa japonesa. Pero este centro en torno al que gira la casa japonesa no es geográfico, sino espiritual.

Este importante carácter religioso de la casa japonesa se debe a la influencia que el budismo zen tiene en la religión japonesa. Se sintetizan en él sintoísmo y budismo. Se adquiere con estas influencias una mentalidad en la que el cambio es constante. Cada momento configura una realidad en sí misma. Las cosas son y no son a la vez. El mundo, pues, no se define en dicotomías. Aspecto que puede marcar una de las diferencias más importantes con la mentalidad occidental. Mientras la mentalidad occidental tiene estructura dicotómica y el lenguaje es digital, la mentalidad japonesa huye de estas dicotomías.

La mortalidad, en este modelo, se supera por sublimación de la naturaleza, pero no

mimetizándose con ella como hace el primer modelo, sino incorporándola al medio humano. El primer modelo introduce el mundo humano (ámbito social) en el natural y lo sublima. Este tercer modelo, sin embargo, incorpora el mundo natural en el humano. Para que esta incorporación se produzca es necesario transformar el mundo natural pero sublimado en una unidad cósmica nueva. La identificación entre Cultura y Natura no se produce, como en el primer modelo, por continuidad, sino por la transposición de lo natural a lo humano.

## CONCLUSIONES

A lo largo de las páginas de este artículo hemos desarrollado tres modelos de interacción natura-cultura. Los elementos semiológicos de esta interacción los hemos centrado sobre todo en los aspectos espaciales, urbanos y arquitectónicos. El primer modelo -relación inmanente ante el fenómeno de la muerte- representa una mimesis con la naturaleza. El espacio social y sus principales manifestaciones no se diferencian del espacio natural. Lo natural y lo cultural forman un continuo indiferenciado. Tanto las manifestaciones transcendentales de la existencia como la muerte, son elaboradas desde la perspectiva de la continua creación. La muerte física, individual se supera por sublimación al formar parte el ser humano de ese continuo creativo. Este modelo propio de sociedades tradicionales lo hemos ejemplificado a través de la concepción espacial de los aborígenes australianos.

El segundo modelo -de transformación constante- plantea esta interacción Natura-Cultura por un proceso psicosocial de negación. La Naturaleza -incluida la del ser humano- y sus limitaciones son superadas negándolas. La superación-negación de estas limitaciones -inclusión hecha de la limitación por autonomía: la muerte- se consigue sobre todo por la transformación constante de la naturaleza. El espacio natural como tal no existe; es un espacio humanizado; socializado. Es un modelo propio de sociedades de fuerte desarrollo económico y sobre todo tecnológico. Lo hemos ejemplificado con la traza hispanoamericana.

El tercer modelo es mixto entre los dos anteriores. Reproduce y respeta la naturaleza, pero la sitúa, no en su propio nicho ecológico, sino en la interlínea de lo social-natural. Lo natural y lo social forman una unidad cósmica que se lleva al espacio cultural mediante un cierto nivel de transformación. Es un modelo que tiene una relación inmanente con la naturaleza, pero a la vez conserva elementos de transformación de la misma para situarla en un nicho eco-social. Lo hemos ejemplificado con la casa tradicional japonesa.

De estos tres modelos el primero y el tercero desarrollan una relación armónica y equilibrada con la naturaleza. Ambos reproducen el esquema cíclico de la naturaleza y del Cambio Social. El segundo mantiene una concepción antropocéntrica que desde el Renacimiento sitúa al ser humano por encima de la Naturaleza. La relación entre Cultura y Natura desarrolla un modelo lineal de transformación constante.

Desde este punto de vista, este último modelo plantea una dinámica peligrosa para la supervivencia medio-ambiental. El desarrollo tecnológico incesante choca frontalmente con los límites ecológicos al crecimiento. Los límites al crecimiento residen en la actualidad en el proceso de destrucción de la naturaleza.

La crisis medioambiental que amenaza con destruir nuestra civilización, parte de una dinámica productivista ciega. El individuo genera esta dinámica, pero, al final, se emancipa de su propio control; se cosifica. La producción no es un medio supeditado a fines emancipadores, sino un objeto en sí mismo. Esta transformación incontrolada de la naturaleza desencadena que sea la propia

naturaleza la que imponga el límite final.

Esta dinámica, no sólo impone la dominación incontrolada sobre la naturaleza, sino también la dominación de unos individuos sobre otros. De esta forma, se produce, además de un expolio medioambiental indefinido, una dinámica ciega de poder. El poder ha existido siempre, pero a diferencia del concepto weberiano, ya no es un medio, sino un fin en sí mismo.

Hay tres posibles soluciones a esta crisis mundial en base a los tres modelos de relación cultura-natura propuestos:

La primera es la vuelta a una relación de mimesis con la naturaleza. Representa la vuelta al modelo inmamentista. Esta posibilidad no es viable en la actualidad. Quizá tampoco deseable, y más una vez conocido el confort que puede deparar la técnica.

La segunda solución -la que quizá se desarrolla más en la actualidad- plantea el establecimiento de un sistema legal-racional que limite la irracionalidad del productivismo, de la transformación incesante. Es la supeditación de esa dinámica ciega e irracional a una "racionalidad" en la que en el fondo no se cree. Es una solución reformista para hacer más viable el modelo.

Finalmente, la tercera solución nos la puede sugerir el modelo que hemos denominado mixto. Este modelo conlleva una actitud transformadora, pero que reproduce la naturaleza. En verdad que se trata de un equilibrio frágil e inestable. Por ello, sólo es viable si desarrolla una nueva ética social[11]. Una ética en la que la propia naturaleza indica el sentido del cambio. Hay que aprender a leer en la misma. Se puede generar así una transformación creativa, y no expoliadora de la naturaleza. Nos podríamos así liberar de los rigores de la naturaleza sin someternos a los cataclismos de su destrucción. Esta nueva ética, no sólo puede producir confort material, sino confort existencial.

## NOTAS

\* Antonio Aledo Tur. Profesor Titular del Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad Católica San Antonio de Murcia (España)

Dirección: Dept. Antropología, UCAM, Monasterio Los Jerónimos , Carretera de Guadalupe 136, Guadalupe 30107 (Murcia). Telf: 968 278812. E-mail: antonio.aledo@ua.es

[1] [BECKER](#), Ernest: The denial of death. New York: The Free Press (1973).

[2] RICHARDSON, Miles: "Culture and the urban stage", en Human behavior and environment. Advances in theory and research v.4, editado por I. Altman y Amos Rapoport. (pp: 209-245). New York: Plenum Press (1980).

[3] MUMFORD, Lewis: *La ciudad en la Historia*. Buenos Aires: Ediciones. Infinito (1964)

[4] HART, C.W.M. et al: The Tiwi of Australia. New York: Holt, Rinehart and Wilson (1960).

RAPOPORT, Amos: "Australian aborigenes and definition of place", in Willian J. Mitchel (ed.) EDRA 3. Los Angeles: Willian J. Mitchel (ed.) EDRA 3. Los Angeles: University of California. Vol.I pp. 3-3-1--3-3-14 (1972).

TONKINSON, Robert: The Mardudjara aborigenes. New York: Holt, Rinehart and Wilson (1978).

[5] KUBLER, George: *Mexican architecture of the sixteenth century*. New Haven: Yale University (1948).

[6] FOSTER, George: *Culture and conquest: American Spanish heritage*. New York: Eehner Gren Foundation for Anthropoloical Research (1960).

[7] HOUSTON, J.M.: "The foundation of colonial towna in Hispanic-America" in Urbanization and its problems. Edited by R.P. Beckinsa-le and J.M. Houston. (pp 352-390). Oxford: Basic (1970).

[8] ALEDO, Antonio: *The Spanish colonization of Yucatan through its vernacular architecture*. Master Thesis. Louisiana: Louisiana State University. Inédita (1991).

[9] BOGNAR, Botond: "The place of no-thingness. Japanese house and the oriental world views of the Japanese" en *Dwellings, settlements and tradition: cross cultural perspectives*, editado por Jean-Paul Bourdier y Nezar Alsayyad (pp:183-212) . New York: University Press of America (1985).

[10] GALTUNG, Johan: "Back to the origins: on Christian and Buddish epistemo-logy" cap 1., en *Methodology and development*, vol 3. (pp: 18-25) Copenhagen: Christian Ejlezs (1988).

[11] Esta ética puede venir generada desde muy distintos ámbitos. Los autores no excluyen la matriz espiritual

como posible elemento de génesis de esa ética.

# Palabras antropológicas

Giobellina Brumana, Fernando

*Casa da palavra/  
onde o silêncio mora*  
Caetano Veloso

¿Cómo clasificar las clasificaciones a las que podríamos someter las producciones antropológicas? Por temática, por escuela, por región de interés, son respuestas en las que el contenido, el recorte del objeto, es el criterio elegido. Manuales, monografías, ensayos teóricos, son otras respuestas que consideran la mayor o menos distancia con los datos etnográficos, la novedad de éstos, sus fuentes, sus propósitos. Habrá, sin duda, otros patrones más o menos arbitrarios. Lo que a mí me interesa ahora es pensar las distintas maneras en las que la producción antropológica moviliza la palabra para dar cuenta de su asunto.

La palabra es empleada para construir la similitud de realidad, la verosimilitud, allí donde se pretende la recreación de lo experimentado, o, mejor, donde se construye literariamente una entidad unitaria y coherente a partir de la visión fragmentaria e impresionista dada por la experiencia individual de campo. La tradición de la novela realista del siglo XIX es lo que está en juego en las grandes monografías iniciadas por Malinowski, de las que quizás sea el gran maestro Evans-Pritchard, aquel que fue llamado el Stendhal de la antropología (Douglas, 1980: 124). Que haya crisis, sea en la literatura de ficción, sea en la antropológica, no quiere decir que el realismo se haya agotado; pervive – pensemos en un Isaac Singer, en un Naguib Mahfuz, en un Richard Ford-, afila sus instrumentos expresivos y convive junto a otras formas más experimentales.

Sabemos -desde mucho antes que los posmodernos lo descubrieran- que en buena medida la antropología es narración; como se indicaba en la Introducción, Mauss ya lo daba como obvio. La novedad de los posmodernos ha sido la de pensar ese obvio; pensar desde él y sobre él. Una atención tal sin duda se nos ha contagiado a todos, y las estrategias narrativas que empleamos se convierten en un tema muy concurrido: hay quien toma recaudos al respecto. Es el caso en que desde el realismo monográfico más clásico se recurre a ciertos artificios precisamente para mostrar su artificio y de esa manera ser más fiel a la realidad etnográfica. Así lo ha intentado Descola (1994: 26), a modo de contrapeso en un libro tan *escrito* como su **Les lances du crépuscule**, con un cierto sabor a la ‘prosa poética’ de la que se reía Borges, mediante el tipo de ilustración que ha incluido en él:

“Las ilustraciones a pluma que he querido para este libro no tienen por función sólo recrear una atmósfera o satisfacer una nostalgia: mi intención era atraer la mirada sobre la parte de artificio que entra en toda monografía etnológica (...). El arte del autor consiste precisamente en disfrazar ese artificio bajo la apariencia de una crónica fiel en la que, a diferencia de la literatura de exploraciones, la parte de exotismo está cuidadosamente reducida por interpretaciones detalladas. (...) La ilustración a pluma, en la medida en que se desmarca de la fotografía por ser una manera en apariencia menos mimética de retratar la realidad, contribuye a desrealizar las descripciones y los análisis que las acompañan; (...)

es más apropiada para subrayar la parte de arbitrariedad y de invención que contiene nuestra prosa e introducir el efecto de distanciamiento que la escritura etnográfica se esfuerza en anular”.

Una tentativa de irrealización etnográfica mucho más radical y que, al parecer, ha hecho furor en las filas posmodernas es el libro de Michael Taussig **The Magic of the State** (1997), en el que el ‘sujeto’ etnográfico es trastocado ficcionalmente por su ‘objeto’. Es decir, en el que el autor se inventa a sí mismo personaje abierto de tal modo a la realidad estudiada, a la gente y a los espíritus que investiga, que acaba poseído médiumnicamente por ella, por ellos[1].

\*\*

La palabra es elidida allí donde se la silencia en beneficio del cálculo. “Sólo hay ciencia de la medida”, dice Augustins (1998:15) en un artículo reciente sobre parentesco. Y agrega: “Una parte considerable de las polémicas encontradas en la etnología proviene del hecho de que las hipótesis más interesantes se muestran las más de las veces inverificables a falta de disponer no de hechos observables, sino de medios para ‘medirlos’”. Si ponemos entre paréntesis la primera afirmación[2], la segunda –por más que también habría que ver a qué hipótesis inverificables se refiere- apunta al hecho de que hay producción antropológica que ha ido a buscar la legitimidad de sus proposiciones en la cuantificación de cierto tipo de datos. Unos pocos ejemplos, a mano en mi biblioteca:

Sahlins (1983 [1974]) se basa en información y análisis cuantitativos sobre alimentación, trabajo, condiciones de vida..., para disolver de una vez la idea etnocéntrica de los ‘primitivos’ hambrientos, incompetentes, fatalistas. Disolución ideológica, dicho sea de paso, similar a la efectuada, sin base cuantitativa esta vez, sobre la cuestión de la autoridad entre los ‘primitivos’ -de Lowie (1979 [1948]) a Clastres (1975 [1974]), pasando sobre el bello trabajo del propio Sahlins (1979 [1963]) sobre la construcción de estructuras estatales en Polinesia-: de seres sumidos en la servidumbre por el terror pasamos a celosos individualistas que deben ser persuadidos y nunca mandados. Rappaport (1987 [1968]), ¿cómo hubiera podido fundamentar su tesis sobre el carácter homeostático de los rituales del grupo de Nueva Guinea

con los que trabajó sin una enorme base cuantitativa (datos pluviométricos, edafológicos, silvícolas, ergonómicos, agrarios, nutricionales...)? El propio gran humanista di Martino (1999 [1962]: 49, 98), ¿acaso no echa mano de argumentos cuantitativos para apoyar o descartar interpretaciones del fenómeno del tarantismo? El rango antropológico de tales problemáticas legitima, a mi entender, más el empleo de estrategias cuantitativas de lo que éstas legitiman a la científicidad.

El valor heurístico de las matemáticas no proviene sólo de su ayuda para medir fenómenos. Su presencia en la labor antropológica seducía en un primer momento a Lévi-Strauss[3] pero años más tarde reconocería que en su propia práctica éstas sólo cumplían un papel metafórico. Pensaba en dos de las relaciones posibles entre etnología y matemáticas: una, la elaboración de modelos y, de manera más amplia, de términos descriptivos de relaciones; la otra, el abordaje formal y/o estadístico que permitiese llegar a ‘leyes’ ocultas, como las que quizás existiesen debajo de la aparente arbitrariedad de los sistemas complejos de alianza. Respecto a la segunda, los resultados obtenidos, no por el propio Lévi-Strauss, sino por gente como Maranda (1971 [1968]) respecto al análisis de mitos o Lounsbury (1971) en lo tocante a estudios de parentesco, no parecen entusiasmar demasiado. La multiplicación de los ordenadores y su aumento gigantesco de potencia no dieron el fruto que Lévi-Strauss esperaba. Respecto a la primera, la lingua franca se mostraba más bien como un recurso retórico muy aproximativo:

“Somos más conscientes que nadie de las acepciones vagas que damos a términos como simetría, inversión, equivalencia, homología, isomorfismo. Las empleamos para designar amplios paquetes de relaciones que de manera confusa percibimos que tienen algo en común. Pero si el análisis estructural de los mitos tiene futuro, la manera en la que ha elegido y empleado sus conceptos deberá ser objeto de una severa crítica. Será necesario que cada término sea definido de nuevo y limitado a un uso particular. Sobre todo, las categorías groseras que empleamos como útiles de fortuna deberán ser analizados en categorías más finas y metódicamente aplicadas. Sólo entonces, los mitos podrán ser objeto de un análisis lógico-matemático verdadero, cuyos contornos quizás se nos disculpe, cuenta habida de esta declaración de humildad, habernos dedicado

ingenuamente a esbozar” (1964: 39).

También son de procedencia matemática esas matrices de Murdock de las que hablaba en el capítulo anterior, hechas como pensando en las tarjetas perforadas de los viejos sistemas computacionales, aquellas mismas que –en estos días de febrero de 2001 en los que escribo estas líneas, acaba de, como se dice, ‘estallar el escándalo’- se usaban, gracias a los servicios de la IBM, para aumentar la teutónica eficacia de la maquinaria genocida (‘judío’ era 8; ‘homosexual’, 3; ‘gitano’, 12)[4]. La relación que me ha saltado a los ojos es sin duda tan arbitraria cuanto odiosa e injusta, pero recuerda hasta dónde la matematización puede ser auxiliar de las disciplinas científicas tanto cuanto de la disciplina de los cuerpos y de las vidas.

\*\*

“La poesía pone al lenguaje en estado de emergencia”, dice Bachelard. ¿Existe ese estado de pleno esplendor en la escritura antropológica? Este es el punto que en verdad me interesa, aunque lo que sigue se destina no a contestar esta pregunta, sino a esbozar las distintas formas de relación entre poesía y antropología; ¿cuáles pueden ser éstas?

La más evidente es la etnopoésía que recoge la poesía de los *otros*, desde un obvio Popol-Vuh hasta narraciones orales afrocubanas del tipo de las registradas y publicadas por Lydia Cabrera, quien así “se hizo la más grande escritora cubana del siglo. Ella inventó por sí sola lo que yo he llamado la antro-poesía, mezcla de antropología y poesía con que ella recobró las leyendas hechas religión traídas con la esclavitud a Cuba[5]” (Cabrera Infante, 1998: 97). En una sintonía semejante tenemos otros ejemplos, el primero que se me ocurre es Pierre Verger y su recopilación de leyendas de los orixás africanos, suerte de Biblia de las casas de candomblé, el culto de posesión afrobrasileño[6]. Pero hay más posibles formas de relación.

La palabra del *otro* es poesía, lo que implica que no puede ser apropiada sin residuo por la palabra propia; debe ser mantenida en su vigor y originalidad. Esa es la propuesta de Huber Fichte[7], un alemán que recuerda en cierta medida a Bruce Chatwin: am-bos anduvieron más o menos en las mismas épocas por más o menos los

mismos sitios, y murieron más o menos de las mismas causas, más o menos en la misma época. Los diferencia el éxito y también las pretensiones, inversamente proporcionales. El punto de partida de Fichte (1987: 30), expuesto como fragmento poético, es la crítica a una etnología dominante que desprecia la especificidad, especialmente en el plano lingüístico, de la realidad que investiga:

“La deshumanidad, el desprecio por el lenguaje en el ámbito de las Ciencias del Hombre llega a tal punto que existen investigadores que, aun sin hablar portugués, escriben sobre el sincretismo brasileño; aun sin dominar o siquiera comprender cualquier idioma africano publican trabajos sobre enfermos mentales en Africa”.

Pero, ¿qué alternativa nos presenta? Un solo ejemplo, tomado de una historia de vida que ocupa alrededor de cincuenta páginas, ‘A antropóloga diz’, hecha a una mujer que une la condición de sacerdotisa del candomblé y la de antropóloga[8]:

“Nasci em Marrocos.

Não me lembro nada de Marrocos.

Deixei Marrocos com um ano e meio de idade.

Meu pai deu baixa em Marrocos.

Ele se casou com a minha mãe e os dois foram embora.

Ela tinha acabado de concluir o conservatório em Paris.

Para ela Marrocos era um país exótico.

Eles se mudaram para Manchester.

Fiquei com minha avó em Paris.

Depois eles levaram a mim e a meu irmão para Manchester...” (ídem:41).

En este ejemplo, ¿qué cambiaría si en vez de escandir el texto se lo desplegara como una prosa sin más? El carácter de ‘poético’ que se le imprime al presentarlo de esta manera, ¿es algo más que un ardid gráfico?, ¿algo más que una disposición especial en la página escrita? O, dicho de manera más general, la

resonan-cia poética que a veces porta la palabra de las gentes con las que trabajamos, ¿necesita, como marca especial, de un diseño del que la registra? ¿O, por el contrario, el soporte espacial no pondrá lo que no hay ni quitará lo que sí existe?

La escritura poética se vuelve una exigencia cuando la etnográfica se muestra insuficiente para expresar la emoción del investigador frente a algunos aspectos particularmente luminosos, particularmente oscuros, particularmente densos, de la realidad con la que trabaja. Eso es al menos lo que afirma Brandão (1982: 11) en la introducción a un poemario suyo, que lleva el sugerente nombre de **Diário de campo. A antropologia como alegoria**. En Itapira, una pequeña ciudad del interior de São Paulo, las mujeres de los trabajadores agrícolas –los ‘bóia-frias’, ‘comida fría’– que este investigador estaba estudiando, llegaban todos los días de estar con sus maridos en el campo. “Venían vestidas con ropas sucias del trabajador volante y traían consigo sacos y machetes de cortar caña. Cubiertas de los pies a la cabeza de lonas, paños y pajas, algunas dejaba a la vista sólo los ojos. (...) El ropaje de guerrilla de aquellas muchachas es al mismo tiempo trivial, gigantesco y terrible”. E inconmensurable con la escritura pautada de la antropología. Frente a la constricción académica, la libertad poética:

“No descubrí cómo anotar eso, que tanto me emocionaba, en las páginas de los diarios de campo que cargaba conmigo para todos lados y que, cuando llegaba a casa, pasaba en limpio demoradamente, trabajando los datos recogidos y clarificando una letra cada vez menos legible para mí mismo. Un día, sin embargo, en una de las páginas finales de uno de los cuadernos de investigación escribí “las mujeres del camión del equipo –situaciones de cuerpo y ropa”. Un escrito que no incluiría en **Os Deuses do Povo**. Un poema que al final fue una manera menos ortodoxa de contar no tanto la situación vista, sino el sentimiento de verla”.

Un poema de más de un par de páginas –“As mulheres do caminhão de turma (situações proletárias de corpo e roupa)”, de entre las cuales tomo una estrofa:

“Por cima da saia ou da calça as mulheres amarram nos quadris

um tecido, um como avental de saco de algodão grosso

convocado às pressas para proteger do corpo

o lugar onde à noite algumas oferecem aos homens

o que sobrou com a vida do escuro derrubar da cana dia afora.

Um chapéu de palha com as duas abas abaixadas

Ajuda a aprender o pano igual ao do avental. Ele recobre

Por detrás a nuca e cobre todo o rosto, menos os olhos

Que, livres, espiam sem espanto a rotina suja do trabalho

A golpes de força de mulher sob o olhar atento do turmeiro”.

Ya llegará el día en que se estudie a Brandão y a su obra, tan extensa, tan intensa, como hoy se estudia a Câmara Cascudo, Gilberto Freyre o Florestan Fernandes. Lo que por ahora planteo son mis dudas respecto a que la escritura propiamente antropológica suya no incorpore una y otra vez esa dimensión concreta, sensible y emocional. Un ejemplo, entre tantos, tomado del producto de la investigación que tenía entre manos cuando escribió el poema que acabo de citar, y que me ha parecido acertado mantener, como los poemas que aquí transcribo, en lengua original:

“Fora a roupa gasta e o calçado pobre, quando ele existe nos pés, o sinal mais visível e comum entre os sujeitos de quem falo aqui é a soltura do corpo no meio dos cultos e o franco uso das mãos, entre palmas ou sobre instrumentos ‘de negro’ ou ‘de roça’. ‘A Igreja agitada é o sinal de Deus!’, dizia aos berros Natanael –antigo traficante de maconha, hoje crente fervoroso- enquanto afinava toque de violão antes de comandar um primeiro

‘corinho’. No meio do culto ele virava os olhos para o alto e gri-tava em ‘línguas estranhas’: ‘amai, kamalurai, ama, ama makalurai!’ e, de volta ao português, bradava para todos e para ninguém: ‘ó santo, santo, santo é teu nome, Senhor” (Brandão, 1980: 124).

No es casual que Brandão haya sido el prologuista de un libro (Cadaxa, 1985) en el que el autor vertía en forma de versos la experiencia etnográfica de ciertos ritos del vudu haitiano:

“Sorriso aceso  
dentes faiscando  
o pai-de-santo  
entra no terreiro  
a direita agitando  
seu maracá  
de ossos de cobra  
Numa medida  
abrindo os braços  
em gesto largo  
saúda o povo (...)  
Feitas as libações  
aos quatro cantos  
tambores, pilar do centro  
começam as danças  
De início um **mahi**[9], como é de praxe  
os pés, velozes, batendo o chão  
levantando poeira num turbilhão  
as pernas, pistões de bronze  
em compasso apressado  
enquanto, liberto, o torso oscila  
em lenta cadência, de lado a lado” (ídem:87).

Como en el caso de Fichte, el formato ‘poético’ parece –me parece– un artificio que, más que abrir la poesía de la palabra ajena, la clausura como a un objeto impenetrable, ajeno, exótico. Si la relación entre poesía y antropología acabase aquí, si fuese sólo esta poesía antropologizante o esta antropología poetizante lo que tenemos como posibilidad, ni valdría la pena pensar en la cuestión[10].

Una dimensión más fructífera es la indicada por Condominas (1991 [1975]: 381), al asimilar los mecanismos mentales de la cultura que investigaba con los de los poetas: “Como para los poetas, para los *mnong* todo es signo, y como aquellos, los miembros de esta tribu seleccionan inconscientemente lo que conviene a su concepción del mundo”. Una intuición tal puede ser mucho más desarrollada, mucho más concreta. Es lo que encontramos en el trabajo de Flores Martos (1999), cuando acude a Pessoa y a su producción heteronímica para entender la particular forma que en Veracruz se practica la mediumnidad espiritista, “para arrojar luz sobre el peculiar modo de composición del sujeto entre las gentes del espiritualismo del puerto de Veracruz” (ídem: 469):

“Tanto en el caso del poeta lisboeta (...) como en el de los veracruzanos de la *ciencia espiritual*, nos enfrentamos a sujetos que actúan como ‘médiums de sí mismos’ –y resulta crucial poner en plural esta expresión-. Ser una ‘prolijidad de sí mismos’ en palabras del poeta es una buena ilustración de la radicalidad con que se expresa y se piensa la pluralidad, cohabitando e interfiriéndose en el sujeto. (...) La imaginación espiritual en el Puerto puede abordarse como si de una expresión cultural de literatura ‘encarnada’ –moderna, heteronímica y pes-soana- se tratase. Fernando Pessoa y la Veracruz del presente compartirían, desde esta perspectiva, una misma preocupación por el deseo de alteridad como constitutivos de un sujeto moderno (en ambos puertos, en ambas épocas)” (ídem: 473).

\*

El vínculo entre poesía y antropología, de todas maneras, es al mismo tiempo más difuso y más profundo que lo que hemos visto; indica, creo, algo central de

nuestra disciplina de manera independiente a la forma literaria en la que presentemos nuestros resultados, de sus contenidos concretos, de nuestra relación con la tradición poética. Y también algo central de la poesía. Veámoslo.

“Entre André Breton, que intentó *realizar* la poesía (...) y Lévi-Strauss que no cesa de *poetizar* lo real sobre el que descansan sus observaciones y descubrimientos, debía necesariamente establecerse un acuerdo fundamental” (Waldberg, 1970: 582). En la tradición gala, una afirmación de este calibre, si no era banal, al menos no resultaba un desafío. A Alfred Métraux, un ejemplo, se lo consideraba el gran poeta de la antropología francesa; ya hablaré de Leiris y de toda la línea abierta a fines de los años '20 con la revista **Documents**. Por el contrario, en la tradición anglosajona la aproximación entre poesía y etnología era, al mismo tiempo que el abandono de toda pretensión de científicidad, una provocación tal como suena en la pluma de Tyler:

“La etnografía postmoderna radica en un texto envolvente y proteico compuesto a base de fragmentos de un discurso que procure la evocación (...) de una fantasía merced a la cual pueda percibirse un mundo que, si bien fantástico, posea las claves propias del sentido común; y que de paso contenga aspectos de una estética integradora que lleve (...) efectos terapéuticos. Se trata, en una palabra, de simple y pura poesía. Pero no hablamos de poesía ajustada a los cánones literarios de la forma. Hablamos de poesía que vuelve a su contexto original, a la función primigenia de lo poético, la cual no es otra que la de romper el discurso de lo cotidiano, transformándolo” (Tyler, 1991 [1986]: 187).

Pero era un programa para una etnografía en ciernes, una escritura revolucionaria de la que sólo había algunos pocos antecedentes[11]. Pensar en el carácter poético de la etnología, de la etnología real y actuante y no de una etnología a venir; de la escritura antropológica que conocemos y practicamos y no la que deberíamos –que alguien debería- practicar, ¿qué puede querer decir? Dos son las líneas en las que de una manera consistente puede pensarse, creo, esta confluencia.

Ante todo, la atención central de una y otra, de antropología y poesía, por lo concreto, el pasaje continuo de ambas entre lo particular y lo universal, su carácter sintético, su servidumbre al espeso peso del significante, a su opaca transparencia; un juego con la lógica –y la ilógica- de lo sensible, lo inteligible, lo emocional, desde sus elementos constitutivos[12]. Es lo que, lo veremos más adelante, Leiris tenía en mente cuando hablaba, ya en campo etnográfico, del “instinto poético de la información, es decir, el sentido del detalle en apa-riencia in-significante pero que sitúa todo y da al documento su sello de verdad”.

Si entiendo lo que Heidegger dice en su análisis del poema de Trakl que cito en la nota anterior, la poesía es el ámbito en el que con mayor libertad, con menos interferencias, coberturas y disfraces, “el habla habla”. La recuperación que la poesía hace del habla es, por cierto, una tarea similar a la que el filósofo tomó sobre sus espaldas de revertir la constitución onto-teológica de la Metafísica. Una ‘deconstrucción’, no en el sentido posmoderno del término, sino en uno más elemental y menos sofisticado: el desmontaje de un complejo que no deja ver a través suyo, para permitir que lo elemental surja a la luz. Eso es, pienso y volveré sobre la cuestión en los últimos capítulos, lo que la antropología, a su manera, puede llevar a cabo.

Dice Tyler en el trecho antes citado, que la poesía rompe con el lenguaje común; Heidegger (1990 [1959]: 28) nos abre la posibilidad inversa -mucho más sugerente a mi gusto-: es el discurso nuestro –el *man* del **El Ser y el Tiempo**, supongo- el que, más que romper, ahoga la poesía. “Poesía, propiamente dicho, no es nunca meramente un modo más elevado del habla cotidiana. Al contrario, es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado y agotado por el desgaste y del cual apenas ya se deja oír invocación alguna”. Por un lado o por el otro, hay entre poesía y habla corriente un corte, una contraposición que ha sido indicada como el carácter anti-discursivo de la primera: la poesía es transgresión[13]. La poesía es ruptura, la poesía es riesgo –como lo escribe Rilke (cf. Heidegger, 1962 [1946]: 239 ss.)-, la poesía es contracorriente[14].

Brandão (1982: 12), en la presentación a su **Diário de Campo**, da un ejemplo suplementario de cómo, según él, la poesía surge allí donde la acción conceptual pierde pie. Un demoradísimo viaje de tren

entre México D.F. y Michoacán, en un vagón lleno de indios *tarascos* cargados de mercancías para comerciar en sus pueblos. Entre ellos, una vieja sentada en el suelo, con un niño dormido entre sus piernas, al que, cuando despertó, hizo comer unos tacos que preparó en el momento.

“De repente, cantaba en voz baja una cantiga en su lengua de una tristeza enorme. Ese momento transfiguró todo el viaje y a mí, que leía (...) un libro sobre educación popular, me pareció árida e imbécil mi lectura, mientras que los escritos de la vida que la teoría del libro tornaba reseca y fragmentaria fluía viva y entera en torno de mí[15]”.

¿No es eso mismo lo que se dice en uno de los grandes poemas de nuestra tradición, el **Fausto**?: “Gris, querido amigo, es toda teoría y verde el árbol de oro de la vida”. ¿Y en boca de quién pone Goethe tamaña frase? En la de Mefistófeles. Recordemos la situación. Mefistófeles, que se hace pasar por Fausto ante los ojos de su alumno, le disuade de todo estudio en cualquier Facultad. Lo único apropiado sería la Medicina, que le permitiría tener acceso a multitud de mujeres. Es entonces cuando pronuncia la frase citada que sólo está allí para mostrar su malvado encanto. Es decir, aquello que no podía compartir Goethe, sin duda el poeta del Sistema y del Poder por antonomasia (recordemos la implacable –pero me imagino que fiel- imagen que Kundera da de él en **La inmortalidad**), a pesar de los devaneos juveniles que lo vincularon con el *Sturm und Drang* y la Revolución Francesa. Goethe usa así la poesía para combatir a la poesía, que es y no puede dejar de ser *inconveniente*.

Así se lo supo desde siempre. En efecto, en la primera Utopía que ha llegado hasta nosotros, aquella en la que Platón estipuló con morosa minuciosidad la forma en la que debería construirse la Ciudad perfecta, se destinan largos razonamientos[16] para demostrar que la poesía debe ser, ante todo, des-te-rrada, y, si más tarde se llegase a mostrar su utilidad política, domesticada a efectos de la educación correcta de las nuevas generaciones. La razón de tal exclusión era la incompatibilidad entre poesía y saber: “Como las mujeres, los niños y los locos, el poeta está excluido de

la participación en los asuntos de la Ciudad; su pensamiento pre-lógico está privado de ciudadanía” (Claire Lejeune “Les premiers pas de la citoyenneté poétique” cit. en Renouprez, 2001: 289). Pero una incompatibilidad tal –si escuchamos la palabra de Wislawa Szymborska (1999 [1996]: 66[17])– la propia ciencia la mantiene con el saber; es decir, poesía y ciencia se hermanan en aquello que las opone a los saberes constituidos.

Historia antigua, esta de Platón, pero continuamente renovada. La Ciudad –cuanto más perfecta, cuando más utópica– expulsa, aniquila o corrompe al poeta: los campos de concentración de la Alemania nazi y de la URSS (cf. Chentalinski, 1994), la otra faz de la sociedad pu-rificada, fueron destino de poetas, cuando no lo fue el suicidio –Esenin, Maiakovski-. La poesía es una amenaza simbólica para el poder, pero el poder es una amenaza material para la poesía: ya en quienes la recogen sobre sus hombros, ya en la propia posibilidad de ese arte. Como se preguntaba Benjamin ¿es posible escribir poesía después del holocausto? La respuesta negativa caía por necesidad y la figura de Celan –muerto en campo de concentración– clausuraría ‘la época de los poetas’, abierta por Hölderlin, el ‘poeta del tiempo del desamparo’.

Ya veremos que la antropología no mantiene su carácter liminar, sino que, como no podía dejar de ser, es absorbida por el sistema. Como tampoco podía dejar de ser, la poesía se monumentaliza –se ‘panteoniza’ o ‘perlachesiza’, si se admite tamañas monstruosidades verbales–; se pone al servicio de la Polis, del sistema, del orden. Al pobre Pessoa lo han erigido padre de la patria –él, que decía ‘Minha pátria é minha língua’ [18]: su cadáver ya no está en el cementerio donde lo visitaba Ricardo Reis en la invención de Sa-ramago, sino en el Monasterio de los Jerónimos, rodeado de reyes y otros Grandes Hom-bres; la fecha de su nacimiento se ha convertido en el día nacional portugués; una estatua suya adorna la terraza de La Brasileira, uno de los tantos bares donde se confabuló con sus heterónimos para destrozarse el hígado con alcoholes de toda laya. (Quizás esto último tenga su gracia: las palomas no perdonan, ni los niños que se trepan a la sedente figura). ‘Aullido’ –otro ejemplo que me viene a la cabeza–, el poema maldito de Allen Ginsberg con todas las censuras y prohibiciones que sufrió hace pocas décadas, es ahora materia

curricular del sistema educativo de los EEUU (lo que también da lugar a una gracia: ser objeto de parodia de Lisa Simpson, la hija de Homer, la hermana de Bart).

En fin. “Y si todo ha de arder” –escribía hace cuatro décadas una poeta argentina, Alma Cristina– “inventemos una sonrisa del tamaño de un bosque”. Pero nada arde, y los bosques se talan para publicar libros, entre otros, de poesía.

## Referencias bibliográficas

Augustins, G.

1998 “La perpétuation des groupes domestiques. Un essai de formalisation” **L’Homme** 148

Bader, W.

1987 “Prefácio. Dos espaços da marginalidade alemã ao universo das culturas afro-americanas: vida e obra de Hubert Fichte” en Fichte, 1987

Brandão, C.R.

1980 **Os Deuses do povo** São Paulo. Brasiliense

1982 **Diário de campo. A antropologia como alegoria** São Paulo. Brasiliense

Cabrera Infante, G.

1998 **Vidas para leerlas** Madrid. Alfaguara

Cadaxa, A.B.M.

1985 **Teu corpo é ouro só. Ritos de Iniciação Vodú** Rio de Janeiro. Nova Fronteira

1994 “Les tribulations d’un ethnographe en Suisse. Arnold van Gennep à Neuchatel (1912-1915)” **Gradhiva** 15

Chentalinski, V.

1994 **De los archivos literarios del KGB** Barcelona. Anaya&Mario Muchnik

Clastres, P.

1975 (1974) A sociedade contra o estado. **Investigações de antropologia política** Porto. Afrontamento

Condominas, G.

1991 (1975) **Lo exótico es cotidiano** Barcelona. Júcar

Cossard-Binon, G.

1969 “La fille de saint” **Journal de la Société des Americanistes** LVIII

Descola, Ph.

1994 “Rétrospectives” **Gradhiva** 16

Douglas, M.

1980 **Evans-Pritchard** Glasgow. Fontana Paperbacks

Fichte, H.

1987 (1980) **Etnopoesia. Antropologia poética das religiões afro-americanas** São Paulo. Brasiliense

Flores Martos, J.A.

1999 **Portales de Múcara. Una etnografía del puerto de Veracruz.** Universidad Complutense de Madrid.  
Tesis doctoral

Heidegger, M.

1990 (1950) “El habla” **De camino al habla** Barcelona  
.Odós

Lévi-Strauss, C.

1955 **Tristes Tropiques** Paris. Plon

Lounsbury, F.G.

1971 “Études formelles des terminologies de parenté Crow Omaha” **Anthropologie et calcul** (Ph. Richard y R. Jaulin, eds.) París.10/18

Lowie, R.H.

1979 (1948) “Algunos aspectos de la organización política de los aborígenes americanos” **Antropología política** (J.R. Llobera comp.) Barcelona. Anagrama

Perlongher, N.

1987 **O negócio do michê. A Prostituição Viril em São Paulo** São Paulo. Brasiliense

Platon

1963 **República** Buenos Aires. Eudeba

Rénouprez, M.

2001 **La démarche poétique de Claire Lejeune**

Universidad de Cádiz. Tesis doctoral

Sahlins, M.

1979 (1963) "Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia"

**Antropología política** (J.R. Llobera comp.) Barcelona.

Anagrama

1983 (1974) **Economía de la Edad de Piedra** Madrid.

Akal

Scymborska, W.

199

Tyler, S.

1991 (1986) "Etnografía postmoderna: Desde el documento de lo oculto al oculto documento" **Retóricas**

**de la antropología** (J. Clifford y G.E.Marcus, eds.)

Madrid. Jucar

---

[1] Libro que, confieso, no he leído y que conozco por intermedio de Francisco Ferrándiz, en la actualidad profesor de la Universidad de Deusto, especialista en el culto de María Lionza sobre el que versa –nunca mejor dicho– aquel. Transcribo una comunicación personal suya:

“El libro de María Lionza es también un libro experimental, en este caso de "fictiocriticism", o (pseudo)ficción crítica. Él mismo dice en el prefacio que se sitúa entre las "reclamaciones" solapadas de la ficción y lo "documental". Se ubica en los espacios intermedios (ambiguos) entre estos géneros. Sin la ficción no hay documentación. Nunca nombra a Venezuela, por ejemplo, para no contribuir la reificación del estado nación y enfatizar su elusividad: usa la denominación "European Elsewhere" (ridículo, todo este desplazamiento se desmonta con solo mirar la

bibliografía o conocer mínimamente el país). El libro es como un ejercicio de escritura automática, así me lo pareció. Entra en trance textual a medida que avanza el libro y pasa de ser "I" a ser "He" a ser un tal "Captain Mission" (que tiene un parche en un ojo) que posee al "Chief Justice". Después de un capítulo inicial donde supuestamente tiene una larga conversación con el espíritu de María Lionza, que me parece ficcional (según mi experiencia: este espíritu es tan fuerte que baja sólo unos segundos en los médiums, para apenas susurrar una bendición), acaba preguntándose, "¿es aquí donde empieza mi búsqueda de justicia divina?" Mezcla noticias de la actualidad venezolana, como motines de cárceles, el robo de la espada de Bolívar, un accidente que ellos tuvieron, etc., etc., con la escenografía de la posesión en el culto (real e imaginada), con capítulos más áridos para su público académico (uno sobre Marx, dinero y posesión del que no entendí ni jota y/o me aburrió soberanamente), todo aliñado con referencias a Leiris, Brecht, Benjamin, Lenin, Nietzsche, Platón, Deleuze, Carpentier, Bataille y así. Mezcla algunas reflexiones impresionantes con otras insoportables. Capítulo 7: "Mimesis y muerte"; Capítulo 16: "Adventures in musculature, taximetry and dada cinema". ¿Te parece delirante? Sin duda lo es. En fin, hace ya años que me lo leí y esto es de lo que me acuerdo más o menos, y he podido reconstruir en una mirada rápida”.

[2] Régnier (1971:15), al plantearse el papel de las matemáticas en la formulación de las ciencias sociales, dice: “Este es un problema serio y no un nuevo avatar de la teoría tantas veces refutada según la que el ideal de toda ciencia es hacerse cuantitativa y, por lo tanto, matemática”.

[3] Decía en 1955, en un artículo –“Les mathématiques de l’homme”- publicado en el **Bulletin international des Sciences sociales**:

“Así, en el transcurso de pocos años, especialistas en apariencia tan alejados entre sí como los biólogos, los lingüistas, los economistas, los sociólogos, los psicólogos, los ingenieros de telecomunicaciones y los matemáticos se encuentran súbitamente codo a codo en posesión de un formidable aparato conceptual del que progresivamente descubren que para ellos constituye un lenguaje común” (cit. en Régnier, 1971:31).

[4] “Hitler no hubiera podido identificar y detener de forma tan eficiente a judíos y otras minorías, para utilizarlos como esclavos y

finalmente exterminarlos, sin la ayuda de la IBM”, según declara el abogado que lleva la querrela contra la compañía (**El País**, 13.II.01: 63).

[5] A Cabrera Infante (ídem: 99) Lydia Cabrera le “recordó siempre a Karen Blizen” –quien, como ya veremos, produjo páginas de magnífica etnografía-, “una mujer aparentemente frágil que era cujeada, dura y que amaba al africano más que a nada en el mundo. Pero Blixen se quedó fuera de Africa, como dice su obra maestra, mientras que Lydia, constante, constantemente en todos sus libros va siempre al Africa”. Una curiosidad suplementaria: Lorca dedicó su **Casada infiel** a Lydia Cabrera (“y a su negrita”, agregaba con pícara complicidad).

[6] El candomblé es particularmente propicio a que haya una producción erudita vicaria, es decir, que intelectuales y artistas que se han acercado a él, a menudo ingresando en el culto, se conviertan en sus expositores. Los casos son muchos; unos pocos ejemplos relevantes: Pierre Verger, Jorge Amado, Caetano Veloso y el máximo exponente de la iconografía del candomblé, el pintor argentino , mucho más conocido como Carybé, (ver, por ejemplo, su hermoso **As sete portas da Bahia**, que reúne una gran cantidad de dibujos suyos con algunos textos y un breve escrito de su amigo de siempre Pierre Verger) cuyas obras en madera son uno de los elementos básicos del Museo Nina Rodrigues en Salvador de Bahia.

[7] El programa de Fichte está condensado en palabras del prologuista de la edición brasileña de su libro:

“Poesía significa aquí asimilar el mundo en el lenguaje y elaborar la forma lingüística adecuada a favor del conocimiento: poesía como forma radical e impúdica de desnudamiento. Etnopoesía es al mismo tiempo un programa científico y poético, vinculando la postura fundamental del etnólogo, que avanza indagando e investigando, con la postura fundamental del poeta, que busca la correspondencia verbal. Nada debe ser escatimado. La alternancia de entusiasmo y decepción que acompaña a todo viajante debe ser representada en la contradictoria realidad en la que lo exótico está al lado de lo banal, la pureza junto a la corrupción, lo auténtico al lado de la imitación, la vieja sabiduría al lado de los ríos contaminados” (Bader, 1987: 26)

Al fin de cuentas, nada que no estuviese presente en los Tristes Trópicos, en el Africa Fantasma o en el Africa Ambigua. Los antropólogos, poéticos o no, habían enfrentado mucho tiempo antes que Fichte o su

introdutor el reto de tales paradojas cotidianas.

[8] Aunque ningún nombre sea mencionado, todo indica que se trata de Gisele Cossard-Binon, alumna de Bastide e 'hija' de Joãozinho da Goméia. De su autoría es un texto, parte de su tesis de doctorado en la Sorbonne, sobre la iniciación en el candomblé (Cossard-Binon, 1969).

[9] El libro termina en un glosario donde podemos encontrar esta palabra: "Danza usada en ceremonias vudu, rápida y enérgica, que exige un gran esfuerzo de sus ejecutores. Del pueblo de Mahi, en Nigeria occidental" (ídem: 155). ¿Poemas con glosario!?

[10] Existe, por cierto, la posibilidad de quien al mismo tiempo –pero no en el mismo acto- produce poesía y etnología. Un ejemplo es el ya fallecido Nestor Perlongher, autor de un trabajo sobre chaperos en São Paulo (Perlongher, 1987) traducido al francés y al español, y de diversos libros de poesía, algunos de ellos con significativos premios. Frente a su tumba, otro poeta recordaba un poema de Wallace Stevens, "Poetry is a destructive force", título tan acorde con lo que aquí estoy tratando de sugerir.

[11] Aunque en el 'suplemento' de este artículo, el autor sostenga que "toda etnografía es postmoderna de hecho y de espíritu" (ídem: 200). Tyler podría decir como Walt Whitman: "¿Me contradigo? Pues sí, me contradigo".

[12] Una elementalidad tal se hace patente, un ejemplo entre miles, en el bello poema de Georg Trakl, a cuyo análisis dedica Heidegger su "El habla":

“Cuando cae la nieve en la ventana

Largamente la campana de la tarde resuena

Para muchos es preparada la mesa

Y está bien provista la casa

En el caminar algunos

Llegan al portal por senderos oscuros

Dorado florece el árbol de la gracia

De la savia fresca de la tierra

Entra caminante en silencio;

Dolor petrificó el umbral.

Y luce en pura luz

En la mesa pan y vino”.

[13] “Esta trasgresión se lleva a cabo en dos ejes. El primero concierne ante todo a la sucesividad del discurso

que se ordena en forma lineal para permitir una aprehensión global del sentido y su transformación en los metadiscursos del receptor. A esta sucesividad corresponde una reducción de los contextos posibles que se canalizan hacia un punto de vista unitario determinando temáticamente el acto de palabra. El acto poético incidiría en la abolición de esta linealidad y en el acrecentamiento de la complejidad contextual.(...).

(...) lo que el discurso lírico hace posible por las rupturas de la sucesividad del texto, sean del orden de la metáfora o del salto temático, es la intrusión de la contradicción en el seno de la lógica del discurso. También la contradicción (...) está presente en esta hipótesis de la poesía como anti-discurso (...). El discurso lírico estaría así involucrado en una subversión del sistema de identidad basada sobre la racionalidad y su pretensión de la verdad, por la mera virtud de su configuración formal”. (Renouprez, 2001: 301-305).

[14] Resultará evidente que no confundo ‘poesía’ con la mera versificación, tantas veces al servicio del poder, a veces de las formas más repulsivas. No podemos sólo contentarnos con ejemplos de ignominia evidente, como el de Radovan Karadzic, quien, como se sabe, además de la psiquiatría y el genocidio, cultivaba el género épico. Pero, ¿y las glorificaciones de Stalin en las plumas de Pablo Neruda y de Nicolás Guillén?

[15] Experiencia elaborada en un poema del que reproduzco el siguiente fragmento:

“Sentada no chão do trem  
essa velha índia sem um nome conhecido  
que a lingua erudita dos viajantes pudesse pronunciar,  
essa mulher de aldeia de um *pueblo* tarasco  
onde os vagões não param mais do que um minuto,  
essa velha de pele e panos poídos  
arranjava como um sábio, ao seu lado,  
os amarrados dos objetos devolvidos do mercado:  
os pedaços caseiros dos bens do viver.  
Sentada no chão do trem com as mãos  
A velha dobrava as pregas da saia.  
As pregas más da vida ela dobrava. Uma e outra

com as duas mãos ela dobrava” (Brandão, 1982: 97)

[16] Largos (Platón, 1963: 376e-398b; 595-608b), como vemos duplicados, y centrales en la fundamentación de Sócrates –en cuya boca Platón casi siempre coloca sus argumentos–: “(...) aunque me atengo a muchas razones para creer que estamos fundando la ciudad más perfecta posible, lo afirmo sobre todo, al considerar nuestro reglamento sobre la poesía” (ídem: 595a).

[17] “Toda ciencia que no saca a la luz preguntas nuevas, pronto se convierte en ciencia muerta, pierde la temperatura favorable para toda vida. (...) Y esta es la razón por la que aprecio tanto estas dos pequeñas palabras: ‘no sé’. (...) Nos extienden la vida por territorios que caben en nosotros mismos y por aquellos en que está suspendida nuestra diminuta Tierra. Si Isaac Newton no se hubiera dicho ‘no sé’, las manzanas en su huerto podrían haber caído como el granizo, y él, en el mejor de los casos, se habría agachado para recogerlas y se las habría comido con apetito. (...) El poeta también, si es poeta verdadero, debe repetir continuamente ‘no sé’. Con cada obra procura responder a ello, pero en cuanto pone un punto final, vacila y se da cuenta de que es una respuesta provisional y absolutamente insuficiente”.

[18] Y Caetano Veloso agregaba: “Eu não quero pátria, tenho mátria e quero fraternidade. Salve Mangueira...”.

**REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL**  
**(ISSN: 1578 - 4282)**

**número 2, 2002**

**GIOBELLINA BRUMANA, Fernando; GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Elda. 2000. ["Umbanda, el poder al margen: un estudio sobre la religiosidad popular y experiencia social"](#). Cádiz: Ediciones de la Universidad de Cádiz. *Por José Palacios Ramírez.***

**GIOBELLINA BRUMANA, Fernando; GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Elda. 2000.**  
***Umbanda, el poder al margen: un estudio sobre la religiosidad popular y experiencia social.* Cádiz: Ediciones de la Universidad de Cádiz.**

[José Palacios Ramírez](#)

La presente monografía de Fernando Giobellina y Elda González es uno de aquellos libros que, según caen en las manos de uno, dan la impresión de ser, cuanto menos, interesantes y que una vez leído el libro, no nos defrauda en absoluto, ya que intercala unas claras bases teóricas con las que no duda en entrar en discusión, haciendo acopio de buenas dosis de descaro, a pesar de tratarse muchos de ellos en muchos casos de auténticos "poppes" de la antropología más clásica, con una potente empiria etnográfica, ante cuya presencia no cabe más que el reconocimiento de un buen "trabajo de campo", algo que últimamente casi se echa de menos. Si acaso fuese necesario el poner alguna pega a este texto sería precisamente su densidad etnográfica, en la cual muchas veces resulta demasiado sencillo perderse, dando a veces la sensación de que oscilando hacia una voluntad de mayor perspectiva teórica la calidad del trabajo aumentaría más si cabe; en todo caso, esta hipotética crítica no forma parte más que del ejercicio de crítica subyacente a toda reseña, que "sin algún pero" no estaría completa, puesto que, para darse cuenta de la rotundidad del trabajo aquí reseñado, no hace falta más que ojearlo. Personalmente lo que considero más "seductor" del planteamiento que aquí se expone es su deseo de situarse en los intersticios sociales, donde confluyen las llamadas religiosidades populares en las que se centra la mirada de estos autores, con otra serie de las múltiples culturas que se han venido a llamar "subalternas", además los autores no se conforman con un simple trabajo etnográfico que documente lo "exótico" de estas "religiones de posesión", sino que además las contextualizan y se esfuerzan en mostrar los entrecruzamientos que este tipo de manifestación social tiene con un carácter político, con las distintas instituciones y creencias, además de distintos planos de realidad social que dan un panorama de las sociedades en las que se inscriben y que tienen como clave las relaciones de poder en las que se encuadra cualquier hecho social, rompiendo el esquema de centro y periferia, mostrando que la complejidad de la realidad social lo supera con un sinfín de centros y periferias, de redes fractales en definitiva. Adentrándonos de forma superficial en la monografía, la estructura del libro "juega" a mostrar permanentemente los entrecruzamientos que cualquier fenómeno social lleva implícitos, por más que los estudiosos sociales se empeñen en aislarlos como objetos de estudio; así pues, el fenómeno Umbanda aparece de forma dinámica en continua reafirmación, entre lo social y lo religiosos, entre el candómble y el kardedismo, el catolicismo y el evangelismo; y a otros niveles entre el barro (pedazo) y el terreiro o institución religiosa, mostrando también las interacciones entre los creyentes y la institución, además de las relaciones que se dan entre distintos terrenos entre sí o con otras instituciones religiosas, en las cuales, claro está, las relaciones e intereses individuales juegan, como no podía ser de otra forma, un papel determinante. También ofrece el texto una exhaustiva descripción y análisis del panteón umbandista y sus ritos, desde una perspectiva que los muestra como algo vivo, en constante reconsideraciones y reinterpretaciones coyunturales, contextuales, como cualquier hecho cultural. Porque, y aquí está una de las mejores ideas del libro, las gramáticas culturales interseccionan numerosos planos de realidad, lo cual hace que, en la mayoría de los casos, éstas conlleven contradicciones y paradojas que en absoluto son desconocidas por sus sujetos, sino que, muy al contrario, son acertadas y, en todo caso, son readaptadas para confirmar el funcionamiento de las distintas lógicas en las que se insertan como formas de anti-referencialidad de ciertos grupos. Otro aspecto cuyo tratamiento en el trabajo resulta altamente interesante será la construcción de la contractualidad, las diferencias existentes entre las estructuras discursivas y las prácticas del canto, su sistema como institución que pretende centralizar, crear orden en los "supuestos márgenes" culturales y su relación con otros cultos o instituciones más o menos "evidentes" o populares, debido a la potencialidad que ofrecen para otros estudios y contextos. En definitiva, la propuesta de Fernando Giobellina y Elda González es muy subjetiva, ya que entraña la disolución de ciertas fronteras que se han mostrado inoperantes, contradictorias y asfixiantes como son la frontera entre magia y religión o entre culturas subalternas o culturas "eruditas" dado que en realidad todas conforman distintas ecologías mentales y culturales, reformulaciones de los mismos códigos, siendo su jerarquización fruto de los ejercicios de poder que tan bien desentraña esta obra.

texto 01

**José Palacios Ramírez.** [\*El viajero en el laberinto. Una lectura antro-po-filosófica de Demian \(Herman Hesse\).\*](#)

texto 02

**Graciela Ciselli .** [\*Los usos del pasado. Memoria, historia y esfera de lo público en los ferrocarriles del norte de Santa Cruz.\*](#)

texto 03

**Ana Belén Jiménez Godoy.** [\*El mito de la madre sacrificada, un modelo de género.\*](#)

texto 04

**Víctor L. Domínguez i Perles.** [\*Sport gallístico a la riña de gallos: transformaciones de una práctica cultural en el proceso de civilización.\*](#)

texto 05

**David Lagunas Arias.** [\*Notas dispersas: arte, iconografía y antropología.\*](#)

texto 06

**José Biedma López.** [\*Peligro Mortal. De los males de nuestra cultura.\*](#)

texto 07

**José G. Vargas-Hernández.** [\*Algunos mitos, estereotipos, realidades y retos de Latinoamérica.\*](#)

texto 08

**Stephen G. Baines.** [\*As Terras Indígenas no Brasil e a "regularização" da implantação de grandes projetos de desenvolvimento na Amazônia.\*](#)

texto 09

**Tito Diéguez Sánchez.** [\*1989, El año de la inflexión de Manuel Fraga\*](#)

texto 10

**Ulf Hannerz.** [\*Fronteras.\*](#)

texto 11

**José Luis Anta Félez.** [\*Mallki y tinku: cosmovisión e historia andina.\*](#)

texto 12

**Antonio Pérez.** [\*De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas.\*](#)

texto 13

**María Dolores Fernández-Fígares.** [\*"La nostalgia del abismo". Joaquín Costa y la ideología colonialista.\*](#)

texto 14

**Joan Mayans i Planells.** [Usar/Consumir el Ciberespacio. Entre lo panóptico y lo laberíntico.](#)

texto 15

**Juan Soto Ramírez.** [Antropología visual de la pornografía.](#)

texto 16

**José Luis Rodríguez Regueira.** [La frontera entre el mundo del adentro y del afuera. Encuentros de un trabajador, una pareja de turistas y un antropólogo con un Parque Temático.](#)

texto 17

**Mauro Guilherme Pinheiro Koury.** [Uma Sala de Fotografias. Projeto Familiar e Discurso Moral no Trabalho de Luto.](#)

texto 18

**Rita Amaral.** [Perspectivas de populações locais sobre o turismo cultural nas festas brasileiras ou: festas para que\(m\)?](#)

texto 19

**Carlos Salinas.** [Bastones.](#)

texto 20

**Felipe R. Vázquez Palacios.** [Diversidad religiosa en las regiones indígenas de Veracruz \(México\).](#)

texto 21

**Adrián Salas, María Esther Martínez.** [La política del Secreto en la Santa Inquisición y su presencia en Papantla, Veracruz \(México\), Siglos XVII y XVIII.](#)

texto 22

**Sandra Nogueira.** [Crianza tradicional de cerdos en Portugal: análisis antropológico de reglas sociales, tabúes y comportamientos.](#)

texto 23

**Liliana Regalado de Hurtado.** [La Instrucción de Titu Cusi: forma coloquial y contenido ético.](#)

## [Ensayo. Opinión](#)

## [Libros. Reseñas](#)

[volver a pagina principal](#)

# EL VIAJERO EN EL LABERINTO: UNA LECTURA ANTROPO-FILOSÓFICA DE DEMIAN (HERMAN HESSE)

José Palacios Ramírez

(Universidad de Jaén, España)

## I.-

La intencionalidad de este texto, que podría ser calificado como una especie de ensayo, es ya de entrada múltiple; en primer lugar he de reconocer que tiene buena parte de puro ejercicio literario, con un alto contenido de recreación estética, pero claro está, evidentemente estos aspectos no lo son todo, pues como ya se apunta en el título del mismo, se trata de una lectura de un texto literario, en este caso de la obra Demian del autor alemán Herman Hesse, desde la antropología - filosófica, es decir, una lectura que, obviamente, no se centrará tanto en el contexto social del autor, ni siquiera en las condiciones y motivaciones de producción de la obra en concreto, sino más bien en otros aspectos mucho más ininteligibles que, de manera muy personal, considero que están muy presentes en la obra del autor alemán y de forma muy concreta en su obra Demian. Así pues y como avance, diré que la estructura que sigue a la presente introducción se basará sintéticamente en una lectura puramente antropológica de la obra en cuestión, seguida de un apartado de carácter mucho más interpretativo, mucho más subjetivo, donde se intentara ofrecer una perspectiva muy general de la estética de la existencia que plantea Hesse en su particular mirada del mundo. Ambos apartados se apoyan en lecturas y autores que bien podrían haber influido en este autor o que bien que dichos autores han recibido su influencia, incluso en otros que han llegado a similares lugares a los que él mismo llegó, aunque por diferentes caminos; todo ello concluyendo en un intento de poner en relación la *mirada* y el entendimiento del *mundo* y del *hombre* de Hesse con los procesos de extrañamiento propios de esa forma de vida tan particular que es el ejercicio de la antropología en general y de una forma mucho más concreta con la evolución de la forma de pensarse occidente desde occidente, donde no cabe duda la antropología ha tenido un inevitable peso en los últimos tiempos intentando demostrar como en el pensamiento de este autor ya se encuentran algunos de los rasgos exegéticos que desembocarían tiempo después en los debates más actuales, tanto en torno a occidente y su sociedad como entorno a la esencia y la relación de éstos con los otros, bien sea "exterior" o "interior". Antes de continuar, supongo que podría ser interesante el desplegar todo un aparato de explicación y justificación al respecto del por qué de la elección primero de este autor, el alemán Herman Hesse y después de una de sus tantas obras, Demian, como trampolines para la reflexión; evidentemente, como el lector avisado advertirá durante todo este apartado, a pesar de su peso real, de toda su solidez, no es en realidad más que una máscara, una forma de esconder una elección puramente subjetiva, basada en una lectura muy personal del texto y, consecuentemente, en una serie de inferencias que bien podrían realizarse en otra dirección, inclusive no realizarse. En definitiva, no es más que un artificio que me permitiría introducir al lector en mi propio laberinto de reflexiones, haciéndolo caminar por los itinerarios que yo mismo he señalado, en una ilusión de reflexión dialógica que tiene mucho de simulacro, para la final quedar al descubierto como un simple divertimento literario o ¿quién sabe? En una profunda reflexión por parte del caminante... Volviendo al cuestionamiento sobre el por qué de la elección de este autor y esta obra en concreto y, una vez salvada por mi parte la tentación del tan atractivo ¿por qué no?, habría que comenzar diciendo que el interés antropológico filosófico por Herman Hesse se debe no sólo a la calidad de su literatura o a la profundidad filosófica que encierra su obra, sino más bien a la mirada que él mismo realiza de cada cosa, a su certera posición de extrañamiento al respecto de su sociedad, del propio mundo que le rodea y en el que se encuentra inmerso; tal vez pueda ser debido en parte a sus problemas mentales, que, en todo caso, son similares a muchos de los estados por los que suele atravesar alguien que por un determinado tiempo abandona su origen para realizar un viaje y / o una estancia en una cultura distinta de la que conoce, intentando comprenderla en un proceso de empatía que causará un desapego definitivo hacia su propio mundo y que, además, lo condena a una posición similar, entre dos mundos distintos entre sí que lo fuerzan a la soledad, incluso a la incomprensión, una

incomprensión plenamente aceptada y asumida, al tratarse de procesos mentales altamente subjetivos, a una serie de interioridades que se constituyen como incomunicables e incommunicadores, dando lugar a un cierto sentimiento de melancolía y depresión que se ha venido a llamar *tristeza antropológica* y que, en cierto modo y ahí es donde yo pretendía llegar, es muy similar al posicionamiento vital que posee Herman Hesse, en su continua impulsión de análisis, de exterioridad al respecto del mundo en el que le ha tocado vivir, a la vez que demuestra un conocimiento minucioso de todo aquello que le rodea.

Seguramente, lo que resultaría más lógico al hablar de la obra de Hesse habría sido escoger aquella que se suele considerar la obra cumbre de todo su estilo, de su visión filosófico-literaria, y que no es otra que *El lobo estepario* (1); sin embargo, siempre y en el caso concreto del objeto de este breve simulacro de ensayo más aún, me resultó mucho más llamativo el posicionamiento abierto, sin cerrar de su obra *Demian* (2), puesto que este premio Nóbel de Literatura en 1945 presentaba en ella un mayor énfasis en el aspecto que más llamativo hacía a mi parecer al autor. Este aspecto en cuestión no es otro que la concepción de la *existencia* como un viaje, un continuo movimiento o aprendizaje, o mejor dicho, un continuo descubrimiento tanto del mundo como de sí mismo, siendo en este punto donde el autor engarza perfectamente con la tradición filosófica nietzscheana y con su máxima recogida por sus fieles lectores -Michel Foucault, Giles Deleuze- de "llegar a ser lo que uno es" (3). La percepción de la existencia en un sentido fuertemente marcado por la *estética* como descubrimiento, como viaje sin fin es algo que debo admitir no sabría explicar muy bien, aunque, no obstante, siempre ha marcado muchas de mis inquietudes, tanto literarias como de conocimiento más científico, y al decir que no lo sabría explicar me estoy refiriendo a que me resultaría bastante difícil el dar una explicación de si esta impostura o inquietud, como se la quiera llamar, es la causa o el efecto -o mejor aún, ambas cosas a la vez- de mi dedicación a la antropología y, por supuesto, de mi visión de esta disciplina, como no podía ser de otra manera, indisolublemente ligada a una forma de vida bien definida. Obviamente, esta visión o forma de mirar tanto el mundo en que me encuentro sumergido como la antropología no es nada original y es un principio epistemológico reconocido por toda una corriente de autores, muy relacionados con la exégesis antropológica. (4)

## II.-

Podríamos comenzar con una lectura a un nivel más general, no por ello superficial o menos interesante de *Demian*, puesto que con el término general me refiero a una nueva visión más focalizada en su intra-contexto a la visión de la sociedad que aparece en la obra, en realidad, desde mi punto de vista, este es el aspecto más interesante de toda la obra de Hesse, puesto que en *Demian*, al igual que ocurre en *El lobo estepario*, se subraya siempre un crudo "alegato" contra los procesos de masificación, de amordazamiento de la individualidad inherentes a la extensión de la sociedad burguesa occidental (5). Este grito de repulsa que siempre flota en la obra de Hesse habría que matizarlo en dos sentidos, en el primero se trataría de aclarar que no se trata, en este caso, de una postura humanista cercana a posicionamientos pseudo-marxistas o ilustrados, sino más bien de lo contrario, de una postura asentada sobre una voluntad de poder nietzscheana, que pretende superar estas formas de pensamiento y también el influjo de la moral cristiana, esto es, el humanismo, algo que quedará claro en las referencias contra la guerra que saltan toda su obra (6). En segundo lugar, decir que estos planteamientos se asientan en un fuerte sentido de subjetividad, a sabiendas de que esto sólo se puede dar por una conciencia de minoría, ya que el "otro" planteamiento vital es el mayoritario, algo que se refleja perfectamente en *Demian* a través de la metáfora bíblica del "estigma de Caín", de toda una estirpe de "elegidos" como promesa de conquista de la autenticidad y de reconstrucción comunitaria de la humanidad. Dicha estirpe la presenta Hesse como una forma de vida continuamente "liminar" en los intersticios de la sociedad, mejor dicho aún, en la frontera de su propia cultura, debido a su propia extrañeza, fruto de la lectura y comprensión de ésta. Extrañamiento este que a la vez se recrea de igual forma en el proceso de lectura del libro como si se tratase de un "espejo dúctil" que atrapa al lector, introduciéndolo de forma más o menos forzada en la atmósfera enrarecida del libro.

En realidad, tal vez las intuiciones de Hesse que, por supuesto, se traslucen en sus textos y, como no, también en *Demian*, son más interesantes si cabe que las concepciones más asentadas. Quiero decir con esto que es obvio lo valioso de su pensamiento, de su posicionamiento contra el humanismo o falso humanismo que lo llamarían algunos y su impostura vital de conflictos con la racionalidad, aspecto éste que posteriormente entraremos a evaluar con más profundidad. No obstante, de forma muy particular, eso he de asumirlo de entrada, lo que más me llama la atención de la obra de Hesse y sobre todo de *Demian*, es su sentido de trasgresión, no estética o grandilocuente, seguramente no reconocida en muchas ocasiones o no tan tenida en cuenta como en otros autores, mucho más fatuos en ese sentido, aunque muy al contrario, la posición de trasgresión de Hesse es ontológica, cercana a la estética de la existencia en la que desembocará la filosofía francesa del poder, lectora a una misma vez de trabajos de autores como Nietzsche o Heidegger (7). Y es que tanto por sus lecturas como por su sensibilidad personal muy especial, Hesse intuía que la vida en sociedad, las normas... en definitiva, la cultura que diría un antropólogo, es a la vez esa red que nos sostiene y nos dota de

un rico suelo en el cual movernos dentro siempre de sus articulaciones espirales, establecidas por la tradición, la razón u cualesquiera otros motivos y ese control que también te atrapa, que te impide ser lo que en realidad eres. Esa red son los *fenómenos que se cruzan en ese punto único que es cada hombre de forma singular*, como el mismo autor afirma en Demian, poniéndolo en boca de un Emil Sinclair ya mayor que comienza a desarrollar la historia de su juventud desde el metatexto a la vez que la escribe.

Por otra parte, estaría otra de las magníficas intuiciones, aunque ésta no del todo elaborada, del autor alemán en la que anuncia no sólo la lectura ávida de Nietzsche, sino también algunas de las cuestiones claves de los filósofos críticos de los años 60 - 70, tanto por la perspectiva como por esa querencia estética ya comentada. Esta otra intuición a la que me refiero en este caso consiste en que como muy bien se apunta en Demian a través de la evolución personal del protagonista Emil Sinclair, Hesse intuye perfectamente como el individuo es una construcción social propia de su tiempo, al igual que el hombre cuya defensa legítima continuamente tantas muertes, además Hesse deja ver en Demian como en cada hombre se encierran cientos de ellos en continua contradicción y cambio, alternándose según el momento y el contexto, desde la familia, al mundo exterior o a la calle. De hecho, Hesse intuye y también muestra en Demian que existen estos mundos dentro y fuera de cada uno de nosotros; esto se plantea ya, de entrada, como un continuum de mundos duales que se contraponen a la vez que se complementan y afirman, véase por ejemplo, la descripción perfecta de olores, texturas, colores del mundo familiar, evidentemente burgués: *de líneas rectas y caminos que conducen al futuro, luminoso* en el cual se está *a salvo junto al deber, la culpa, los remordimientos, el amor y el respeto, la lucha y la sabiduría*. A su vez, del otro lado está el "otro mundo", el de la calle y los sirvientes, *peligroso y multicolor, terrible y enigmático, ahí aparecen la cárcel, los asesinatos, la vejez y la violencia*, esas partes del mundo que la otra parte intenta negar, obviar, pero que a la vez le sirven de legitimación moral para justificar ese posicionamiento de exclusividad y preponderancia en el que se halla inmerso. Dicho de una forma más clara, lo que percibe Hesse en su mirada que descompone, opone, compensa, sintetiza y disocia es el poder como nexo de configuración de la sociedad, incluyéndose en una línea de pensamiento occidental de un fuerte carácter exegético respecto a la sociedad contemporánea que podrá ir desde Weber a Foucault, pasando por Nietzsche, Adorno o Elías.

Se podría decir que llegados a este punto se produce una inflexión, una ruptura que posiblemente afecte tanto al estilo puramente literario como al contenido mismo del texto, debido que al parecer se hace necesario un ejercicio de condensación que, sin caer en la simplificación, delimite claramente los puntos de tangencia de mis intereses de lectura antropológico-filosófica hacia con el texto de Hesse y su pensamiento. En este sentido, creo que se podrían enumerar básicamente tres puntos tangenciales en la lectura de Demian: (i). Por un lado estaría la relación cortante del pensamiento del autor con toda una línea de pensamiento que se distribuye en distintos momentos y escuelas, pero que tiene como referencia común la lectura atenta de Nietzsche y un profundo descreimiento cercano al nihilismo. (ii) De otro lado estaría la relación de posicionamiento vital, de la mirada de Hesse con el ejercicio vital, personal e íntimo de la antropología como viaje, como forma de mirar, en definitiva como sensibilidad. (iii) Por último, aparecería el entrelazamiento de los dos puntos anteriores en una posición intelectual altamente relativista y reflexiva que se plantea en sus obras como temas capitales para la reflexión de lo social, como la realidad, la verdad o la libertad, temas estos, como ya he dicho, claves en el pensamiento filosófico actual.

(i) La relación de Herman Hesse con Friedrich Nietzsche es más que obvia, no habría más que ojear su obra Demian -y me refiero a ella como ejemplo, porque en ella se centra este trabajo, dado que el ejercicio de comparación y búsqueda de influencias sería posible en muchos de los otros textos de Hesse- para encontrar parecidos estéticos, una prosa con alto contenido poético; peor esto no sería más que quedarse en lo superficial, ya que la lectura profunda y la asunción de buena parte del pensamiento nietzscheano está implícita en muchos de los posicionamientos vitales e intelectuales de Hesse. Como ejemplo de esta argumentación podrían servir algunos párrafos textuales de Demian que después analizaremos de forma más concreta:

*"es bueno saber que en nosotros hay algo que lo sabe todo, que lo quiere todo y que lo hace todo mejor que nosotros"*. p.94

*"quien quiera nacer tiene que destruir un mundo"*. p.98

*"si el hombre se perdiera y volviera a nacer, reencontraría todos los nuevos y viejos testamentos, mandamientos y prohibiciones"*. pp 113-114.

En la primera cita a parece el rasgo que seguramente hace más determinante -al menos en mi opinión- la filosofía nietzscheana, entre las líneas de lo que "hay en nosotros", Hesse desliza el espíritu de la máxima vitalista "llegar a ser lo que uno es" (8); espíritu de libertad individual por encima de las construcciones morales de la sociedad, de lo que todos reconocen como razón, a la vez que tiene implícita la imposibilidad de

este final desde el mismo momento en que esto se sueña, así se da la certeza de que la *voluntad de saber* da a conocer al mundo que todo es contingente, que no hay verdad posible, subvirtiéndose las más veces en el nihilismo, en una actitud de choque con la felicidad de la humanidad, incómoda por su *instinto asesino de devolver al hombre a la naturaleza*.

La segunda cita muestra ese espíritu tan rupturista también propio de la filosofía profundamente vitalista y nihilista de Nietzsche, con una visión de las realidades como continuos ciclos de contradicciones y rupturas; refiriéndose Hesse en ese caso tanto a las sociedades como al individuo y, sobre todo, a la evolución personal, a la forma de pensamiento y vida. En cuanto a la última cita, aparece un aspecto también sumamente interesante en el cual se deja de nuevo sentir el impulso de pensamiento del filósofo alemán, una relación muy particular con la religión, que se podría calificar como muy ecléctica, cuasi antropológica, es decir, primeramente se trata de una actitud de profunda crítica a la moral mayoritaria (9), que como valor establecido se apoya en el cristianismo y que legitima el orden social vigente, pero a la vez se da en él un profundo conocimiento de dicha doctrina -aún más en el caso de Hesse-, su aceptación como propia tanto en su sentido positivo como por oposición, como algo importante en su propia cultura y sobre todo se dará un profundo carácter espiritual que lo lleva a tener una lectura muy particular, ontológica de la doctrina, mezclándola y comparándola de forma ecléctica con otras como religiones provenientes de la antigua Grecia o con el hinduismo y / o el budismo. Puesto que en realidad el interés reside en la búsqueda de unos mejores valores, vengan de donde vengan (10). Esta búsqueda continua dota a Hesse de un carácter comprensivo respecto a lo que critica o, mejor dicho, de un carácter muy crítico ferozmente, ya que en el fondo reconoce que difícilmente las cosas podrán ser de otra manera, además, esta capacidad de desdoblarse, aunque le ocasiona un profundo malestar por situarlo en una profundidad de exterioridad respecto a casi todo (11), casi perfectamente con esa idea de cambio, la ruptura contradictoria que antes comentábamos, y que se hace más que evidente en *Demian*, en la lectura de éste del punto de Caín y Abel o en el mismo índice del libro, extendiéndose en historias de relaciones bíblicas en muchos casos, pero con un contenido bastante heterodoxo en este sentido. Todo esto se resumirá muy bien con un nuevo pasaje de *Demian*, cuando el mismo personaje *Demian* afirma a Sinclair: "*somos seres humanos, creamos dioses y luchamos con ellos y ellos nos bendicen*" (p.129).

(ii) El siguiente paso sería ensayar una explicación -medianamente convincente al menos- de la relación que vengo intentando plantear entre la "mirada" de Hesse y *la mirada antropológica*, una mirada antropológica que en Hesse tiene una característica particular y es que se adelanta en algún tiempo a la evolución de la antropología, no porque piense la sociedad occidental, pues ésta al fin y al cabo ha sido siempre la finalidad de esta ciencia, un producto occidental que se marchaba lejos a comer de otras culturas con el objeto más o menos explícito, más o menos conseguido de comprender su propia cultura. Lo que se quiere decir con la expresión de "se adelantó" es en referencia, de forma muy concreta, a que Hesse piensa occidente observando occidente, su papel por la superposición entre los mundos de los distintos segmentos sociales, por la religión y la espiritualidad, por la naturaleza humana en general, sin olvidar la guerra, el nacionalismo o incluso la obra de Bach y el carácter intrínsecamente complejo de la obra de este autor en relación a la expresión emotiva, individual y colectiva, en el contexto, como decía antes, de la Alemania de principio de siglo, lo cual no hace sino dotarlo de un gran interés, de forma que se trata de un *momento instituyente* cuando todo el peso de lo que había sido, era y sería en adelante occidente, se muestra de manera sutil, pero insidiosa -tal vez más de lo que muchos piensen-. Aún así, he de suponer que no vendrían mal algunos ejemplos concretos con los que ilustrar un razonamiento que cabe la posibilidad de que peque de excesivamente general, aparentemente demasiado alejado o, inclusive, inconexo. Al comienzo del libro, Hesse plantea como decíamos dos mundos aparentemente bien diferenciados, como también comentábamos Hesse realiza una magnífica descripción de ambos, del primero porque era su propio mundo, en el que creció y donde se crió; del segundo porque realiza un ejercicio de comprensión de otras lógicas, procedente de una subjetividad que calificaría de nuevo como muy cercana a la antropología. En efecto, esta descripción dual, como ya señalábamos con anterioridad, no tiene nada que ver con un planteamiento dialéctico-humanista, sino más bien con el gusto por la contradicción, por la ruptura y la heterogeneidad como clave de la realidad social, lo cual se muestra más claramente durante el desarrollo del libro, durante el cual ya sea por sí solo o por medio de las indicaciones de *Demian*, Emil Sinclair, irá descubriendo que la realidad es mucho más compleja y desalentadora que el típico esquema formal basado en dualidades (12). De esta manera Sinclair descubrirá que la realidad no se compone de divisiones duales como ramas de un árbol que se extienden, sino que, muy al contrario, podrá apreciar con una curiosidad sin fin y con un malestar creciente debido al desconcierto o al desarraigo, que sería algo mucho más parecido a una raíz, que se enraíza y enreda sobre sí misma, volviendo a veces y alejándose otras en infinitas ramificaciones independientes e interconectadas. De esta forma, Emil comprenderá para su suerte o su desgracia que existe un afuera, niveles de realidad que la mayoría de la gente no percibe. En este punto tanto la mirada de Hesse como la de Sinclair inflexionan, desplazándose en una serie de giros concéntricos hacia la órbita de *Demian*, adoptando una posición donde se entremezclan en igual medida la extrañeza y la comprensión, contenidos en un continuo intento de comprensión, de apertura al mundo y a los hombres, un

continuo ejercicio de reflexividad sobre *la alteridad*, sobre otros mundos y otras gentes y, en definitiva, sobre él mismo. Emergen aquí unos matices mucho más visibles de intimidad y mayor comprensión de Sinclair, que compartirá con Demian una sensibilidad más amplia, menos *moral*, donde cada vida es una línea, una de las *ramificaciones de la raíz*, el paso de continuas posiciones de *liminarietàd* y de ritos de paso entre realidades, donde lo emotivo, lo espiritual y lo material se entremezclan y cruzan de forma ininteligible en una espiral que conforma al individuo confundido con su nicho ecológico-social.

De cualquier forma, si como se dice la antropología consiste en saber mirar, Demian sería el personaje sobre el que más se podría decir, eso sí, distinguiendo dos aspectos muy diferentes entre sí; el primero sería esa capacidad de ver otros mundos, de comprenderlos y todo lo que eso conlleve en el mismo y el segundo, como ejemplo claro de la concepción de la trasgresión que decíamos mantenía Hesse en toda su obra, una trasgresión intelectual de una gran elevación de pensamiento, cuasi espiritual, muy lejana de las tradicionales imposturas, respetuosa con su entorno pero no así con sus ideas. Enlazando con la primera cuestión de la sensibilidad en la mirada de Demian, que en la lectura del libro se hará mas que evidente, sobre todo voluntad de comprenderlo, una voluntad que en cierto modo lo condena a una situación de soledad, de tristeza existencial, en definitiva, a una sensación continua de desarraigo y desencanto hacia todo lo que le rodea. Todo esto no hará que cambie en nada su actitud al respecto, sino que más bien al contrario, lo empuja aún más en sus manías de observación de detalles minuciosos -como cuando enseña a Sinclair a observar a sus compañeros en clase-, salpicadas de otros de gran incomprensión hacia sí, en los cuales la única escapatoria que le resta es el realizar brutales ejercicios de reflexión. Para pasar a abordar la segunda cuestión que proponíamos, habría que fijar la atención en el papel que juega Demian a lo largo de toda su obra como conciencia interior, el guía y maestro de su amigo Sinclair, pero no desde una posición pedagógica de superioridad, sino muy al contrario, en una posición de igualdad, de intercambio bidireccional; de esta forma Hesse realiza de una manera sutil, casi imperceptible, una crítica más dura al que posiblemente no haya sido tenido en cuenta como uno de los pilares básicos de nuestra civilización occidental, que no es más que la pedagogía burguesa, sorda opresiva, basada en la razón como universalidad y en el deber como remisión, construcción esta que gestionará todas las tecnologías de disciplinamiento y construcción del self en occidente, desde el s. XVII (13)-incluyendo la ciencia, por supuesto-.

(iii) Con su posicionamiento intelectual, desde una supuesta exterioridad que lo dota de un fuerte carácter relativista, Hesse pone en serias dudas conceptos plenamente arraigados en su cultura, como la realidad o la verdad, puesto que para él simplemente es necesario dejar de tener fe en ellos, con lo que automáticamente pasan de una categoría sacramental a una metáfora, vuelve a ser sólo una convección social -aunque nunca dejaron de serlo-. Aquí volvemos a encontrarnos con algunas de esas intuiciones que me maravillan de este autor alemán, ya que, de entrada, él sospecha y muestra en sus obras al hombre como una *experiencia total*, que sólo la llamada racionalidad se encarga de fraccionar. La otra gran sospecha de Hesse se refiere a la guerra, aunque en este caso al igual que otro de los grandes "penseurs" de su época, Martín Heidegger, se dejará engañar, alcanzando a su vez en la guerra la oportunidad de vivir una experiencia límite que alzará su nación a un nivel superior de existencia espiritual, pero sin llegar a ver a través de su ofuscada capacidad crítica que tras esa(s) guerra(s) se escondía otro de los demoniacos mecanismos motores de la civilización occidental, la administración de la vida y la muerte (14). Por supuesto, la voluntad de crítica y reflexión de Hesse no va en una dirección filosófica que apunta a la epistemología o a la filosofía del conocimiento, sino que está más próximo a una concepción cuasi oriental de la filosofía como forma de vida, como guía ética que se asienta sobre una visión muy concreta de esta, que en el caso concreto de Herman Hesse, y en este momento daríamos un giro más a la espiral hermenéutica, se relaciona con el viaje con el eterno tránsito, nunca libre del todo o, mejor dicho, sólo libre de las *experiencias límites* en las cuales se alcanza ese verdadero *yo*. Este eterno conflicto nietzscheano del individuo entre el mundo que lo atrapa y la persecución de su *más alto fin*, se hará patente en algo parecido a lo que Gaston Bachelard llamaría *el hombre roto en dos* (15) teniendo el sueño como puente entre ambas realidades, entre esos dos mundos contrapuestos. En Hesse también aparece esa intención del sueño como margen de irracionalidad que escapaba a los intentos de control explicativo de la causa, incluso del por entonces prestigiosos psicoanálisis, en Demian los sueños anuncian presagios, signos y símbolos de la metáfora personal, uniendo pasado y futuro, en muchos casos incluso dando un sentido al presente. Pero no será el sueño la experiencia límite clave del pensamiento de Heese ni de Demian, así como tampoco lo era para Nietzsche, ni lo fue para sus files lectores, generalmente franceses, la experiencia límite por excelencia, el único paso de libertad posible hacia el fin más alto, o sea, el ser lo que uno es en realidad, será la muerte como la ordalía -entendida ésta como el enfrentamiento a la muerte- como única apuesta, como única verdad. Este planteamiento de clara influencia del filósofo alemán tiene un trasfondo ético más importante de lo que se pueda intuir a primera vista, puesto que lo que está en juego es la libertad individual en un sentido pleno, más allá de las más o menos restringidas persuasiones sociales, siempre de carácter contingente. Será esa voluntad de libertad absoluta la que sustente toda una estética de la existencia -calificada en muchos casos como nihilismo- que atraviesa diametralmente desde *la voluntad de poder* (16) nietzscheana,

hasta el *cuidar de sí* clásico replanteado por Foucault (17), pasando por la *decisión hacia uno mismo* (18) de Heidegger. Situado en esta encrucijada donde se unen por un lado la ética junto con las formas posibles de verse y el ejercicio último de la libertad, Hesse remontará al comienzo, al mismo remoto pasado al que se remontó Nietzsche y al que, tiempo después, lo hará Foucault, a la Grecia clásica, a la mitología en la cual la filosofía y el mito se mezclan haciendo del filósofo un pensador, no un funcionario. Hesse recoge la figura mítica del culto pitagórico a la que se refiere "otro ironista", Sócrates, a un demonio, el daimon -la similitud con el nombre de nuestro personaje, Demian, es evidente ya- que, en las noches, durante el trascurso de tus sueños te susurraba hasta la obsesión tu fin más alto, es decir, tu otro yo, el que reclamaba la unión de ambos, sumiendo a veces en la gloria al elegido que era capaz de escucharlo y seguir la *voluntad de poder*, ser libre, ser el mismo en última instancia, más allá de la muerte, como será el caso mismo de Sócrates o de Demian.

### III.-

El planteamiento existencial de Demian en Hesse propone, como decía, la existencia como un camino interminable, al hombre atrapado en una continua búsqueda, perdido en un laberinto que él mismo ha construido fundamentalmente a parte de las telas de araña del lenguaje, creando todo un entramado social que a la vez que lo alejara y "protegiera" de la naturaleza le impide la libertad. Entonces, la existencia se dibuja como un *habitabilidad* (19) *en el camino*, una adaptación a vivir perdido en el laberinto, construcción que ofrece como metáfora grandes posibilidades literarias y que además de acercarse en mucho al planteamiento de Hesse, vuelve a encontrar, como no, con la mitología clásica, iluminando de repente toda una serie de significaciones profundas polisémicas, de increíble potencialidad filosófica. De ahí que en lo siguiente intentase poner en relación el planteamiento existencial de Hesse en Demian con el mito clásico del minotauro y del laberinto en el que se hallaba encerrada, apoyándome en la interpretación que de éste hacía tanto Nietzsche como el propio Borges e intentando trasponerlo en una lectura mucho más actual al film de Ridley Scott, *Alien: el octavo pasajero*, con el fin de reflexionar sobre estos temas que ocuparan transversalmente todo un espacio de reflexión con distintos campos en los últimos cien años, desde la filosofía al arte, pasando por la antropología o el cine, como serían la existencia, el hombre, la libertad, la muerte... dicho de una forma más general, el *imaginario colectivo* -que diría Gianbattista Vico- de lo que conocemos como occidente y que, en definitiva, era lo que más preocupaba a la reflexión profundamente desencantada de Hesse.

En alguna ocasión, no importa donde, Nietzsche hablaba de que "más allá de los pórticos del tiempo solo estaba el laberinto como símbolo de las más viejas crueldades del mundo" y de los "sufrimientos de los que el hombre no ha perdido la memoria aún"; en realidad, Nietzsche se refiere a la muerte, pero como intentará nuevamente en adelante, la muerte en el sentido al que se refería el filósofo no se puede encontrar más que en el centro del laberinto que Dédalo construyó por encargo como demostración del poder que poseía el hombre para dominar la naturaleza y, como no, en el centro de este laberinto que, primigeniamente no se pudo construir de otra materia más que de palabras y que, a la misma vez que salva al hombre, lo aleja de sí mismo, se halla su otro yo, su fin más alto; obviamente llegar al centro del laberinto es su única oportunidad, como diría Jose Luis Borges, de trepar arriba, sobre el mundo y observar la estructura en otro plano para poder salir. Pero para ello será necesaria antes la satisfacción de la ordalía, el enfrentamiento a la muerte, en este caso al minotauro, que aparece como un símbolo polisémico, inquietante, pues en el mismo se enterrizan varios niveles de significación: (i) en primera instancia y de forma clara el minotauro sería el fin, la muerte como experiencia límite, como liberación y paso a otra realidad, como fuerza natural que escapa de forma ineludible a la sede de interioridad el hombre, pero a la vez como llave de ésta, opuesta a la insignificancia. (ii) En otro nivel se podría considerar al minotauro como la parte irracional, material, terrible, amoral y superior del hombre, su daimon que lo empuja al fin más alto, capaz de la belleza y la atrocidad, la exuberancia que esconde la capacidad destructiva del otro. Inclusive, continuando con la lectura de Borges (20), el minotauro podría ser la imagen con la que se enfrenta toda su existencia, en una lucha feroz para darse cuenta al final de que se trataba de él mismo, Este es el caso de Demian y Sinclair, muy bien condensado en el diálogo de Emil Sinclair que se transforma consecutivamente en Demian, en su madre, en Emil Sinclair y, por último, en Dios. (iii) Por último, el minotauro representaría la última salida, el último ejercicio de libertad posible, la liberación vestida de voluntad, de puerta asumida, meditada ante lo insoportable de la existencia como eternidad sin sentido alguno (21); con lo cual el minotauro sería un ser de frontera, entre la supervivencia y lo "racional". De cualquier modo, nos quedaría por observar el otro actor principal de este mito clásico, del drama de la existencia, Teseo, el campeón vencedor del minotauro, el hombre. Aquí es donde surge mi interés por realizar una ruptura y aproximar el mito clásico a una metáfora más actual, el film de Alien, donde salvando los paralelismos más evidentes, como sería la semejanza de la nave con el laberinto y del monstruo alienígena con el minotauro, pueden darse algunas similitudes bastante más interesantes. En la lectura de Nietzsche (22) de este mito Teseo es "El héroe, una imagen del "héroe superior", portando en él todas las inferioridades del hombre superior: cargar, asumir el hecho de no saber desuncirse, ignorar la ligereza, pero cuando el minotauro -Dionisos Toro- se acerca, aprende lo que es la verdadera ligereza, se convierte en el Anima afirmativa, que dice que sí a Dionisos y entre ambos engendran al superhombre". En la actualidad, en el film que se está

comentando, el papel del héroe, el papel de Teseo, sería en este caso representado por una mujer, la teniente Rypley, que descubrirá que la libertad se esconde tras la consecución de su fin más alto, es decir, ser lo que es el hombre occidental, la destrucción y la muerte, al igual que su imagen especular Alien, el minotauro. Además, en última instancia, el laberinto no es más que la razón tras la que se esconde la naturaleza metamorfoseada, engañosa y salvaje del hombre; la voluntad de ambos interiorizada socialmente por una civilización que ha creado en el hombre el impulso de autodestrucción, como bien aprecia Hesse ante la guerra y será el caso de Demian y Sinclair. De ahí que la teniente Rypley, en su papel de Teseo, admire a Alien, el monstruo alienígena que representa al minotauro, admire su exhuberancia, su falta de piedad porque se trata de una naturaleza irrumpida por fin en la ciudad del hombre y de ahí el terror absoluto que el Alien causa a los tripulantes de la nave, debido a su existencia como fines unívocos, en su propia naturaleza civilizada, pero también como sólo ve la teniente Rypley como la única afirmada del self, como paso previo a la afirmación en la nada, en un vitalismo estético, en la "existencia como obra de arte".

#### IV.-

Como argumenté en un principio, este trabajo tiene la pretensión de resultar altamente engañoso, incluso cambiante, ya que en su cartografía contenía la pretensión de hacer perderse en él al lector, de cualquier manera está claro que el lector hábil puede encontrar en la misma estructura del laberinto, la palabra, el hilo para proveerse en él a su antojo, pero para ello debe olvidarse por un lapso de tiempo de su objetivo, el centro, la salida y limitarse a deambular sin destino alguno, dejándose perder en su propia reflexión e interpretación, de ahí que este ensayo no tenga ninguna voluntad de ser en todo cerrado, acabado y atado, en absoluto, es sólo una lectura como su título indica, una lectura que se supone pretende llamar a la reflexión del lector, en el supuesto caso en que lo haya. Aún así, seguramente el hecho de pensar que este texto contiene algún tipo de saber que perteneciera al típico ejercicio de erudición tal vez sería demasiado pretencioso, pero al fin y al cabo ya digo que no era esa la intención del texto, pues no se trata más que de un ejercicio estético, aún reconociendo que esto es imposible sin una ética tras ella. En realidad se trataba de darle un giro al lenguaje, al texto académico, hacia aquello que Michel Foucault llamaba lo no pasado, hacia el *afuera* (23); allí donde el lenguaje se muestra como lo que es, el contenido vacío de la realidad, el lugar donde el autor puede disolverse en busca de la verdad como lejana imposibilidad, un espacio donde la ficción, el mito y la realidad se vuelven a su estado primigenio, significantes que pueden ser interpretados por el lector a su completo antojo. Pero también sería absurdo negar el valor de las lecturas que de manera subjetiva se han volcado aquí -me refiero a los textos, claro está, no a mi lectura-, incluso negar la posibilidad de que alguien en algún momento, al menos quien escriba, haya podido aprender algo en la lectura de esta reflexión personal, simplemente es una posibilidad escondida en el lector en su capacidad para tender puentes, no en el texto, en definitiva, cualquier tipo de literatura, incluso la científica posesión de potencialidad, pero también otros obviamientos. Hablando ya en serio y lejos de poéticas y éticas este trabajo no encierra más que una intención sólida, tangible, la de una propuesta, una propuesta de vida que reconozco no es original, ni propia, sino que es retomada de la lectura de autores como Nietzsche, Hesse o el mismo Foucault, y de sus obras, como es el caso del mismo Demian; una forma de vida cuasi nómada, apegada tan sólo a la búsqueda, al camino y al continua reflexión y mentalidad del yo. Evidentemente esta propuesta tiene un denominador común claro: el riesgo, la apuesta por la vida como experiencia límite, la continua interrogación y el hábito de compresión del mundo, la voluntad de hacer de la existencia una obra de arte, personal, dirigida a la nada, al fin más alto que cada uno encierra, llegara ser el que uno es. Para ello sí que me gustaría proponer algo, como bien afirma Jose Luis Borges, la única salida del laberinto es trepar al muro en el centro y verlo en otro plano, pero no creo que sea tan fácil, es necesario el ejercicio de una trasgresión verdadera y posible, la trasgresión intelectual; es necesario pensar la estructura del laberinto, del espacio, de las palabras, el ejercicio de poder que lo articula, cada una de sus claves, de sus intersticios y *deconstruirlos* (24), desarticularlos pieza por pieza, ordenadamente, esa es la salida del laberinto, el pensamiento, la mirada clave, el daimon. Al fin y al cabo la antropología, como tan sólo algunos reconocen, es simplemente una sensibilidad y, como todas las sensibilidades, para algunos de los que las practicamos, tan sólo una forma de exilio no sólo del mundo sino también de nosotros mismos, un intento de huida y de encuentro con nuestro daimon, que nos susurra nuestro destino inalcanzable y maldito de nómadas, ese es y ahora ya puedo decirlo, el único tema de este ensayo, el resto han de ponerlo ustedes.

#### Notas:

- (1) 1985. México D. F: Editores Mexicanos Unidos.
- (2)1990. Madrid: Alianza Editorial (orig. 1929).
- (3)Este tema, como veremos, es clave para entender Demian y sus implicaciones antropológico-filosóficas.
- (4)Véase, por ejemplo, entre otras innumerables posibles referencias: Krotz, 1991: 50-57.
- (5) Por otra parte, es fácil inferir que al respecto de esta cuestión no solo es Hesse un autor ideal por su forma de pensamiento, sino también por su propio contexto social, ya que la Alemania que le toca vivir en el primer

cuarto de s. XX es la matriz cultural de todas las sombras y claros y múltiples bondades y crueldades occidentales

(6) Este posicionamiento moral se revelará como veremos más adelante, fundamental.

(7) Me refiero a autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze o Jacques Derrida.

(8) Esta cita se haya en Consideraciones Intempestivas. Vol. 2, aunque al igual que con el resto de referencias sobre Nietzsche, puede resultar tanto por sintética como por completa, muy válida la compilación de textos de Gilles Deleuze.

(9) Nietzsche en La Genealogía de la moral, 1986: p.90, plantea *la verdad, la moral, como camisa de fuerza* insidiosa como *dolor sordo y represivo*, un planteamiento que en el futuro cautivará al joven Foucault

(10) Parece claro que Hesse tiene como una de las principales pilares de pensamiento un profundo desencanto, respecto a occidente, de ahí que busque respuestas con otros ámbitos.

(11) Algo que se entiende muy bien en la evolución de Emil Sinclair.

(12) Para entender este punto, posiblemente sea mucho mejor una buena ayuda, aunque muy desconcertante para neófitos, la obra de Deleuze y Guattari llamada Rizoma

(13) A este respecto puede resultar de gran interés las lecturas de las obras del filósofo francés Michel Foucault: Historia de la locura en la época clásica; Las palabras y las cosas; La arqueología del saber; Vigilar y castigar. (la referencia completa aparece en la bibliografía final).

(14) Estos argumentos aparecen separados, pero complementarios en otras dos obras de Foucault, en este caso: La voluntad de saber y La genealogía del racismo.

(15) El agua y los sueños. 1994. Madrid: FCE.

(16) Puede verse, por ejemplo, La genealogía de la moral.

(17) La Historia de la Sexualidad. Vol II y III. La inquietud de sí y El uso de los placeres. 1984. Madrid: S. XXI

(18) Véase Ser y tiempo. 2000. Madrid: FCE.

(19) Véase Derridá, Jacques. 1999. "La metáfora espacial" en *No escribo sin luz artificial*. Valladolid: Cuatro ediciones.

(20) Me refiero en concreto a uno de los relatos de El Aleph (orig.1949), "Los teólogos". 1999. pp: 41 - 54. Madrid: Alianza.

(21) Este tema vuelve a aparecer en un nuevo relato de El Aleph de J. L. Borges, en este caso, "La casa de Asterión", en el cual el autor argentino reinvierte los términos clásicos del mito de Teseo y el minotauro.

(22) Una muy buena síntesis de esta lectura aparece en la compilación de Gilles Deleuze. 2000. p. 54 Madrid: Arena Libros. Sobre el mito de Teseo y Ariadna en concreto puede verse: "El misterio de Ariadna" en *Cuadernos de Filosofía*. Num 41. 1995 .

(23) *El pensamiento del Afuera*. 1993. Madrid: Alianza.

(24) Derridá, Jacques. 1984. *La deconstrucción: en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós.

### Bibliografía:

BACHELARD, Gastón. 1994. *El agua y los sueños*. Madrid: FCE.

BORGES, Jose Luis. 1999. *El Aleph*. Madrid: Alianza Editorial. (orig. 1949).

DELEUZE, Gilles. 1995. "El misterio de Ariadna" en *Cuadernos de filosofía*. Num. 41. 2000. *Nietzsche*. Madrid: Arena libros.

DERRIDÁ, Jacques. 1989. *La deconstrucción: en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós.

1999. "La metáfora arquitectónica". En *No escribo sin luz artificial*. Valladolid: Cuatro Ediciones. (pp: 133 - 140).

FOUCAULT, Michel. 1984. *Historia de la Sexualidad, Vol. I. La Voluntad de Saber. Vol. II. El uso de los placeres. Vol. III. La inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI (Orig. 1976)

1986. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada clínica*. Madrid: S. XXI. (orig.1966)

1992. *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta. (pp: 247-281).

1993. *El pensamiento del afuera*. Madrid: Pretextos.

1998a. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: S. XXI (orig. 1975).

1998b. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: S. XXI. (orig. 1966)

1999. *La arqueología del saber*. México: S. XXI. (orig. 1969).

HEIDDEGER, Martín. 2000. *Ser y tiempo*. Madrid: FCE

2000. *Nietzsche*. Barcelona: Destino

HESSE, Herman. 1985. *El lobo estepario*. México D. F: Editores Mexicanos Unidos.

1990. *Demian: Historia de la juventud de Emil Sinclair*. Madrid: Alianza Editorial (orig. 1929)

KROTZ, Esteban. 1991. "Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico". En *Alteridades*. 1 (1). (pp: 50 - 57).

MILLER, James. 1993. *La prisión de Michel Foucault*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Abelló.

NIETZSCHE, Friedrich. 1985. *Ecce Homo: como se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza.

1986. *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid: Alianza.

1988. *Consideraciones intempestivas. Vol II*. David Straus, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos). Madrid: Alianza.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 -4282)  
nº1, 2001

# LOS USOS DEL PASADO. MEMORIA, HISTORIA Y ESFERA DE LO PÚBLICO EN LOS FERROCARRILES DEL NORTE DE SANTA CRUZ (ARGENTINA)

[Graciela Ciselli](#) (1)

(Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Argentina)

En el presente ensayo intento narrar mi experiencia en un proyecto educativo comunitario para ir recuperando a variados actores: aquellos que me contaron sus propias historias, las ajenas y las compartidas colectivamente. El proyecto educativo puede ser pensado de dos maneras: como un espacio para articular contenidos de las ciencias sociales y tecnológicas o como una estrategia de sectores que se apropian del pasado utilizando la "memoria" y sus formas materiales y simbólicas de expresión para posicionarse en el espacio socio-político. Cuando acepté participar en el proyecto denominado "Para no perder la memoria", que tenía el formato original de un ciclo de charlas acerca de temas ferroviarios para festejar los 90 años de la inauguración de la línea Deseado-Las Heras en el norte de Santa Cruz en la Patagonia argentina, lo hice pensando en que podía aportar mis conocimientos como historiadora y docente. La idea de los organizadores era que los contenidos de Ciencias Sociales debían relacionarse con la vida cotidiana de los alumnos para lo cual se hacía necesario explicar el proceso histórico que atravesó la localidad. La toma de conciencia de la riqueza documental, monumental y patrimonial existente en la zona de Puerto Deseado era el puntapié para la elaboración de un proyecto institucional en el que podían involucrarse diversos actores sociales. El artículo recupera, entonces, a los actores e instituciones intervinientes y muestra cómo un proyecto educativo puede ser utilizado como estrategia política.

## *Memoria e historia. Los usos del pasado*

Los autores plantean diversas interpretaciones del concepto memoria y sus relaciones con la historia pública. La memoria, además, difiere según sea enfocada como categoría nativa o categoría analítica (Guber, 2000). Como categoría de los actores se la entiende como la capacidad de recordar fragmentos del pasado y la experiencia vivida por la gente; como concepto teórico, la memoria designa los procesos de organización socio-cultural de apelación al pasado desde el presente (Guber, 2000:1).

Los historiadores orales y los tradicionales discuten acerca del lugar de la memoria como fuente. Lo que define a la historia oral y diferencia de las otras formas de hacer historia es el hecho de asentarse en la memoria. A pesar de ello, los historiadores orales prefieren tratarla como "un conjunto de documentos que acontecen dentro de la cabeza de las personas y no en el Archivo público". La memoria, en tanto recuerdo, es subjetiva pero también se halla estructurada por el lenguaje, la enseñanza, la observación, las ideas colectivamente asumidas y por las experiencias compartidas. Si se la utiliza como fuente histórica es necesario combinar los textos orales con otros documentos escritos lo que les ha permitido a los historiadores situar, con certeza razonable, esa versión en un contexto socio-histórico. (Fentress y Wickham, 1992, 15. Mi traducción).

La memoria, definida como el pasado resignificado en el presente puede ser utilizada, desencadenada y movilizada a través de la historia pública. Esta última entendida como las relaciones que se establecen entre las organizaciones culturales o sociales y el público (sectores políticos y productivos, funcionarios, docentes, jubilados ferroviarios, jóvenes, estudiantes). Desde esta perspectiva, pueden identificarse algunos proyectos de historia que buscan relacionarse con la comunidad para fomentar la cooperación entre los historiadores profesionales y sus habitantes, utilizar la historia como vehículo para la construcción de una identidad comunitaria o presentar la historia comunitaria al público. Otros proyectos forman parte de estrategias de sectores sociales que buscan posicionarse en el espacio.

La apelación explícita a la "memoria" por parte de instituciones o grupos la convierte en una estrategia dentro de la práctica política que permite legitimar proyectos específicos. Porque quienes promueven la "historia pública" sostienen que "si los residentes de una comunidad pueden conectar sus historias personales con procesos sociales más amplios, ellos no solamente se verán enriquecidos sino que también sentirán que su

comunidad es valiosa, lo que los llevará a adoptar una postura más activa y crítica frente a las cuestiones sociales y económicas" (Hopes, 1986: 286. Mi traducción). Esta afirmación se relaciona con la acepción de historia como "narración" (Guber, 1994: 27) en que los fragmentos del pasado encuentran sentido en un relato mayor, en donde aparece la relación del caso particular con el contexto en el cual los intelectuales -constructores de representaciones colectivas en el seno de la sociedad civil- otorgan sentido a ese conocimiento histórico en el presente y lo transmiten al público. "Toda memoria es una lectura del pasado. Por lo cual, en su elaboración los intelectuales desempeñan un papel importante al actuar como mediadores simbólicos al establecer un nexo entre el pasado y el presente. Existe, así, la legitimación de ésta o aquella visión por lo cual este también es un terreno de disputas" (Ortiz, 1996:81). La construcción de la memoria, lejos de ser consensual, está ligada a grupos que detentan el poder o pugnan por él. Este proceso envuelve disputas simbólicas en las cuales están involucrados diferentes sectores que actúan a través de las instituciones, los medios de comunicación, los intelectuales e incluso disputan el sentido del patrimonio cultural. El patrimonio cultural, en tanto manifestación de la memoria social, es planteado como, "aquellos elementos y manifestaciones tangibles e intangibles producidas por las sociedades, resultado de un proceso histórico en donde la reproducción de las ideas y del material se constituyen en factores que identifican y diferencian a ese país o región" (Casasola, 1990). Este concepto permite analizar diversas producciones culturales -que corresponden a momentos históricos diferentes-, no sólo monumentos y bienes del pasado sino también el patrimonio vivo y las manifestaciones actuales. Las manifestaciones u objetos patrimoniales interesan según el valor de uso que representa para la identidad cultural de la comunidad. Desde esta perspectiva, los valores a reconocer serán los referidos a vivencias compartidas: a la memoria social, al papel que el objeto ha desempeñado en la historia o a la lectura que de él hace la gente. (Waismar, 1993: 127). El potencial de los bienes patrimoniales como recurso cultural debe ser analizado en relación a contextos determinados, ya que la atribución de valor se produce en situaciones socio-históricas concretas. El valor de uso del patrimonio hace referencia a la utilidad que éste brinda a la comunidad o a determinados sectores sociales; el valor formal responde al hecho que los objetos son apreciados porque despiertan los sentidos y el valor simbólico hace referencia a que los objetos históricos son vehículos portadores de mensajes ya que representan ideas, hechos, situaciones del pasado y simbolizan las relaciones entre las personas que los produjeron y los actuales receptores (Ballart, 1997:66).

Las producciones culturales de las instituciones forman parte de un proceso social en el cual los diferentes sectores -intelectuales, políticos y el público- pugnan por darle un sentido al pasado que ha sido resignificado en el presente. "La memoria es la promesa de un texto por venir, que sella el vínculo social de una pertenencia común y habilita la construcción de mitos colectivos...No es sólo lo que recordamos lo que importa, sino lo que hacemos a partir de ese recuerdo..." (Pianca, 1997:116). La memoria histórica es, entonces, capaz de decirnos cómo el pasado figura en nuestras vidas y la que nos cuenta acerca de la posición de nosotros mismos en la gran narración histórica.

### ***El proyecto educativo y la comunidad***

A fines de 1998, la Comisión de Amigos de la Biblioteca( 2) popular y Municipal "Florentino Ameghino" de Puerto Deseado elaboró un proyecto con el objetivo de conmemorar los 90 años de la inauguración del Ferrocarril Puerto Deseado-Lago Nahuel Huapi (1909-1999) al que denominó "Para no perder la memoria".. Los actores la definieron como los fragmentos recordados del pasado y la experiencia vivida por la gente que había que "registrar" ya que podía utilizarse como fuente histórica. El proyecto consistió en una serie de charlas, la exhibición de objetos alusivos al tren y la reedición de un libro histórico sobre temas ferroviarios. La historia que sigue forma parte de mi experiencia como participante en ese proyecto educativo comunitario elaborado en dicha localidad. Durante el año 1999 fui invitada como historiadora en el ciclo de charlas -que se iniciaron en abril y culminaron en febrero del 2000-, luego mis comentarios fueron incluidos en la actualización del libro reeditado y finalmente fui convocada como especialista para orientar algunas investigaciones acerca del tren como patrimonio cultural. En los dos primeros casos la invitación partió de la biblioteca, en el último de instituciones educativas. A fines del 2000 fui invitada para orientar los nacientes estudios surgidos, la mayoría de ellos, luego del ciclo de charlas, y debatir acerca de las relaciones entre el patrimonio cultural, la historia local y la identidad en diversas escuelas y niveles (Educación General Básica, Polimodal y Adultos).

Las charlas, a cargo de especialistas (¿intelectuales?) -un investigador de las políticas ferroviarias y una historiadora-, políticos -el Director de Planeamiento de la Municipalidad de Puerto Deseado y un diputado nacional- y colaboradores (medios de comunicación) -periodistas del Diario "La Nación", de la Revistas "Rieles", "Tren rodante"- y el Presidente de la Comisión Asuntos Históricos de la Comisión de Amigos fueron realizadas en el Salón de actos de la Biblioteca. Las charlas tuvieron un contenido histórico e informativo, ya que se abordaron temas como el ferrocarril: medio de transporte y vehículo poblador, el marco político de los ferrocarriles patagónicos, las locomotoras, el rescate del "histórico vagón" y otras apuntaron al debate actual del tema ferroviario debido a las posibilidades del tendido del Transpatagónico (sistema de transporte

multimodal que permitirá la interconexión de las provincias patagónicas con el resto del país). En diciembre de 1999 el libro fue actualizado con artículos, de corte histórico, escritos por quienes habían brindado las charlas. Mi artículo analizó el ferrocarril como medio de transporte y como vehículo poblador en la zona norte de Santa Cruz entre los años 1909 y 1930. El resto de los trabajos apuntó a diversos aspectos: cuestiones técnicas (tipos de locomotoras), políticas ferroviarias llevadas adelante por el gobierno nacional, proyecto de recuperación de la estación como edificio histórico y rescate del vagón ferroviario N° 502 (que sucedió en 1980).

### ***El ferrocarril y la historia local***

La historia que relaté se refería a un pasado que colocaba al tren como elemento fundante del lugar. Puerto Deseado nació a fines del siglo XIX como un eslabón de la cadena de colonias pastoriles creadas por el estado federal en los territorios nacionales. Desde su fundación en 1884 hasta la construcción del ferrocarril en 1909, el crecimiento poblacional del lugar fue lento, ya que durante ese período sólo se asentaron allí diez familias de origen europeo.

Pero cuando el estado nacional comenzó el tendido de una línea que proyectaba unir Puerto Deseado (Santa Cruz) con el Lago Nahuel Huapi y colonizar desde la costa a la cordillera se produjeron cambios que afectaron la vida social y económica de Puerto Deseado (Ciselli, 1999b). La noticia de una obra de las características mencionadas trajo aparejada la instalación de casas comerciales y de servicios, la creación de nuevos circuitos económicos (Ciselli, 1998) y la llegada de inmigrantes de diferentes nacionalidades. Puerto Deseado dejó de ser una pequeña colonia pastoril para convertirse en un puerto comercial de nivel internacional.

Desde 1909 este poblado fue testigo de la llegada de varios contingentes migratorios -de 44 pobladores en 1895 pasó a 804 en 1912-, del reordenamiento del espacio local preexistente y de la creación de patrones de asentamiento que satisficieran las necesidades del proyecto ferroviario -reserva de zonas. Desde el momento de su explotación, en 1915 hasta el de su clausura en 1978 la línea ferroviaria Deseado-Las Heras fue utilizada por los ganaderos para el transporte de materias primas, lanas, ovinos, por los sectores vinculados a la explotación minera y por los habitantes de los pueblos creados a lo largo de la línea.

La construcción y el tendido de las vías modificó el sistema comercial y de transporte, facilitó el traslado de lana desde las estancias del interior del Territorio de Santa Cruz hacia el puerto y se convirtió en vehículo poblador. Asimismo generó vinculaciones comerciales y sociales entre Puerto Deseado y Punta Arenas (sur de Chile) que duró hasta mediados de la década del cuarenta. Al convertirse en lugar estratégico por ser cabecera de red, Puerto Deseado fue escogido por empresarios capitalistas ligados al comercio internacional que expandieron sus empresas ganaderas, comerciales y financieras por la Patagonia. De Buenos Aires y Punta Arenas llegaban mercaderías, aunque era mayoritariamente desde Chile que llegaba el ganado, la madera y las chapas con las que se edificaban las casas y comercios. Desde Puerto Deseado partían los fardos de lana destinados al mercado internacional (Ciselli, 1999a).

Si bien yo centré mi exposición en la historia del ferrocarril "construída" a partir de fuentes documentales (Archivos de Prefectura, de Ferrocarril, Municipalidad) creí conveniente recuperar la entrevista de una mujer, viajera frecuente de la línea durante la primera mitad del siglo XX. Esta menuda y conversadora mujer, cuyo nombre es María Concepción, inmigrante española, había llegado a Puerto Deseado en 1917 "llamada" por su hermano que era trabajador ferroviario. A sus 104 años, con una increíble lucidez me había relatado con detalle cada uno de sus viajes, el color de los bancos ubicados en los diferentes vagones, el olor a leña de la estufa que calentaba el vagón de pasajeros, el silbato de la locomotora tres veces por semana. Su historia particular, su experiencia y sus expresiones me permitieron hablar acerca del tren como medio de transporte y vehículo poblador. A pesar de que su hermano era ferroviario no hizo mención a los conflictos entre los trabajadores de la línea y las fuerzas policiales. Sólo me expresó que sintió un gran miedo durante la huelga de peones rurales de 1921 (acerca de lo cual existen algunos escritos) a quienes definió como una "gavilla" (3). María siguió describiéndome la situación ocurrida una noche en la estancia donde su esposo era administrador y que era propiedad del gerente del ferrocarril. Ella enfatizó que los huelguistas eran "peones, trabajadores, querían arrear toda la gente y al que tenían más o menos así (gesticulaba refiriéndose al que tenían entre ojos) porque sabes que los peones toman idea a cualquier patrón por cualquier cosita de nada". La interpretación que ella hizo de su experiencia y de los fragmentos del pasado que recordó me brindó la oportunidad para que yo, a través de mi marco interpretara esas expresiones (Bruner: 1986, 10). Con sus palabras María estaba legitimando la actuación de la milicia y del ejército y se estaba posicionando en favor de los sectores dominantes (los patrones) a pesar de que ella, su esposo y su hermano eran asalariados.

En este caso, ambas fuentes (orales y escritas) resultaron de gran utilidad. Si bien no soy especialista en historia oral comparto la idea de que ésta debe ser utilizada como fuente histórica teniendo en cuenta su carácter subjetivo pero también como portadora de información objetiva.

### ***La reinención del pasado***

Mi relato -en la charla- tenía como objetivo contextualizar la construcción de la línea ferroviaria patagónica en el proceso histórico de expansión del capitalismo y en el papel que el ferrocarril tuvo en la creación del

mercado interno y como medio de transporte de mercaderías y de personas. Estas explicaciones fueron resignificadas por algunos sectores ya que mostraba el rol progresista del ferrocarril y de alguna manera dejaba afuera los conflictos sociales que existieron en la línea. Debo reconocer que a principios de 1999, yo desconocía las huelgas ferroviarias y los conflictos obreros que se habían desarrollado en la línea, de los que nadie había hablado y que descubrí por casualidad revolviendo viejos papeles que habían quedado "olvidados" en un contenedor en el puerto (Ciselli, 2000). Pensando en que las huelgas no aparecen en la reconstrucción de la memoria, que se enfatizó en el rol progresista del ferrocarril y en la "unidad" del pueblo defendiendo el último vagón -en 1980- es que voy a detenerme en el análisis de la charla que giró en torno a su defensa. El año 1980 es revivido como un momento dramático en la historia del pueblo y en el cual dos instituciones: la Biblioteca y la Comisión de Amigos tienen un rol activo cuando en el mes de diciembre defienden el "Histórico vagón". En los discursos de los miembros de la Comisión de Amigos aparece como uno de sus máximos logros el haber conseguido que el Gobernador de facto firmara la Ley 1573 decretando "La utilidad pública del reservado 502". Entonces cabe preguntarse ¿qué representa el vagón? ¿es un "símbolo de resistencia" al poder político?, o ¿acaso el vagón constituye el mito fundante de un nuevo grupo social? El actual Presidente de la Comisión de Amigos sostiene que *el vagón, mudo testigo de importantes hechos históricos de la localidad, despertó la mayor simpatía. Su antigüedad, aspecto y singular distribución interna focalizaron la atención y lo convirtieron en objetivo de lucha.*

Darnton utiliza el término símbolo con relación a cualquier acto que exprese un significado, ya sea a través de sonido, imagen o gesto. Por lo que plantea la conveniencia de pensarlos como polisémicos, fluidos y complejos (Darnton, 1990:289). Los símbolos no funcionan meramente por su poder metafórico sino también en virtud de su posición dentro de un marco cultural que le da sentido. Siguiendo el razonamiento del autor habría que pensar ¿qué significaba la defensa del vagón para la gente que participaba en ella? Teniendo en cuenta la documentación y los relatos contados por los actores podría delimitarse la dimensión social del significado.

La defensa del Coche Reservado es planteada como un símbolo de resistencia contra una decisión del gobierno de facto, que era la venta para el posterior desguace de los trenes. En diciembre de 1980 hubo una movilización, consentida por las autoridades locales, para evitar que el vagón -ya colocado sobre un camión- saliera de Puerto Deseado. Algunos de los argumentos esgrimidos por la Comisión de Amigos fueron que debían mantener este "símbolo como homenaje a aquellos hombres de la Generación del 80 que intentaron vertebrar la vacía geografía de la nación...que había sido partícipe de las huelgas del 21" (Ferrari, 1999: 118). La palabra partícipe resulta ambigua, sólo revisando esos viejos papeles, que consistían en telegramas cruzados entre la gerencia del ferrocarril de puerto Deseado, los jefes de estación y las autoridades militares, pude descubrir su verdadero significado. No se hizo referencia a que el ferrocarril sirvió como instrumento del Ejército y la Marina -traslado de tropas- para la represión de los peones rurales durante las huelgas de 1921-1922.

Luego de rápidas gestiones, especialmente llamativas para momentos no democráticos, lograron que el Gobernador firmara un decreto de "expropiación" el día 18 de diciembre de 1980, pero como las leyes rigen a partir de los 8 días de su publicación en el Boletín Oficial, también presentaron una acción de amparo. El juez subrogante hizo lugar al amparo y dispuso que el tren permaneciera en el lugar donde se encontrara. El 2 de enero de 1981 entró en vigencia la protección de la ley 1573 y en menos de un mes el vagón se había convertido en parte del "patrimonio histórico" de Puerto Deseado. Si bien la defensa del vagón (diciembre de 1980) fue y sigue siendo mostrada como un acto de resistencia hacia el gobierno militar, en realidad parece formar parte de una alianza política entre los miembros de la Comisión de Amigos (reconocida por decreto en septiembre de 1980), la intendencia de facto y un grupo social de reciente aparición en el pueblo. ¿Por qué la Comisión no temió a las represalias? ¿Por qué los ferroviarios quedaron excluidos? Posiblemente porque consideraron que la actitud de este nuevo grupo era sólo simbólica, que la lucha no tenía sentido porque la fuente de trabajo ya no existía y su defensa era vista como una hipocresía, ya que algunos de los "defensores" del vagón veían a la empresa ferroviaria como "un aguantadero de 80 personas que cobraban su sueldo". Si a pocos les importaba la suerte que corriera la línea y los trabajadores en 1978 no es razonable que se hiciera tal defensa por un vagón en 1980. Excepto que éste fuera utilizado en la reinención del pasado, un pasado en el que los ferroviarios y sus luchas estaban fuera de la discusión.

El concepto drama social ilumina el discurso de los actores al presentar al vagón como un tema que inaugura una nueva época con nuevos actores. Los dramas sociales ocurren en grupos que comparten valores e intereses y tienen una historia común, real o supuesta. En este caso la historia común es inventada en 1980 y reinventada en 1999 con el ciclo de charlas. Generalmente el drama social se manifiesta inicialmente como una ruptura de una norma, una infracción a una regla moral, legal, consuetudinaria. Esa ruptura es vista como expresión de un clivaje de intereses y lealtades más profunda que aquella que aparece en la superficie. Un incidente de ruptura puede ser deliberado o provocado por individuos para desafiar a la autoridad establecida (en este caso el gobierno de facto en 1980). Por lo tanto fue un momento de tensión y de decisión en las relaciones de los

componentes del campo social. Hubo ruptura inicial de relaciones entre los grupos pero pronto aparecieron mecanismos que impidieron que la crisis se profundizara. Podría pensarse que la declaración de utilidad pública constituye un ritual público en el cual el grupo social perturbado se reacomoda (Turner: 1980, 11). A veinte años de la clausura del tramo Deseado-Las Heras, en 1998, la empresa privada Canarail (4) propuso su reactivación como parte del proyecto de construcción del Ferrocarril Transpatagónico, un "sistema de transporte multimodal que permitirá la interconexión de las provincias patagónicas con el resto del país y el acceso a los mercados de Oriente y Occidente" (5). La propuesta consiste en el tendido de una línea desde San Antonio Oeste (Río Negro) hasta Río Gallegos (Santa Cruz), con dos conexiones bioceánicas y la vinculación a Tierra del Fuego por vía marítima. El estado nacional y las provincias firmaron tratados para viabilizar el proyecto y crearon comisiones para evaluar la propuesta empresaria. El sector político ligado al proyecto instaló el tema ferroviario apelando a la "memoria histórica" del público, como fue el caso del diputado justicialista Lorenzo Pepe quien logró, en 1999, el apoyo institucional de la Cámara de Diputados de la Nación para revalorizar la actitud del pueblo de Puerto Deseado en la defensa del "Histórico Vagón" en 1980. A fines de siglo XX, Puerto Deseado (6) no escapa a una crisis de valores, económica y política en la cual la memoria aparece como una instancia de renovación, expansión y reconstrucción de nuevos espacios políticos y económicos y constituye un factor importante para movilizar a los grupos. Frente a la caída del precio internacional de la lana, a las vedas pesqueras y a la retracción del estado federal, la construcción del ferrocarril Transpatagónico con la reactivación de la línea Deseado-Las Heras es percibida como generadora de cambios: salida a nuevos mercados, fletes baratos, turismo y empleo. Por lo que mostrar, en este contexto, el rol progresista del ferrocarril y un pueblo unido defendiendo el vagón constituye una estrategia. Detrás de este uso del pasado está la idea de "vender", de mostrar la zona como espacio turístico atractivo por lo que "protegen" celosamente las manifestaciones del patrimonio cultural local.

### ***El patrimonio cultural como manifestación de la memoria social***

La memoria social como expresión de la experiencia colectiva identifica a un grupo confiriendo sentido a su pasado y definiendo sus aspiraciones para el futuro (Fentress y Wickham, 1992, 41). Para colocar a la cabecera de red a la altura de las circunstancias que se le encomendaban se construyó una extraordinaria estación con piedras de la zona, labradas a mano. Este edificio fue declarado Monumento Histórico Municipal en 1990 y de interés Turístico nacional en 1991. Monumentos de esa época aún perduran en Puerto Deseado. Ya se ha mencionado la estación del ferrocarril pero de igual belleza arquitectónica son las alcantarillas y las lápidas esculpidas que pueden apreciarse en la localidad. Con el patrimonio, el pasado se personifica en cosas tangibles, es decir, en objetos que se pueden ver y tocar y que están al acceso de todos. El valor de estos bienes patrimoniales varía en relación a si estamos hablando del pasado o del presente. Si pensamos en la estación podemos atribuirle un valor de uso, ya que en el pasado era la cabecera de la red ferroviaria, mientras que en el presente se discute la conveniencia de convertirla en museo o archivo histórico; pero también un valor formal por la majestuosidad del diseño y las formas, y un valor simbólico porque representa a ese pasado reciente en el que gran parte de los habitantes pugna por asignarle diversos sentidos. Algunos descendientes de ferroviarios buscaban "apropiarse" de la historia para mostrarse como los legítimos herederos de la tradición mientras que los nuevos sectores plantean que esa era la historia de la comunidad no de los directamente relacionados al ferrocarril como buscando alianzas con otros recién llegados al pueblo -migrantes de otras regiones que se establecieron en el pueblo en las últimas dos décadas como consecuencia del auge pesquero-. Los monumentos, productos tangibles que permanecen en el tiempo y permiten establecer vínculos reales con el pasado funcionan también como símbolos. En este sentido puede repensarse la idea del proyecto educativo comunitario como una estrategia de sectores que se apropian del pasado y sus formas materiales y simbólicas.

Las formas en que el proyecto cobró vida fue variada: exhibición de monumentos, charlas, reedición de un libro y la reconstrucción de una zorrilla entre otros. Los objetos presentados por la biblioteca son de dos tipos. Los primeros son bienes patrimoniales, legado de generaciones anteriores y los segundos son objetos creados en el presente como una forma de representar el pasado. En ambos casos poseen valor didáctico ya que constituyen fuentes de conocimiento que facilitan el proceso enseñanza y aprendizaje. El valor de los bienes del patrimonio histórico como fuente para el conocimiento alude a las relaciones sociales y culturales propias que se entablaron en ese contexto. Los objetos creados nacen como consecuencia de la observación minuciosa de los monumentos y de la percepción que de ellos tienen quienes los recrean.

En el mes de septiembre de 1999, la biblioteca exhibió fotografías y estampillas que fueron ofrecidas por los vecinos de la localidad. Las maquetas (de madera y papel), los túneles y las estaciones (de cerámica) fueron los objetos materiales construídos explícitamente para homenajear la inauguración de la línea Deseado-Las Heras. Las maquetas fueron fabricadas por alumnos de diferentes escuelas y Jardines de Infantes de Puerto Deseado, mientras que el resto de los diseños fueron elaborados por jóvenes del Taller de Cerámica de la localidad. El libro reeditado había sido escrito en 1991 por el hijo del Director de la construcción de la línea en 1909 Ing Briano y se encontraba agotado, por lo que la Comisión decidió actualizarlo ya que consideraban que debía

tomarse conciencia de ese pasado tan reciente que se relacionaba con las historias personales de gran parte de los habitantes del pueblo.

Además de la actividad desplegada por la Biblioteca, la conformación de la "Asociación de Amigos del Ferrocarril de Puerto Deseado" se convirtió en otro de los soportes institucionales del proyecto educativo comunitario. La Asociación comenzó a participar activamente en la semana de septiembre de 1999 colaborando en las diferentes exposiciones y realizando invitaciones. Una de sus primeras actividades fue recorrer algunos kilómetros del ramal con una zorra -plataforma de madera, antiguamente utilizada para transportar trabajadores, cargas y materiales, donde se ubica un eje para ser operada por dos personas, quienes en un movimiento de sube y baja, accionan las poleas conectadas a las ruedas, que permiten el traslado-. La zorra fue reconstruída en la escuela industrial de la localidad con el objetivo de evaluar el estado de las vías del tramo Deseado-Tellier (distante a 20 km del puerto), ya que la reactivación del tramo Deseado-Las Heras está prevista dentro del proyecto del ferrocarril Transpatagónico y Tellier es su primera estación. La zorrilla, reconstruída a partir de la observación de fotografías y por docentes y alumnos voluntarios, demandó tres meses de trabajo.

Un ingeniero-docente de la Escuela Industrial "Oscar Smith" de Puerto Deseado -que además forma parte de la Asociación de Amigos- diseñó y construyó una zorra de bomba sobre la base de los restos de un vehículo de empuje que llegó al pueblo en los inicios de la construcción. En la propuesta participaron no sólo alumnos de quinto y sexto año y docentes de la escuela sino también otras instituciones como la Pesquera Santa Cruz que mecanizó un piñón en sus talleres y la Prefectura Naval de Puerto Deseado, la Dirección de Puertos y la Municipalidad local que aportaron diversos materiales y transporte. Nueve jóvenes, dos profesores y dos invitados colocaron sobre rieles el mecanismo cuya impulsión se realiza por tracción humana.

El primer recorrido de prueba se hizo en diciembre de 1999 y avanzaron alrededor de unos 6 kilómetros mientras que en el segundo viaje se llegó hasta Tellier -distante a 20 km de Puerto Deseado-. La directora de la Escuela Rural de este viejo poblado ferroviario organizó en dicha institución una recepción para quienes habían reconstruído la zorrilla e invitó a las autoridades municipales de Puerto Deseado a participar en el evento. El objetivo perseguido por diversos sectores políticos y educativos es la recuperación y restauración de la vieja estación para convertirla en museo local.

### **Conclusiones**

Toda narrativa comprende representaciones de acciones o acontecimientos que constituyen la narración propiamente dicha, además de representaciones de objetos o personajes que pueden denominarse descripciones. El presente ensayo recupera ambas perspectivas para analizar los usos del pasado en un proyecto educativo comunitario elaborado en una localidad santacruceña y permite mostrar de qué manera las organizaciones culturales -instituciones educativas, biblioteca- se convierten en vehículos para legitimar la historia: sea real o inventada.

La memoria ferroviaria es utilizada por las instituciones y desencadenada a través de la historia pública que la convierte en una estrategia dentro de la práctica política que no sólo permite legitimar proyectos sino a sectores ligados a ellos. En un nuevo contexto socio-económico, los miembros de las organizaciones pugnan por apropiarse del pasado. Este proceso envuelve disputas simbólicas en las cuales están involucrados diferentes sectores que actúan a través de instituciones, los medios de comunicación, los intelectuales e incluso disputan el sentido del patrimonio cultural.

La organización cultural -biblioteca- ha cumplido un rol significativo en la legitimación de un grupo que ha tomado como referencia al tren. La Comisión de Amigos de la Biblioteca ha escogido dos hitos en la historia de Deseado: 1909 y 1980. El primero se remite al pasado histórico, a la inauguración del ramal en 1909; el otro, a un pasado "recreado" y asentado en la defensa del vagón en 1980. La defensa del vagón forma parte de la reinención del pasado en el que los miembros de la Comisión fueron los protagonistas en una lucha simbólica contra el poder político militar. Los oradores presentaron ambas historias apelando a hechos históricos claves (el inicio de la construcción y la defensa del vagón) que enfatizan en las solidaridades y en la constitución de una identidad comunitaria.

Hace su aparición entonces una nueva institución: la Asociación de Amigos del Ferrocarril con un proyecto político específico: la reactivación de la línea Deseado-Las Heras con fines turísticos. El proyecto educativo comunitario y sus producciones: ciclo de charlas, reedición del libro con un apéndice actualizado, reconstrucción de la zorrilla, recuperación de la estación Tellier para ser destinada a un museo regional, remodelación de la estación de Puerto Deseado para que allí funcione el Archivo Histórico y declaración del vagón como patrimonio de la localidad confluyen hacia un mismo fin: la reactivación de la vieja línea. Por lo que mostrar, en este contexto, el rol progresista del ferrocarril y un pueblo unido defendiendo el vagón constituye una estrategia política. Detrás de este uso del pasado está la idea de mostrar la zona como espacio turístico atractivo.

**Notas.**

- 1.-Lic. y Prof en Historia (Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco). Maestranda en Antropología Social (Universidad Nacional de Misiones). Profesor Adjunto Ordinario Antropología Cultural de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Sede Comodoro Rivadavia
- 2.-La biblioteca surgió a mediados de la década de 1910 por iniciativa de un grupo de vecinos -pertenecientes a dos corrientes ideológicas diferentes: los de la Liga Patriótica y los socialistas- con el objetivo de discutir temas científicos e ideológicos. La institución se disolvió en 1926 y se entregó el fondo bibliográfico a la Comisión de Fomento. En 1927, se reorganizó como Biblioteca popular y comenzó a funcionar con una Comisión de Amigos "Ad honorem". La falta de participación de los vecinos discontinuó la atención y el cierre de la misma en varias ocasiones. En 1958 se abrió bajo una figura jurídica mixta: popular (Comisión de Amigos A.H.) y municipal (director y empleados con sueldo).
- 3.-El diccionario de la lengua española define la *gavilla* como junta de muchas personas, comúnmente de baja suerte.
- 4.-La empresa Consultants Canarail International Inc, creada por un grupo de ingenieros ferroviarios, cuenta con capitales canadienses y franceses.
- 5.-La Razón. Edición especial dedicada al Transpatagónico. 26-2-1999. Pg 6. Sin dato sobre lugar de edición.
- 6.- Actualmente Puerto Deseado tiene aproximadamente 10000 habitantes.

**Referencias bibliográficas**

- BALLART, Josep (1997) *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Barcelona. Ed Ariel.
- BRIANO, Héctor (1999). *El ferrocarril de Puerto Deseado al lago Nahuel Huapi. Tramo Puerto Deseado-Cerro Blanco..* Buenos Aires. Ed. Dunken.
- BRUNER, Edward (1986) *Ethnography as narrative in The Anthropology of experience*. Urbana and Chicago. Univ. Of Illinois Press.
- CASASOLA, Luis (1990). *Turismo y ambiente*. México. Ed Trillas.
- CISELLI, Graciela (1998) "Vinculaciones comerciales entre Puerto Deseado y Punta Arenas (1909-1933)". Presentado en las IV Jornadas de Historia Regional durante los días 28 al 30 de mayo de 1998. Organizado por la Universidad Nacional de la Patagonia Austral. Caleta Olivia. Santa Cruz.
- (1999a). *Bailando al compás de la lana. El ovino como motor del desarrollo comercial de Puerto Deseado (1881-1944)*. Imprenta de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.
- (1999b). "El ferrocarril, ¿medio de transporte o vehículo poblador?", en BRIANO, H. (ob cit).
- (2000) *Las huelgas ferroviarias en la zona norte de Santa Cruz*. Inédito.
- DARNTON, Robert (1990) *O Beijo de Lamourette. Midia, cultura e revolução*. Ed Schwarcz Ltda. Sao Paulo.
- FENTRESS, James y WICKHAM, Chris (1992) *Memória social. Novas perspectivas sobre o passado*. Lisboa. Teorema.
- FERRARI, Carlos (1999). "El rescate del "vagón" ferroviario N° 502". En BRIANO, H (ob cit).
- GUBER, Rosana. (1994) "Hacia una Antropología de la producción de la historia". *Entrepasados*. Año IV, N° 6.
- (2000) "Reinserción y filiación. Trabajos argentinos de la memoria sobre la Guerra de Malvinas". Seminario *Memoria de la represión y procesos de transición en el Cono Sur*. Social Science Research Council (SSRC)-Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), Buenos Aires.
- HOPES, Linda. (1986) "Oral History and Community Involvement. The Baltimore Neighborhood Heritage Project". En PORTER BENSON, Susan, BRIER, Stephen y ROSENZWEIG, Roy. *Presenting the past. Essays on History and the public*. Philadelphia. Temple University Press.
- ORTIZ, Renato (1996) *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Universidad Nacional de Quilmes.
- SOPEÑA, Germán (2000). "Quiéren recuperar un ramal ferroviario". *Diario La Nación*. Bs As. 27/4.
- TURNER, Victor (1980) *Dramas sociasis e Histórias sobre eles*. Tradução de Social Dramas and Stories about them. In *Critical Inquiry*. Vol 1, N° 1. Autumm.
- (1986) *Hidalgo: a Historia como Drama Social*. Traducción de Hidalgo: History as Social Drama. In *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic action in Human Society*. Ithaca and London. University of Illinois Press.
- WAISMAR, Marina (1993). *El interior de la historia. Historiografía arquitectónica para uso de*



# EL MITO DE LA MADRE SACRIFICADA, UN MODELO DE GÉNERO

[Ana Belén Jiménez Godoy](#)

(Universidad de Murcia, España)

El ámbito de la Salud Mental resulta ser un espacio plagado de señas identitarias. En todas las sociedades nos encontramos con sistemas de cuidado y salud específicos que nos ofrecen un amplio campo para investigar acerca de la identidad, acerca de las creencias en torno al género, en torno al ideal de familia, en torno a las funciones maternas, parentales, etc. El proceso etnográfico, o lo que se llama propiamente trabajo de campo, considero que es el método idóneo que brinda la oportunidad de mezclarnos en la vida cotidiana de esas instituciones y acceder a la cultura de esos personajes que acuden a estos sistemas de cuidado. Será en uno de esos sistemas de cuidado donde enmarco este trabajo.

La incursión en una pequeña cultura étnica como la de un sistema de salud específico, resulta ser producto de un proceso lento de enculturación que me guió los pasos hacia el mundo significativo de las nuevas formas de familia. El proceso de asimilación de la cultura de una institución resulta ser una gran aventura en la que se incluye desplegar un plan de trabajo y una metodología concreta, donde, en este caso, el protagonismo se lo llevaba la observación participante en el propio contexto terapéutico, técnica que permite al antropólogo volverse más sensible a la realidad que desea ahondar. Este escenario estaba presidido por las formas particulares y modos en los que la antigua familia se metamorfosea y pone en escena nuevas funciones, nuevos roles, diferentes axiomas para mirar la relación, la maternidad y todo aquello que la familia supone en general. Este escenario complejo se merecía un acercamiento cualitativo que me dejase obtener las respuestas espontáneas y naturales de mis informantes. Fue en ese lugar donde podía percibirse la idiosincrasia de cada familia, sus configuraciones culturales y donde se podía llegar a ahondar en los constructos de esos actores sociales.

La Antropología contemporánea nos dota de métodos y técnicas que contribuyen a la comprensión de esos fenómenos complejos. En concreto, la Etnografía resulta ser un método más que poderoso para comprender la subjetividad de esos actores sociales y sus construcciones respecto a qué es la familia, qué funciones cumplen los roles concretos o sus construcciones culturales en torno al género. La Antropología Aplicada, en este sentido, nos provee de una Etnografía activa, holística e interdisciplinar que nos facilita el camino del desentrañar la lógica interna que sigue a los múltiples escenarios que se nos presenta en un contexto donde la vertiginosidad de los cambios y la alteridad quedan reflejados en sus productos socioculturales y, en nuestro caso, en un espacio como el contexto terapéutico, donde la singularidad de cada informante nos puede desvelar diferentes construcciones culturales.

Este artículo es producto de un estudio más vasto. En concreto, forma parte de una investigación etnográfica cuyo objetivo puede resultar, quizá, pretencioso: descubrir aquellos mitos y representaciones de los diversos modelos familiares y el peso que imponen a la percepción de sus realidades. Y es que, este énfasis impuesto en la realidad de la familia en la actualidad se remonta a un interés tanto social como personal. La realidad a la que me refiero se cifra en esa especie de metamorfosis que la familia de hoy está experimentando y que tanto interesa a la Antropología como a otras disciplinas que se suman a la nuestra, aunque con visiones y posturas que difieren entre sí.

De alguna manera, es sabido y vivido por todos el fenómeno social tan extendido como el de las nuevas formas de familia, ese proceso de alteridad tanto estructural como axiológica que manifiesta, pero son menos conocidas las representaciones o mitos que se construyen en torno a la familia en general o en torno a un modelo que suponen ciertas consecuencias en la percepción de sus realidades y vivencias de lo propio. Este va a ser precisamente el tema a abordar pero, quizá, afinando más el objeto, en lo que deseo ahondar en realidad es en ese modelo de género que le sigue al aferrarnos a un mito de familia concreto, algo que, como sacaremos en claro, puede estar ligado, la mayoría de las veces, a un destino nada fácil de asumir.

Este despertar de los nuevos modelos que van configurándose resulta ser una temática que se repite, producto

ella de una reconceptualización en torno a la identidad, al ideal personal y a los nuevos modos de organizar la vida en común. Esta divergencia en la forma de estructurar la vida en común no responde a ninguna razón azarosa. Atributos y realidades tales como: los nuevos modos de procreación que derivan de los avances biotecnológicos, la consecuente separación entre sexualidad y descendencia, la diferenciación creciente de las parejas, la democratización de la vida privada, la permeabilidad de estos sistemas, la autonomía e individuación de las parejas, la optatividad sexual, el énfasis en la identidad, la tendencia filiocéntrica, el interés por lo relacional, el carácter psicológico de las relaciones, la preocupación generalizada por la estabilidad afectiva, la característica simetría de las parejas, etc, explican el replanteamiento de lo que se ha entendido como la imagen idealizada o mítica de la antigua familia tradicional o la nuclear, y el consiguiente desarrollo de los diferentes modos de organizarse en común, que no responden precisamente a una familia contemporánea prototípica (Gracia y Musitu, 2001).

Aun así, parece como si estas nuevas formas de familia asumiesen todavía las formas simbólicas de la antigua familia tradicional (Juliano, 1994) y esto viene seguido de determinadas consecuencias. Mi experiencia en el contacto con las nuevas formas de familia también confirma esta hipótesis, y me hizo pensar en lo paradójico que resulta ser protagonistas de la divergencia y empeñarse de un modo insistente e inconsciente, la mayoría de las veces, por cumplir con un modelo de familia, como he apuntado, tradicional, y que, a mi modo de ver, resulta ser un tanto rígido, teniendo en cuenta las particularidades de dichas familias.

Esta reacción de aferrarse a antiguos constructos puede ser causa quizá del despertar del imaginario colectivo ante situaciones cambiantes que provocan cierta sensación de desequilibrio e inseguridad. El vértigo ante lo alterable puede empujar a que recurramos muchas veces a imágenes míticas de un ideal de familia que actúe como abrazo paternalista y asegure la sensación de esa certidumbre perdida. Dicha reacción nos conduce a la función propia del despertar mítico, el cual trata de responder a esas realidades como una herramienta cognitiva que permite economizar nuestra atención y apagar ese pánico suscitado ante situaciones desconocidas. Y es que, el mito responde al sentido, es decir, a esa comunidad de significados compartidos por la familia (Álvarez, 2000). Este sentido impone y otorga significatividad a los hechos, funcionando como arma de categorización que determina lo que se aprecia o prefiere como propio y lo que se desea como ajeno. Los mitos así hacen referencia a aquellos atributos y esquemas para llamar a la realidad, y en este caso a la familia, contribuyendo a la configuración de su identidad y al sentimiento de seguridad consecuente. De este modo, los miembros de la familia responden a sus acontecimientos con conductas y respuestas que favorecen o fortalecen dicho mito, haciéndose tan propio y obvio que a veces parece imposible distinguir que es precisamente una creencia, siendo éste uno de los peligros que supone aferrarse a ellos. Otro de los peligros a los que la familia puede quedar sometida por responder a mitos de un ideal de familia, es el hecho de que ésta se identifica con la representación o imagen mental de ella misma, y a dicha identificación le sigue un proceso dinámico, en el que éste funciona como "forma de percatación" (Fromm, 1970) que recopila, selecciona, interpreta, canaliza la información circundante y la vivencia consecuentemente, por lo que la rigidez o flexibilidad de dicho mito, determinará las experiencias ante los cambios que el contexto le brinda.

Como ya he apuntado en párrafos anteriores, el objeto en este artículo se concreta, más que enfatizar en la estructura propia o en el estilo de mítica de las nuevas formas de familia, en tratar de hilvanar esa relación entre el mito que portamos o las creencias que sustentan nuestro suelo mental y que tienden a cumplir un modelo particular, con la consecuencia de identificarnos con ellas y su reflejo en la subjetividad del género. El ámbito terapéutico así nos ofrecerá el escenario adecuado para atisbar esa transformación en las subjetividades sexuadas que representan las nuevas formas de familia actuales. Las modificaciones en las representaciones de la maternidad y la feminidad se mezclarán en las verbalizaciones de mis informantes, que como advertiré, se manifestarán resistentes a desprenderse de esa práctica maternal tradicional propiamente narcisista (Meler, 1998)<sup>3</sup>, colmada, como veremos, de una culpabilidad un tanto complicada.

### **Mitos maternos, mitos de género**

*"(...) Yo he vivido en la miseria... trabajo todo el día para que no les falte de nada... les he dado lo más, todo lo que he tenido.. No he tenido nada en mi vida, lo he pasado muy mal y por eso no quiero que lo pasen ellos... con siete años ya estaba trabajando, yo fui una persona que tuve que madurar muy pronto... mi marido dice que la culpa es mía porque le doy todo.. pero además, el padre también es como un niño, cuando hay un problema, no lo afronta... yo estoy sola con mis hijos, he estado sola toda la vida... yo vivo para ellos y cuando les llevo cosas, se las llevo porque les hace ilusión... yo trabajo para que no les falte de nada, siempre voy buscando cosas para ellos... yo voy de prestado... y ahí voy yo, y eso es lo que me da rabia, yo soy blanda de por sí, y mira como me pagan, mira como me pagan... (...)"*

Es este argumento algo que, bajo caras diferentes, circunstancias diversas y estilos familiares bien dispares,

está interiorizado en numerosas madres. Pero es seguro también que cualquiera que no se dedique a hacer un trabajo de campo se haya enfrentado alguna vez a tipos de argumentos semejantes. Y es que, la introducción a este título no es nada inocente, es una realidad más que cotidiana en el contexto de terapia y fuera de él. Ha sido repetida así en esta investigación, que como he apuntado se ciñe a un contexto terapéutico, la figura de la madre como paciente identificada, y no solo bajo esta etiqueta, sino en una más específica, bajo la imagen de una madre sacrificada y sus consiguientes historias de autosacrificio. Este hecho hizo que me plantease si en realidad era un mito que también se deseaba cumplir y que estaba unido a un ideal de familia concreto. Así que, dejé que estas madres expusieran sus relatos en torno a su sufrimiento y me dejaran ver qué había de creencias y qué de personal, si en realidad había algo personal en esas palabras, entendiendo aquí por personal aquello que no tiene nada de contenido cultural y no la experiencia de lo propio, ya que, lógicamente, la vivencia de estas madres es tan propia, que decirles que no es algo personal les haría entrar en el más grande desconcierto.

En esta escucha detallada que me propuse no solo me encontré con los argumentos de las madres que encarnaban dicha etiqueta, sino también con los de sus hijos, muchas veces orgullosos del sacrificio de sus madres, pero la frase más delatadora de las madres era la siguiente:

*"(...) No mire, si es que lo que ocurre es que si uno no se sacrifica por el otro, se vuelve un egoísta, esto es así, esto siempre ha sido así (...) dile, dile cuántas veces me he levantado fatal de la cama y no te he dicho nada, dile cuantas veces (...)"*

Las historias de sacrificio suelen suscitar nuestra compasión y la compasión de esas hijas o hijos por esa madre. La cuestión es que, si nuestro interés revierte en el propio sentir, como escribe Marina (2000), habrá que ir tras ese interés que está detrás de ese sentimiento, porque el interés también nos desvela su parte de construcción social. No cabe duda que, tanto el sentimiento compasivo ante estos argumentos, como las narraciones en torno al sacrificio, dejan un rastro de una experiencia sustentada en construcciones o creencias en torno a la maternidad, tanto desde la perspectiva *emic* de mis informantes, como desde la propia del antropólogo que no se libra muchas veces de los filtros culturales que impiden la objetividad completa (Kottack, 1994). Y es que también me descubrí bajo los argumentos de mi idea previa de maternidad y mis sentimientos consecuentes. La idea secundaria entonces era que, el mero hecho de que precisamente suscitasen en una mayoría compasión, era un signo de que detrás de este sentimiento se hallaban unas creencias. Estas creencias son las que precisamente crean unas expectativas harto difíciles y muchas veces arriesgadas e incluso condenadas al fracaso en los intentos del género femenino de hoy por responder a ellas. Estas nuevas representantes del género femenino son por una parte el símbolo de la sociedad posmoderna pero, por otro, no dejan de ser esas mujeres que han sido educadas bajo los relatos de unas madres sacrificadas. El fracaso de dichas expectativas crea también una modificación en la percepción de éstas, desencadenando sentimientos de desvalía y culpabilidad. Pero también estas creencias, que ahora pasaré a especificar, parecen ser difíciles de captar para quien se entiende bajo una perspectiva *etic* y vive, sin embargo, anidado por múltiples experiencias sustentadas en propiedades socioculturales.

Y es que, algunas funciones de la madre han sido asumidas sin reparo como naturales, sin plantearnos si quiera que son funciones fruto de unos relatos sociales derivados de nuestras normas culturales. La madre ha estado enmarcada a lo largo del tiempo en el mundo de lo privado, pero sin desvelar ese mundo realmente privado - su mundo individual- Su destino ha sido siempre la conservación, el cuidado sin reservas. La madre simbolizaba en otras culturas la tierra o el firmamento, símbolos relacionados con la protección, con el abrigo de sus criaturas, con la vigilancia, con la función nutricia, con el rehacer el proceso evolutivo del niño y su desarrollo tanto emocional como cognitivo. La madre en definitiva obtenía como destino al serlo el sacrificio en pro del bienestar de sus hijos, por lo que parece que su vida más bien era vivida a través de la de sus hijos:

*M: Ellos están mal (sus dos hijos) yo los veo muy mal y no estoy a gusto hasta que ellos no estén bien...*

*T: Le vemos muy cansada y también está muy volcada hacia sus hijos. Pensamos que quizá al estar tan volcada en ellos no puede decirnos muy bien que es lo que pasa*

*M: Bueno, a cada uno en la vida le toca un papel, a mí me ha tocado este. Si yo faltase entonces si que sería la gorda, mi marido es palomita suelta en este tema (...)*

La mayoría de las madres que acuden a terapia, en relación a este en pro de los hijos, sufren de lo que se llama "fusión", una ternura hipertrofiada que además está bien vista y que se enmascara bajo ese sacrificio que tan cuidadosamente bien se refuerza socialmente y que, pocas veces, se reconoce como un esfuerzo. En este sentido es curioso como la madre de la anterior transcripción, después de que la terapeuta le indique que sí, que

realmente lleva mucha carga, seguidamente argumenta: "(...) *es que mira, mis amigas me dicen; ¡con todo lo que llevas encima chica!, y yo veo que nada, yo solo quiero que estén bien mis hijos(...)*" Muchas madres viven a través de sus hijos y se sacrifican por ellos porque su destino siempre ha estado relacionado con esa vinculación emocional y con ciertas notas de vulnerabilidad, una vulnerabilidad que oculta otro mundo, el de ellas. A los hombres, representantes en las sociedades patriarcales de lo público, se les protegía, sin embargo, con argumentos y leyendas protagonizadas por el típico héroe que debía separarse de su familia para crecer y así hacerse invulnerable a una vida íntima, en favor de adquirir una fuerza necesaria para poder reinar (Debold, 1994). Esto se ha sustentado bajo la "*creencia de que las emociones no sirven para crecer en el reino de lo público*", y es esto algo que sale a relucir en los argumentos que la mayoría de los hombres ofrecen ante las cuestiones que levantan las mujeres: "*son tonterías, eso son cosas suyas, yo no veo ningún problema, ella se empeña en darle vueltas a las cosas...*". Esta cuestión de las emociones ahora se ha retomado en una orientación más bien contraria, ya que las últimas teorías psicológicas apuestan precisamente por las emociones adaptativas y su valor en la vida pública (Goleman, Marina, 1995). Pero la mujer, detrás de su etiqueta vulnerable, apegada y sacrificada, también tenía su reino, y su reino se regía bajo la ley del sufrimiento, que es lo que dotaba de valor en la ética moral que imperaba en otros tiempos, era el valor propio del género femenino que no podía dejar de pasar por ser esa imagen de madre. La figura de la madre fuerte, luchadora, sigue superviviendo hoy encarnada en las palabras de muchas madres:

*"yo soy responsable de todo en general. Mi marido me dice; - déjame, haz lo que quieras, son tonterías lo que dices. Mi marido va a su aire. Yo llevo todos los temas de la casa, todo los papeles y el tema de los chicos, él se desentiende. A veces pienso si vale la pena, pero claro, sin mí esta familia qué (...)"*

Las verbalizaciones nos dejan connotaciones de supervivencia, no de vivencia libre y expansiva. Ellas son la batuta, el soporte, pero cuando tambalea la familia, cuando el desequilibrio en la familia se ejemplifica bajo una dificultad conyugal o bajo la disfunción de un hijo paciente, los argumentos de estas madres surgen sin reparo, y la compasión aparece en la boca de los otros: "*pobre madre, no se merece esto*".

Una nota que encajó en este apartado tras la revisión de las entrevistas y las sesiones en terapia fue la respuesta de las madres a la pregunta ¿En quién se apoya entonces usted? ¿Se apoya en alguien? ¿Con quién comparte esa carga?. Las lágrimas son la respuesta habitual ante esta pregunta que corroboran sus argumentos de autosacrificio y que van seguidos de esa compasión que hablaba anteriormente. Es ésta una pregunta por tanto que sirve para confirmar sus argumentos y para dar en el clavo de sus sentimientos, al igual que para reafirmarnos en la generalidad del mito de la madre sacrificada, que sacrifica incluso el compartir esos sentimientos.

La madre ha estado sacrificada en pro de su matrimonio y la maternidad. Es fácil encontrar películas, historias y leyendas que refuerzan de un modo positivo estas historias de sacrificio, e incluso palabras de esas abuelas madres de las madres de hoy:

*" Mi madre, cuando ya nos hicimos novios, pues ya sabes cómo eran las cosas, la educación de las mujeres antes pues era así... me hizo dejar de estudiar y me dijo; nena tienes que ser una buena madre casada, nena, tienes que ser una buena ama de casa, y bueno, ya tuve que hacer otras actividades.."*

Las notas en torno a este tipo de madre nos dejan ver su generosidad desmedida, la entrega sin trabas, la sumisión a los deseos de los otros pero ¿No es esto también prepotencia? ¿No es también impedir dar al otro, creer en el otro, dejar crecer al otro? Y es que detrás de este sacrificio hay otro reino, hay otro poder, otro héroe y también saca a la luz otro sacrificio que no queda reconocido como sacrificio positivo, y es la exclusión del hombre como dador, como donador de afecto y vida personal.

La madre ha estado más que cuidada por los mitos, leyendas y narraciones populares. Si revisamos bibliografía literaria vemos como no ha habido una figura real de madre malvada, únicamente se nos muestra la imagen de una madre no biológica, de la vil madrastra, que es la que simbolizaría realmente a la mala madre. Parece como que la madre benévola, sacrificada por su casa, sus hijos, su marido, con un cariño sin reservas, una madre que traga, que se guarda la pena y la pesadumbre, fuese la imagen segura que aguarda en nuestra idea de maternidad, y más que un ideal, resultase ser una verdad absoluta, incuestionable, natural e instintiva.

Los relatos de autosacrificio dejan entrever un cierto resentimiento y se mezclan paradójicamente con las narraciones que apuntan hacia ese amor desinteresado de las madres hacia sus hijos y de los esfuerzos de éstas, fruto de ese amor desmesurado. Parece como si, seguidamente a la descripción de dicho sacrificio, no se asumiese como tal, sino que fuese un empeño por verbalizar la "*creencia de que ese sacrificio es fruto del amor*", es decir, el "*mito del amor sacrificado*", y no fruto de una exigencia social, un esfuerzo que pesa y que no se asume con la resignación que parece asumirse.

Este esfuerzo soberano está unido a la "*creencia de que todo amor pasa por un sacrificio*", que si se ama se

sufrirá y que para amar hay que sacrificarse, entendiéndose aquí por sacrificarse la reducción de un espacio para la propia realización personal, a favor del beneficio y la dedicación del otro. Esta creencia en el sacrificio puede haber servido para mantener dentro del hogar a las madres, ya que este acto no estaba rodeado de una connotación de castigo, sino que más bien se abrigaba bajo argumentos que premiaban dicho sacrificio. Pero los sentimientos contradictorios de las madres de hoy suelen ser habituales. Las expresiones de estas madres delatan una mezcla de amor incondicional con culpabilidad, una especie de mezcla entre orgullo y resignación. En realidad, asumir el sacrificio es asumir el premio, es darse el sí eres la mejor madre, si se parte, claro, de la creencia de ese amor sacrificado. Lo paradójico es el hecho de que lo que se entiende como un amor maternal natural e instintivo, es decir, bajo la natural benevolencia de la madre, se disfraza de repente de una especie de sacrificio que se lleva bien, pero no deja de ser un sacrificio que implica un esfuerzo nada natural.

Este mito de la madre sacrificada puede tener quizá que ver con la "*creencia de que la armonía de la casa y el destino de los hijos se debe al esfuerzo de las madres*", que lo mejor para ellos depende de éstas. Desde aquí, partir de un esfuerzo explica el sacrificio consiguiente, pero si no existiese tal esfuerzo ¿Saldrían a la luz los argumentos del mito de la madre sacrificada? Los hombres, en esta tesitura, quedan liberados de esta creencia; la armonía en la casa es un esfuerzo que debe labrarse esa madre y que posteriormente se verbalizará en sacrificio, algo bien premiado socialmente como hemos dicho. El esfuerzo así de las madres se pone en los hijos y en sus destinos, y sea o no un destino certero, el autosacrificio de la madre quedará justificado hasta que no se deje de creer que sus destinos se deben a sus esfuerzos.

*" (...) Yo he hecho por ellos todo lo que ha estado en mi mano, y fíjate... yo siempre he querido que sen gente de bien, que no lo tuvieran tan difícil como yo lo tuve, y fíjate... no tiene vida, ni trabaja, ni estudia, se pasa todo el día durmiendo... yo ya no puedo hacer más, yo he hecho lo que ha estado en mi mano, todo lo que he podido hacer para que no caigan en la calle (...)"*

Y es que la madre, la mujer, ha estado más vinculada a la idea de ser cuidadora. Las mujeres en general han sido socializadas en la ética de cuidado, en el altruismo y la generosidad (Alberdi, 2001). De hecho, su destino natural era el de ser cuidadora y su autoestima se valoraba y aún se valora con relación al sentimiento de que uno es parte de la relación, este es el esquema comunitario que lleva el sello de la Psicología femenina (Gilligan, 1982), pero ¿Es esto algo cultura o natural? ¿Debe ser asumido como natural o como discurso social? ¿Es un modo de control social o una elección de vida? ¿Se puede ser crítico ante este destino? La nueva ideología de género que intenta desvincular el género del rol materno y que apunta a un remarcar el autocrecimiento de la vida personal de la madre, su autoestima y su autorrealización, parece reafirmar más los sentimientos contradictorios. Parece haber un miedo social a ser mala madre, aún no existiendo un modelo de madre malvada, es esto algo que pesa en las mentalidades de las madres posmodernas:

*" A partir de coger la plaza, la relación con mi marido vi que se había deteriorado, pero decidí seguir en lo del trabajo, decidí seguir, bueno y eso lo superé.. pero eso se supera hasta el momento que ves que afecta a mis hijos... A mí se me ha quedado una espina desde que vi que mi hijo empezó a rechazarme y eso me ha afectado mucho... y no los abandoné, yo no los abandoné... todo esta situación se me ha ido amontonando, se han ido deteriorando las relaciones, todo esto lo llevo dentro, lo llevo aquí dentro... y lo de mi marido se complica, la motivación que yo tengo por pulirme, por conocerme él no la tiene..."*

La cuestión, como he apuntado anteriormente, es que el modelo de mala madre no existe, pero lo que sí existe es la realidad del intentar asumir más roles en torno al género femenino que quitan espacio al amplio rol que sustenta el mito de la madre sacrificada del pasado. De este modo, si no nos apartamos de las imágenes de esa madre que anida en el inconsciente colectivo, los errores perceptivos ganan la batalla y la falta de tiempo puede percibirse como abandono, el anhelo por el crecimiento personal se puede vivir como egoísmo y los sentimientos consiguientes pueden tomar la forma de depresión, culpabilidad, impotencia, etc.

*"Yo nunca he sido, después de toda esta situación (muerte del marido, de su padre...) de bueno, de esas que dejan a sus hijos de lao. Yo no he pensado en otras cosas, no, siempre he estado pendiente de ellos... pero llevo un peso muy grande dentro y tienen que entender mi situación... llego a casa claro nerviosa del trabajo, hay que entender en la situación en la que estoy, y mi hija encima llego y me canta "no tengo padre, no tengo madre, no tengo a nadie" no me lo merezco, tiene que entender que tengo que trabajar, y mi madre está enferma, no me lo merezco..."*

Este miedo a ser mala madre, seguido de la creencia que anteriormente he mencionado, del pensar que el destino de los hijos depende del esfuerzo de las madres, puede quedar reflejado en ese pánico generalizado a

que sus hijos desarrollen problemas psicológicos, realidad que no sería más que el símbolo de su fracaso como madres, e idea que puede funcionar como profecía autocumplida: *"lo que sí me afectaría es que esto influyera en mis hijos, en que les afectara de algún modo"*. La cuestión es ¿Cómo liberarse de tales creencias? Quizá esta liberación deba de pasar primero por un hacer consciente su presencia e influencia en nuestras percepciones y por un retomar posterior el destino de la maternidad.

Y es que hoy las madres se enfrentan a un marco mayor quizá de sacrificio y a una doble culpabilidad. El contenido del sacrificio sigue perviviendo, pero pocas veces pasa la prueba, pocas veces se adapta a los nuevos roles que el género femenino de hoy adquiere, y vuelve a repetirse así con otros contenidos. El sacrificio ahora no solo se reduce a anular los deseos individuales en pro del destino seguro de los hijos. Las madres ahora verbalizan su sacrificio también en orden al trabajo y en orden a la convivencia con su pareja. La cuestión puede ser quizá un mito de oposición de raíz. *"La creencia de que el trabajo laboral y el compartir las tareas con el hombre se opone sistemáticamente al cuidado y el cuidado se opone a la vez a la realización personal"*. Es decir, caen en lo que entra dentro de la significación de descuidar: a los hijos, a las funciones de madre en general y a las de su pareja en particular. El trabajo de la mujer así llega a percibirse por ellas mismas como algo contrario al cuidado y ligado a la privación de los hijos y a un crecimiento individual de la madre, por lo que, a veces, se verbaliza como egoísmo y se encubre en sus relatos como otro signo de sacrificio por sus hijos, no reconociéndose como fuente de crecimiento personal. Pero también delatan en las verbalizaciones la oposición de raíz, de cuidadora absoluta y realización personal:

*"Yo a veces pienso, no sería mejor o más cómodo lo que veo en muchas madres que están tan felices, que se despreocupan de todo y son tan felices ¿no sería más cómodo?. Yo no valgo para eso. Yo creo que a nivel personal lo podrías llevar mejor. Es decir, la casa la llevo bastante bien, el trabajo lo que puedo y a veces más, con mi marido no me llevo mal, a mis hijos cuando dicen mama voy corriendo y estoy ahí, pero no tengo tiempo para mí"*

Las madres de hoy no asumen siempre el desear el crecimiento propio a favor de un yo más autorrealizado. La amenaza de la buena madre ahora es asumir más roles que los de una madre cuidadora. Aunque la autorrealización de la mujer hoy se expande a otros ámbitos, todavía sigue en el subconsciente social esa naturalidad y bondad absoluta de la madre y ese deber de cuidar sin reservas a los hijos, algo que se percibe contrario al crecimiento individual.

Los últimos estudios sociológicos sobre la mujer (Alberdi 2001) advierten que la maternidad está dejando de ser un destino femenino para pasar a ser una opción. El que sea una opción elimina esa creencia de amor instantáneo y el miedo a ese amor voluntario, elegido, planificado, que se aleja de la *"creencia de que el amor instantáneo es el espontáneo y no premeditado, que el amor planificado roza lo artificial y deshumano"*. Una muestra de uno de mis informantes referente a esta opción de la maternidad vendría a decir:

*"(...) Nuestro hijo fue buscado, fue premeditado, fue con mucha alegría... yo quería que mi hijo fuese todo lo contrario de cómo era en mi casa, todo lo malo de entonces, separarlo de eso... yo fui el segundo de una gran familia... cada uno tiene un carácter, una forma de ser, mis padres tuvieron la suya, y cada uno coge la vida como se la quiera coger... yo veía a mi madre que decía "otro crío" y la escuchaba y claro me decía mí mismo "pues sí, será por el espíritu santo" claro coño, yo no quiero un crío que venga por casualidad, sino con amor, que venga a este mundo como tiene que venir, lo normal es eso... sí, tienes una educación, pero después ves las circunstancias (...)"*

Los estudios acerca de la maternidad reflejan la nueva valoración por parte de las mujeres posmodernas en torno a la maternidad, un objetivo que entra dentro de un proyecto más grande, en el que ahora prima la búsqueda de la identidad que ya no se sustenta únicamente con la identidad de ser madre, sino con una identidad más plástica, más compleja, más amplia y polifacética. En el proyecto de crecimiento personal de la mujer hoy se incluye el ser madre, un ser madre más trascendente y volitivo y en el que se incluye la pareja para tal opción, traducándose esto en un ser madre de hijos que son fuente de satisfacción y no de sacrificio. Pero la cuestión es que estas mujeres posmodernas lo son, pero en ellas pervive todavía la interiorización de esa madre sacrificada, porque todavía no pueden dejar de ser hijas de madres sacrificadas, y esos mitos de la madre sacrificada se actualizan en épocas de crisis, cuando esas madres sobrecargadas de roles, perciben que no llegan a todo, y se plantean quizá que deberían volver a ser madres cuidadoras y sacrificadas por sus hijos. Estas madres, en épocas de crisis, suelen mirar con nostalgia el pasado de la figura de esa madre que tan bien les cuidó y sacrificó su vida, es cuando surgen esos sentimientos de culpabilidad, de su poca capacidad como madre y de su incompetencia, desencadenando otro mito: el *"mito de la madre sobrecargada"*, mito que se sustenta bajo la creencia de que la madre debe sacrificar su vida laboral por sus hijos, obviando que dicho

hecho es una opción por los hijos y no por motivos de crecimiento personal, no pudiendo admitir así que la obligación que se les impone como madres puede ser una asunción no tan bien asumida:

*Madre con depresión " todo esto creo que es por el estrés del trabajo, los hijos... estoy tomando medicación, pero sigo teniendo miedo de volver a trabajar... pero lo que más me agota, es llegar por la tarde y lo de los críos.. hago una vida de supervivencia... a veces me planteo si merece la pena..."*  
*Padre: "Siempre ha estado muy sobrecargada por los hijos..."*  
*Hija: "Si ella está bien, los demás están bien"*  
*M: "Conque todos estén bien, yo estoy bien..."*

Es también en la etapa del ciclo vital del adolescente, cuando surgen los argumentos de estas madres sacrificadas y cuando comienzan a verbalizar su resistencia a la separación en forma del constructo del abandono: " (...) me va a abandonar, me va a dejar sola, es una egoísta sólo quiere sus objetivos, cumplir sus deseos, solo quiere largarse, con lo que yo he hecho por ella(...)" Es cuando, en la mente de los adolescentes, en un intento de despegar, en un intento de diferenciarse, perciben la resistencia de esas madres, y la figura de la madre benévola se vuelve malvada, entrando éstas en un pánico atroz a ser eso; madres malvadas, y justificándose consecuentemente con sus sacrificios:

*Madre: "... He hecho por ella lo indecible y mira como me paga... yo sólo quiero que estudie, o no sé, que trabaje, que haga algo, yo lo poquito que sé lo he hecho a saco mata, no quiero que pierda la oportunidad"*  
*P: "...¿No ves lo que le has hecho a tu madre? Con lo que ella ha hecho por ti..."*  
*Hija adolescente: "... yo no le debo la vida a mi madre..."*

Como he apuntado en el párrafo anterior, es ahora cuando también se expande el sacrificio en las verbalizaciones de sobrecarga en torno al mundo laboral ¿Quedará liberada la mujer alguna vez del peso de la creencia de que debe sacrificar sus esfuerzos por el prójimo? ¿Podrán liberarse de ideales imposibles? ¿Llegarán a asumir que esa obligación de madre no se admite con la naturalidad de ese amor tan desinteresado de la madre? ¿Podrán admitir la impotencia, la frustración, sin recurrir a argumentos que les imponen? El destino de la maternidad ha de ser, como vemos, revisado, si es que deseamos liberar a esas madres que se quejan por llevar a sus espaldas una gran carga. Es fácil y económico a nivel cognitivo asumir como natural lo que creemos debe hacer una madre, y dejar a un lado el reconocimiento de una asunción de determinadas funciones, pero a costa de qué.

La percepción, después de despojarse de unas lentes que siguen al mito de la madre sacrificada, benevolente, dadora, y de energía sin reservas, puede cambiar considerablemente y permitir que, tanto esas madres como esos hijos profetizados como problemáticos, visionen destinos más optimistas y sanos. Liberarse de la culpabilidad de no cumplir con el mito de un amor maternal natural inmolado, puede dar más peso al amor puesto cada día de sus madres a sus hijos. Liberarse también de la creencia de que la garantía del destino exitoso de los hijos depende de los esfuerzos bondadosos y naturales de autonegación de sus madres, puede dejar paso a una mayor autonomía y diferenciación por parte de las figuras filiales y maternas, pueden disminuir las escenas de esas madres pegadas a los hijos, de esas que se resisten en el ciclo vital del adolescente a que estos se marchen, que se tornan boicotadoras, críticas ante su percepción de abandono. Esto, como he apuntado, ahorra disfunciones tan usuales como esa fusión de la madre al hijo, o la disfunción conyugal encubierta bajo una depresión o bajo el señalamiento de un hijo como paciente identificado. Dejar de suponer que el amor debe pasar necesariamente por el sacrificio del destino personal, puede dejar paso a unas muestras de amor más profundas y realmente queridas, más tendentes al crecimiento óptimo de todos los miembros de la familia. El despojarnos de estos mitos puede ayudar a que esos padres entren también a ser cada vez más partícipes de la vida íntima y contribuir al crecimiento conjunto, dejando atrás los esquemas del héroe sin vínculos afectivos. Olvidarnos de oposiciones del tipo trabajo laboral- descuido de los hijos y del cónyuge, cuidado de los hijos- privación de mundo personal, puede hacer que los sentimientos de culpabilidad disminuyan y que el género femenino se autorrealice lo mejor posible tanto en su trabajo, como en la educación de sus hijos. En definitiva, se apuesta aquí por deshacernos de las rígidas creencias que perpetúan en nuestro subconsciente, no dejando que las nuevas generaciones se agarren a argumentos de los que se llamaban amores verdaderos de las madres. Esta revisión de los constructos puede ayudarnos también a caminar más acordes con las circunstancias presentes, un reto que apunta a un crecimiento más que certero.

### **Prospectiva y género**

Este artículo y el trabajo que subyace debajo de éste ha intentado ser una especie de tarea de deconstrucción,

pero para ello hay que ir tras lo que determina lo construido, es decir, tras esas representaciones o creencias que tanto al ideal de familia como al modelo de género le siguen, y que no son ajenas a los discursos sociales. En este sentido, me he propuesto comprobar el peso que las creencias imponen a nuestro estilo de percatación e interpretación de la realidad, así como a la configuración de nuestra identidad y las experiencias que siguen a dichas interpretaciones que dibujan y se dejan dibujar por los contenidos que se entretejen en esa identidad tan nuestra y tan un poco del otro4.

He sugerido, también en esta línea, y sustentado gracias a la lógica descubierta en este trabajo de campo, la pertinencia o no del empeñarnos en llamar rígidamente tanto a la familia, como, en este caso, a la función o sentido de la madre, que la encasilla y la sumerge en un equilibrio y sensación de certidumbre, no siempre acorde con la dinámica de nuestra sociedad, hoy caracterizada por ser sumamente compleja y cambiante. Esta opción es, para algunos, la más segura, la vacuna, quizá, que garantiza el destino de la familia y el del género femenino. Pero se puede optar por coger otros caminos como el de reformular esas realidades que en un principio se entienden en crisis - inserción de la mujer en el mundo laboral y el descuido que en principio se entiende que ponen en los hijos-, es decir, rebajar las categorías y desentrañar, como se ha hecho en esta comunicación, aquello que entendemos como lo cierto o lo creído, aprender qué, exactamente, es un problema, y en lugar de etiquetarlo como tal, sugerir otras lentes por las que mirar las situaciones que, en primera instancia, entendemos y vivenciamos como turbadoras o desconcertantes.

En esta tarea de rebajar las categorías se me ha hecho obvia en este caso una: la madre acusada de patologías o argumentos de sufrimiento. Esta realidad se ha reformulando ahondando en las creencias que sustentan estos argumentos, es decir, bajo el mito de sacrificio de dichas madres. Este mito, como se ha sugerido, despierta en un contexto concreto y deja el rastro de ese conjunto de creencias que se unen al mito de una familia modelo, más tendente a la rigidez de miras, que a la maleabilidad y ductilidad necesarias para aventajarse en una sociedad que reta con continuas mutaciones.

Y es que, el responder a un modelo es un empeño constante en múltiples madres, unas veces transformado en síntoma y otras literalmente verbalizado. El síntoma puede ser resultado de un empeño en soñar, y en este caso, pienso, puede ser muestra de esas madres que vivencian sus experiencias bajo expectativas que las someten a realidades que bien pueden ser otras. También el síntoma puede ser resultado de una intención frustrada por no encajar, o por no adaptarse a un modelo prescrito. Se trata así de una motivación forzada por otro protagonista inconsciente, que a veces desvela su presencia en nuestro lado consciente. El inconsciente social presiona y se entromete queriendo imponer sus propios mitos. Es lo que se llama norma, un deber ser que choca de modo drástico con la realidad y del resultado de su impacto percibimos una crisis que no siempre está donde en principio se percibe. En este sentido, se ha visto como la generalidad del mito de la madre sacrificada, unido al mito de familia modelo, ha ocultado otras vidas - la de los hombres-; ha desarrollado patrones de conducta como la fusión a los hijos, sustentada por la creencia de que el destino de éstos se debe a los sacrificios de estas madres; ha supuesto también el encarnar depresiones mantenidas por la creencia de que el crecimiento personal es opuesto al cuidado de los hijos y a la vida de la pareja... En definitiva, este libertinaje a la hora de hablar de amores maternos ha dejado constancia de la imagen colectiva de la maternidad, del miedo a ser mala madre y de la consecuencia de ese miedo, de la posición hiperreactiva que conlleva y las profecías que llegan a cumplirse.

El enfoque prospectivo me ha servido para redefinir y deconstruir los significados atribuidos a lo que se ha llamado crisis o conflicto o sobrecarga de esas representantes del género femenino. Es así como llegué a la conclusión de que lo que realmente era vulnerable a la farsa y la manipulación no era esa experiencia real de sobrecarga o sacrificio de esas madres que siguen a un modelo de familia, sino la idea o el conocimiento que tenemos de tales, es decir, las subjetividades en torno a la madre. Advertí así que la identidad de estas madres se limitaba a las creencias que seguían a la representación de la maternidad. La identificación así de estas madres, de modo inadvertido, les hacía vivenciar su realidad como propia, es decir, como parte de su identidad, por lo que, no cumplir con esa realidad, era experimentado como ir en contra de una misma. Es así como entendí que, entonces, no resultaba ser tan propio el sentimiento como parecía, ya que era producto, digamos, de la identificación de esas creencias generalizadas en torno a un modelo. De éste modo, identidad, creencia, género y experiencias, en este caso, traducida en una patología o en sentimiento de sufrimiento, quedaban claramente interrelacionados.

Parece así que lo que emerge en nuestra sociedad en realidad no es precisamente la crisis de la madre, sino un modelo dinámico que puede liberarnos del responder a una forma de vida inflexible. De este modo, la madre no desaparece, pero sí parece que el símbolo de ésta - la madre como paciente identificada- debe liberarse de quien le encasilla - el mito de un amor materno sacrificado-. La madre no desaparece entonces, ya que este despertar de la queja resulta ser el símbolo de una vinculación más fuerte, aunque insistan en unirse bajo el conflicto, debido a ese intento frustrado de cumplir con mitos nada globalizadores, nada creativos, nada abiertos: mitos de amores sacrificados, mitos de fusión, mitos de perdón, mitos de insuficiencia, etc. Esto mitos, en definitiva, parece que no apuntan a vivir en un mundo cambiante, en el que se contribuye a que todos

tendamos a una mayor diferenciación y a un, por tanto, crecimiento. Se apuesta entonces, y después de este mezclarme en la intimidad de mis informantes, por mitos que resistan el desequilibrio, por mitos que apunten al progreso; mitos para la integración, mitos con aires de tolerancia ante otras formas de vida, mitos plásticos que señalen la configuración de identidades que no sean adhesiones, tributos, cargas, sino diferencias.

### **Bibliografía**

- Alberdi, I (1999). *La nueva familia española*. Madrid: Taurus
- , (2000). *Las mujeres jóvenes de España*. Barcelona : Fundación La Caixa
- Álvarez; L. (2000). El sentido como categoría de interpretación. En; Lisón; C. *Antropología: Horizontes interpretativos*. Universidad de Granada
- Debord, E (Comps) (1994). *La revolución en las relaciones madre hija*. Barcelona: Paidós
- Flaquer, LI (1999). *La estrella menguante del padre*. Barcelona: Ariel
- Froom, E (1970). *El inconsciente social*, Barcelona: Paidós
- Gilligan, C (1982). *In a different voice: Psychological Theory and Women's development*. Cambridge Mass, Harvard University Press
- Gilmore, D (1994). *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Paidós
- Gracia, E y Musitu, G (2001). *Psicología social de la familia*. Barcelona: Paidós
- Guditta lo Russo (1998). *Hombres y padres. La oscura cuestión masculina*. Madrid: Horas y horas
- Juliano, D. (1994). Mujer y familia en España y América. En, Kottak, C. *Antropología*. USA: MacGraw-Hill.
- Perdiguero, E y Comelles, J (2000). *Medicina y cultura*. Barcelona: Bellaterra
- Marina (2000). *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Anagrama
- Meler I, (1998). Construcción de la subjetividad en el contexto de la familia posmoderna. Un ensayo prospectivo. En, Mabel, B y Meler, I (1998) *Genero y familia: poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*. Madrid: Paidós
- Stern, D (1997). *La constelación maternal*. Buenos Aires: Paidós
- Tubert, S (1996). *Figuras de la madre*. Madrid: Cátedra
- , (1997). *Mujeres sin sombra: Maternidad y tecnología* . Madrid: Siglo XXI
- Kim Chernin (1998). El lado oculto de la relación madre-hija. En, *Encuentro con la sobra*. Barcelona: Paidós
- Von Bertalanffi, L (1976). *Teoría general de los sistemas*. México: Fondo de Cultura Económica.

# SPORT GALLISTICO A LA RIÑA DE GALLOS: TRANSFORMACIONES DE UNA PRÁCTICA CULTURAL EN EL PROCESO DE CIVILIZACIÓN

**Víctor L. Domínguez i Perles.**

(Universidad de Murcia, España)

"El gallinero, como microcosmos que proporciona imágenes significantes tanto acerca del espacio autóctono como de las relaciones interpersonales dentro de ese espacio, proporciona asimismo resortes anímicos, tales como valiente audacia y hasta bravuconería, con las que poder enfrentarse al espacio ajeno donde rige la fuerza del otro"

**Mikel Azurmendi. *Nombrar, embrujar.***

Desde que a principios del siglo XX escribiese el cronista cartagenero Federico Casal su obra en torno a la *riña de gallos* se hace verdadera la reflexión con que, ya entonces, comenzaba su relato:

"La afición a las peleas de gallos es antiquísima y, sin embargo, a nadie se le ocurrió escribir un mal folleto acerca de este *sport* que tan arraigado se encuentra en muchas naciones y muy especialmente en la nuestra".

De aquí el ímprobo trabajo que supone rebuscar datos que den alguna luz para llevar a feliz término la idea de buscar un punto de partida en lo referente al *sport* gallístico en Cartagena, y arrancando de hacer esto, hacer un completo proceso de las vicisitudes por que dicha fiesta ha venido pasando desde aquel entonces hasta nuestros días en esta localidad"(1).

A excepción de su excelente monografía en torno a la historia del *Sport gallístico* en Cartagena, o de algún esporádico artículo de prensa, nada nuevo existe que se refiera a las *riñas de gallos* en esta localidad; ni a las riñas, ni a la figura del criador o *gallero*, ni a las vicisitudes y los cambios sufridos por esta forma tradicional del juego hasta la actualidad. No podemos, sin embargo, hablar en los mismos términos del fenómeno en sí, pues lejos de haber desaparecido, sobrevive en la periferia urbana al calor tanto de los barrios tradicionales de Cartagena, a los que dota aun de un cierto significado que aporta en su calidad de elemento definitorio de su carácter, como de esos espacios en los que, a golpe de reconversión o cierre de la industria local, han construido su refugio el paro y la actividad económica irregular. Aún así, o tal vez por ello, el acceso a este *micromundo* es dificultoso. Se trata de una tradición denostada en la que para muchos la violencia ocupa la totalidad del espacio cultural, (2) de una costumbre que mucha gente preferiría ver desterrada definitivamente del espacio urbano, burgués, y pretendiente -en este sentido- de una universalidad que no puede sino proscribir lo que de popular y particular se manifiesta en la autoctonía de esta actividad. Por ello, los aficionados desconfían, y no es fácil lograr que alguien cuente nada acerca de la tramoya que se oculta tras el decorado y la acción que se despliegan en el combate de estos animales.

Pero claro, en la mente del paisano se agolparan ante la figura del investigador urgentes preguntas. ¿Que es lo que el antropólogo o el sociólogo pretenden saber?. ¿Cual es la intención de quienes se pretenden *científicos sociales* a la hora de acercarse a esta actividad procediendo de un ámbito en el que, por lo común, se la desprecia?.

La consideración unívoca de las riñas de gallos en los términos de un ejercicio de marginalidad, de una forma atávica del juego violento que se adereza con apuestas ilícitas (3), es una inequívoca muestra de garrulería, racismo vinculado a la clase y desconocimiento. Por ende, es poco conocido el hecho de que las *riñas de gallos*, constituyeron en Cartagena el *Sport* más afamado y concurrido de principios de este siglo. De prestigiosa actividad, practicada por ilustres personajes de la burguesía local (4), de contar con una poderosa escuadra de campeones procedentes todos de la cantera local, ha pasado a subsistir precariamente en los ámbitos más abandonados del espacio urbano. En un evidente proceso de cambio cultural (4) se ha transitado desde su publicitación (que no fue sino la publicitación de sus mecenas) a través de la prensa e incluso de la crónica local, a la absoluta estigmatización tanto de la actividad como del conjunto de la afición. Las razones de este tránsito hacia la invisibilidad, y asimismo

la demostración de que tras la maraña marginal que lo oculta podemos encontrar rastros y evidencias de una forma tradicional del *juego profundo*, como de la transformación de su carácter y su *valor*, constituyen el objeto de la presente disgresión.

### **The Road to Lo Campano: Premisas para una historia del cambio sociocultural en las Riñas de Gallos**

Cuando nos acercamos a las *riñas de gallos*, podemos tener la impresión de que se trata de un ámbito cerrado en sí mismo, independiente del resto de las actividades que realizan las personas que acuden al refidero. Un *micromundo* inaccesible para el profano. Un universo acerca del cual no existe abundante documentación escrita, una actividad de la que nadie habla, que nada tiene que ver con el mundo de lo "normal", que extendiéndose tras los márgenes de la marginalidad forma parte del patrimonio *ideo-lógico* de una minoría ajena (casi, diríamos, por propia voluntad) a los contenidos culturales e ideológicos (5) (6) (7) que definen las reglas de la civilización, de nuestra convivencia en sociedad (8) así como el nivel de nuestro prestigio. No obstante, siguiendo a Pierre Bourdieu podríamos afirmar que la lectura *substancialista* de cualquier forma cultural, la pretensión de anclarla en la pertenencia a un determinado grupo y de considerarla *en-si* y *para-si* con independencia del resto de los factores (9) culturales, económico-sociales, o del universo de las *prácticas sustituyibles* que conforman la correspondencia entre posiciones (10) sociales (clases) se encuentra destinada al fracaso en lo que se refiere a su potencial explicativo. Esta distinción de *lo real* como *relacional* ya la encontrábamos en la oposición que Ernst Cassirer realizase entre *conceptos sustanciales* y *conceptos funcionales o relacionales*. En el caso concreto que nos ocupa, el de la *riña de gallos* en la localidad de Cartagena, cualquier intento de explicación que no pase por la comparación en el tiempo de los rasgos formales correspondientes a la imagen pública tanto del *criador-gallero* como del propio fenómeno de la *riña* resultaría infructuoso. En último término, lo que aquí pretendemos es el análisis pormenorizado de una actividad que lleva desarrollándose en Cartagena durante, por lo menos, más de cien años; una actividad que ha debido sufrir cambios en todo este tiempo, altibajos en su popularidad, en el carácter de quienes a ella dedican su tiempo y esfuerzo... Sin embargo, y del mismo modo que una lectura *substancialista* (11) (12) del asunto no beneficiaría en nada la elucidación de sus características, su presentación en la calidad de una esfera móvil continuamente sujeta a influencias externas que determinan su imagen concreta, convertiría el objeto en una forma pornográfica de lo concreto.

Ambas tendencias, tanto la que propicia una lectura *substancialista* como la que sitúa lo más definitorio del fenómeno en las influencias externas que lo modelan, se encuentran, "en una tensión recíproca, de la cual no podrán ser abstraídas sin la alteración de su misma esencia" 4. La intersección inevitable del fenómeno cultural concreto con otras estructuras culturales puede producirse de forma variada, pero de hecho se produce configurando, en conjunto, el carácter nuevo del fenómeno resultante.

Esta intersección es fácilmente detectable en el caso de la *riña de gallos* en Cartagena. El advenimiento del espíritu moderno del nuevo siglo conduciría el devenir (13) del *Sport gallístico* hasta la periferia. Con el siglo, se hace cada vez más patente la proletarianización de los aficionados, la manualización de la (14) actividad -que paulatinamente se aleja de su carácter inicial de mero divertimento centrado en el interés por la apuesta y en una exhibición de prestigio a través de la capacidad de aceptación del riesgo que esta supone- y a su vez se completa el proceso por el que la burguesía se deshace de un entretenimiento que ya comienza a *chirriar* (15) en relación con la imagen que pretende de sí misma. En definitiva, como trataré de demostrar a lo largo de este comentario, la *riña de gallos* (16) (17) en su decurso puede tomarse como un factor definitorio a la hora de analizar el *proceso de civilización* de la burguesía en Cartagena respecto de su propia imagen pública.

El recurso al concepto de Norbert Elias, *proceso de civilización*, viene determinado por la necesidad de explicar el papel de la industrialización y el advenimiento del *modernismo* en el proceso de transformación en deportes (*Sport*) de ciertas formas del ocio. Del mismo modo que la *sportización*, la pérdida por parte de estas actividades de su rango de *Sport*, la *marginalización* de lo que se encumbró como prestigiosa actividad, se revelaría como una evolución parcial en el interior de una transformación que trata de dar forma a las más recientes formas sociales.

En los primeros párrafos de *Deporte y Violencia* 5, Norbert Elias analiza el origen y el decurso del término *Sport*, (18) (19) (20) (21) un término de origen inglés ampliamente aceptado por el resto de las naciones. Como explicar el hecho de que "una forma inglesa de pasatiempo denominada "sport" haya podido servir de modelo principalmente durante los siglos XIX y XX al empleo del tiempo libre a escala mundial" 6 o como definir la estructura y el desarrollo sociales que permiten el auge de estas actividades "dotadas de propiedades particulares" 7 y denominadas *Sports*, (22) constituirá uno de los objetivos principales de esta disgresión. El otro objetivo que nos proponemos, la definición de la *riña de gallos* como elemento generador de *identidad* y *diferencia* entre la burguesía y la clase de los trabajadores manuales en Cartagena, que incluye la proscripción cultural -y casi legal- de la *riña de gallos* así como la aparición de una figura nueva frente al aficionado (el *gallero-criador*) se encuentra vinculado a la clarificación del concepto de *Sport* por su carácter determinante en el decurso del proceso civilizatorio. (23) (24)

Por otra parte, el cambio de *escenario*, *protagonistas* y *nomenclatura* que, en relación con la afición gallística,

caracteriza el proceso civilizatorio como una suerte de transición que afecta a lo que el sociólogo noruego Jon Elster denominase *prácticas sustituibles* (25), y que los franceses Claude Grignon y Jean-Claude Passeron tratasen como *prácticas cultas* o bien *populares*, abunda en el debate que en el seno de las ciencias sociales trata de clarificar el *topos* propio de las prácticas que conocemos como integrantes de una *modalidad popular de la cultura*, así como su modo de tratamiento desde los ámbitos propios de la (26) (27) sociología o la antropología 9. Grignon y Passeron muestran, efectivamente, de que modo los enfoques para el análisis de las culturas populares tienden a oscilar entre una *desviación populista* que sacraliza la cultura popular (28) confiriéndole una suerte de *auto-suficiencia simbólica*, y una *forma dominocentrista* del análisis (que se ejemplifica en la ausencia de tratamiento de la afición gallística en Cartagena desde las obras de Federico Casal y Lopez Forcada 10 ) que únicamente considera las prácticas (29) populares en los términos de una *dependencia referencial* con respecto (30) a las prácticas de los dominadores.

Trataremos pues, en aras de la superación de estas dificultades, de postular en este análisis un territorio neutral en el que las distintas formas de la ideología (sea esta dominante o dominada) que caracteriza las *prácticas sustituibles* de cada grupo social, puedan ser analizadas de un m31

modo dinámico, y en la que el *etnocentrismo de clase* que caracteriza tanto al legitimismo como a las formas populistas del análisis sociocultural, puedan ser arrumbados en favor de una disección más milimétrica de los rendimientos materiales que, en forma de prestigio como de capital líquido, rinden a sus protagonistas las *peleas de gallos*.

### Apuntes Históricos y Técnicos del Sport Gallístico en Cartagena.

En el año 1905, el historiador Federico Casal, con arreglo a los datos facilitados por el *inteligente amateur* D. Antonio Gómez Moreno, recopiló la información disponible en torno a las luchas de gallos en la comarca de Cartagena. En un intento con un "gran sabor local" (11) por evitar la caída definitiva de la afición al *Sport Gallístico* en su comarca, confeccionó un informe conteniendo la relación de las peleas en las temporadas oficiales de 1903 a 1906 (de este último año tan solo se ofrece la *revista* de ejemplares de cara a la temporada), así como una importante cantidad de información acerca de la crianza, el entrenamiento, las armaduras, el rebaje de puyas y peso en el casamiento de los ejemplares, etc..., "un verdadero curso de ciencia gallística" (12). Su análisis de la afición gallística en años precedentes, así como el de la decadencia de la misma en los posteriores, habrá de servirnos como punto de referencia para nuestro análisis particular en torno a este fenómeno. Debe, en todo caso destacarse el uso de una especial nomenclatura que vendrá desarrollándose a través de toda su obra. Es asimismo importante comprobar como, tanto el término *Sport Gallístico* como el de *Ciencia Gallística*, dan cuenta en la crónica de Casal de significantes propios del universo positivo burgués; significantes estos que, como veremos, acabaran por desaparecer para ser sustituidos por otros que, como los *Circos Gallísticos* en su decurso a través de la estructura urbanística de Cartagena, alteraran su significación trasladándose a la periferia lingüística, al universo de lo marginal, del argot identitario de la clase de los trabajadores manuales e incluso de los trabajadores dedicados al empleo en precario o empleados en actividades económicas de carácter irregular. El *lumpen-proletariado*.

Desde el análisis de Federico Casal es posible distinguir la figura del *aficionado* a las luchas de gallos en Cartagena (y de modo extensivo en toda España) durante fin y principio de siglo; efectivamente "quizá no se encuentre en España otra localidad donde los aficionados revelen un amor propio tan excesivo para adquirir superiores gallos sin reparar jamás en lo que pudieran costar" (13). Los *aficionados gallísticos* que se retratan en la temporada de 1860 hasta 1894 compran gallos y juegan como si tan solo de un lucrativo negocio se tratase (ya había comentado Casal este suceso como una de las causas de la decadencia en el *Sport Gallístico*), y aunque la figura del *gallero-criador* ya comienza a definirse en gentes como el representante y *gallero* Víctor García, el aficionado que dedica tiempo y esfuerzo al entrenamiento de sus animales se encuentra aun lejos de la generalidad de los aficionados. La consideración del *Sport Gallístico* como un *lucrativo negocio*, da cuenta de la percepción, cognitiva en esta ocasión más que simplemente lingüística, del filtro valorativo desde el que el universo burgués considera las actividades que pudieran o no merecer su atención y su tiempo. Por otra parte, y aunque cualquiera de las fuentes que podamos consultar se remontan a la más rancia antigüedad para demostrar, en asociación con insinuaciones de clasicismo, la expansión y prevalencia del *Sport Gallístico* más allá incluso de nuestras fronteras nacionales 14 (en nuestras relaciones comerciales con América), el determinar con precisión cuando comenzó en Cartagena la afición al *Sport Gallístico* es una difícil empresa. Parece ser que "fue allá por el año 1859, que algunos aficionados, tales como los Sres. Vivancos, Meroño, Rocas, Ortega, Arévalo, Cervera, Isidoro Tomas, Y Pedro el Mazarronero compraron algunos gallos que peleaban después en cualquier patio o azotea, donde asistían los aficionados a presenciar las quimeras" (15).

En estas primeras tientas, "se median las puyas (espolones) de los gallos, por líneas *-hoy en día esta es una tradición en desuso gracias a ciertos aparatos especiales que se utilizan para medir la puya-*, y los días de ajuste era condición precisa, que al presentar las listas al Presidente del reñidero, debía llevar pegada al lado del peso de cada gallo, un pedacito de enea o de paja, de longitud exacta a la puya del gallo, y a continuación de las líneas que tenía" 16. Con esta rudimentaria metodología, sin tiempo limitado en los combates, "que duraban hasta la muerte" (17), o hasta la huida del contrincante, se iniciaron las riñas de gallos en Cartagena como un puro juego de apuestas en el

que el animal tan solo aparece reflejado como la extensión del prestigio personal de su amo. Es interesante como el *proceso de estigmatización* por el que el *Sport Gallístico* para a convertirse en *Riña de gallos* y abandona el universo burgués como una *práctica violenta e incivilizada*, impropia de su *ethos*, va acompañado de otro proceso por el que se eliminan los elementos más violentos de la riña. Aparéentemente contradictorios, estos dos fenómenos responden a *modificaciones civilizatorias* en la práctica y los comportamientos que rodean esta actividad.

Es entre los años 1860 y 1894 cuando la proliferación de *Circos gallísticos* en la localidad de Cartagena es más acusada. De igual modo, es durante estas décadas cuando se produce la mayor cantidad de *riñas de desafío* (18), y asimismo cuando se produce la popularidad de los galleros que abandonarían Cartagena en 1895 buscando lugares más propicios para este lucrativo *Sport*. En 1860 se acierta a construir "en *crescendo* la afición a este *sport*" (19) en la Plaza del Parque el primer *Circo Gallístico*. En 1874, el primer *Circo Gallístico* dotado de reglamento propio -propiedad del Sr. D. Juan Domingo Ortega- se construye en la Morería Alta 20. Se quiso -por esta época igualmente- construir un *Circo Gallístico* a mitad de camino entre las ciudades de Murcia y Cartagena, para que en las *riñas de desafío* "pudieran llegar siempre los gallos en igualdad de condiciones" (21) acusando igualmente el trayecto y la distancia, no obstante sin acuerdo terminaron repartiéndose las visitas entre Murcia y Cartagena. Es de señalar, al margen de esta cuestión, el hecho de que el *Circo Gallístico* del Sr. D. Juan Domingo Ortega fue en esta misma época superado en su calidad y prestigio por el construido en La Merced a cargo de los *inteligentes aficionados* D. Antonio Cervera y D. José Nieto. Este circo estuvo dotado de " (7) gradas con cabida suficiente para 450 personas y además 4 magníficos palcos que en diferentes ocasiones se vieron ocupados por señoras y señoritas, esposas e hijas de los buenos aficionados de entonces" (22), dispuso asimismo de habitaciones para un conserje y varios empleados.

Durante los siguientes años de *afición gallística* en Cartagena, se establecen, por lo menos, cinco *Circos Gallísticos*, todos ellos en el centro de la ciudad. La gallera de *La Merced* (propiedad de D. Julio Soler y F. Cerro), la situada en la C/ Arena, resultante del traslado de la anterior. *La Casa*, sita en el abandonado convento de San Agustín. *La Sociedad*, que carecía de refugio propio, y *La Económica*, sita en la Plaza de San Ginés, en la propia casa de su dueño D. Antonio Gomez Rubio. Durante estos años, se componen excelentes temporadas tanto en lo referente al número de aficionados concurrentes y al grado de su disfrute como al volumen de ganancias de los aficionados y a las *riñas de desafío* resueltas favorablemente. El célebre *desafío de Cordoba*, en 1885 resultó un éxito notable; *La Casa*, dió 20 riñas de las que ganó 14, perdiendo 4, y haciendo 2 tablas, y su animal, una jaca colorada retinta (23) llamada *La Gregoria* dió 14 peleas de desafío sin perder una. La temporada de 1894 resultó ser la última de la afición tradicional en Cartagena. Con un movimiento hacia la periferia que ya se había iniciado en el año 1883 con el traslado del *Circo Gallístico* de Adolfo al barrio de Sta Lucia, el *Sport Gallístico* se retira de las ciudades al tiempo que en sus calles se introduce, auspiciado por el capital de la minería, el espíritu moderno del nuevo siglo (24).

Las causas de la desaparición del *sport Gallístico* en el centro del casco urbano se debe según el historiador Federico Casal a la fijación desmedida que se desarrolló entre los aficionados gallísticos en torno a la ejecución de grandes apuestas. Del mismo modo la realización de frecuentes riñas de desafío "que dan lugar a muchos gastos y sinsabores" (25) hicieron que una afición que afianzaba su gusto por el *Sport Gallístico* en las ganancias comenzase a hartarse de perder. Es esta la época en que aparecerán los auténticos criadores que, en los rincones más apartados de Cartagena darán forma a un nuevo modo de enfocar la relación con el animal.

José Lomeña Luna, es quizá uno de los criadores de *pollos ingleses* más afamados de Cartagena. "Fue Luna, aparte de su carácter afable y simpático, que se hacía querer por todo el mundo el mejor y más inteligente gallero, que sin disputa alguna, ha habido en Cartagena desde que empezó la afición a los gallos hasta la época presente" (26). Estuvo al frente de numerosas *galleras* desde su llegada a Cartagena en 1874, pero destacó en la mayor medida por sus "infinitos conocimientos en este *sport*" considerándole la mayor parte de la afición como "el juez supremo en todo cuanto a gallos se refería" (27). La desmedida afición y la total vinculación entre los gallos y Luna, se pudo apreciar, tras su fallecimiento, en la anécdota que sigue. "Su discípulo predilecto Antoñico Gomez, como el le llamaba, colocó sobre el cadáver del maestro, el día del entierro, tres plumas de los tres mejores gallos que había en la gallera" (28). Si hemos podido dilucidar en la figura de Lomeña Luna, el carácter del *gallero-criador*, que empieza a imponerse tras la atomización de los refugios y la afición en el extrarradio cartagenero, la figura del jugador que no muestra escrúpulos a la hora de gastar su dinero sin importarle, como a tantos, "poner en práctica todas sus buenas y malas mañas para conseguir gratis unos cuantos bichos, que en vez de pelearlos cuando están criados los venden al primero que les da siete pesetas por cada uno" (29) se refleja a la perfección en D. Teotimo Malacate "El Pomposo".

"Hortera del ramo de comestibles, guapo con el pelo rizado a fuerza de tenacillas, y conocido en el mundo de los garbanzos y la salchicha, tiene, aparte de un corazón sensible, una loca afición por las riñas de pollos ingleses y por los mismos pollos asados con patatas y muchos piñones" (30).

Queriendo D. Teotimo acercarse al mundo del *sport* gallístico se pegó a cualquier aficionado y gallo que conociese, haciéndose de tal pegajoso que lograra una docena de huevos de *pollo inglés* cedida por Curro el *gallero*, y

descendiente por ende de *La Dinamita*, una jaca melá patiamarilla, "la mejor jaca -según nuestro Teótimo - que ha criado Dios desde los tiempos de Nerón hasta nuestros días" (31). Logrados los apetecidos huevos, se sintió inteligente gallista, y comenzó el hombre a desafiar a todo Cristo poniendo ya -por los animales que aún se debatían dentro del cascarón- de antemano cinco duros a tres y onzas a medias. Visitaba el joven Malacate a diario a la gallina clueca que hacía las veces de incubadora y por fin, el día en que debían ver a luz aquellas doce fieras vio Teótimo surgir de las patas de la madre doce *bichos* que le dejaron estupefacto. Consultado entonces un inteligente en estas cosas, sufrió Malacate un vértigo cuando oyó decir a su entendido amigo "De primera, amigo Teótimo, ha sacado usted la mejor camada de pavos que he visto"(32).

A partir del año 1903, podemos decir que la afición al *Sport Gallístico* se ha trasladado casi definitivamente al extrarradio. Asimismo, el número de *Circos Gallísticos* en Cartagena ha menguado paulatinamente. De más de cinco *circos* ubicados en el centro del casco urbano, tan solo resiste a principios del presente siglo *La económica*, sita en la Plaza de San Ginés. Los otros únicos dos *circos* capaces de cumplir dignamente como anfitriones se situaban ya en los barrios periféricos. *La Isla*, llamada también *de los muchachos* por causa de la juventud de sus gerentes, estaba en el barrio de Santa Lucía, y formada por D. Salvador Sanchez, D. Pedro Sanchez, D. Francisco Ferrandiz, D. Gines (33) Carvajal y D. Antonio Cornet, tuvo al frente de sus animales al *gallero* Damián Escolano. *La Gallera Alta de San Anton*, propiedad de D. Juan Zamora, D. Francisco Laguna, y D. José Nuñez, tuvo a su frente al *gallero* Sanluqueño José Feria.

### El micromundo en proceso: Crónica de una riña.

Cuando comenzamos a subir hacia Lo Campano desde la residencia de mi informante hacía un frío de Enero, que no es mucho en Cartagena, y era muy temprano. Era la primera vez que yo acudía a la *debacle*, al lugar donde los conceptos expuestos por Clifford Geertz acerca del *juego profundo* debían adquirir para mí -y en el marco de mi particular *research* - (34) (35) su máxima significación (33). Al margen de los borrosos lindes que estos barrios mantienen con el universo de la *ilegalidad* y la *marginalidad*, lindes que despertaban en mi imaginario la persecución policial que inicia el artículo de Geertz, avanzábamos con absoluta seguridad. En este país, y así lo explicaría mi informante posteriormente, las riñas de gallos son perfectamente legales, de modo que si no se producía ninguna redada en busca de drogas (y a semejante hora esta posibilidad resultaba hartamente improbable) nos quedaríamos sin persecución policial. Como cuando, en otras ocasiones y por otros motivos, me he encontrado entre campesinos, pescadores, u otras personas con modos de ser y hacer tradicionales me sentía muy excitado, y al mismo tiempo, extremadamente patoso. José Baños Agüera es un amable tipo fornido, de mediana edad que trabaja como conserje en un colegio público de Cartagena, y mientras tomábamos un café junto a su hijo, que participa con el haciendo las veces de asistente en las funciones de *juez de pista* en las riñas de gallos, analizó para mí el estatuto actual de la *Riña de Gallos*. "Las sociedades dedicadas a la cría y tiente de pollos ingleses son legales en España bajo el nombre de *Peñas Gallísticas*. Las *Tientas*, también conocidas como *exhibiciones para criadores*, destinadas a la exportación de ejemplares, lo son igualmente" 34. "Lo que esta terminantemente prohibido -*me recuerda mientras salimos de su casa* - es apostar, jugar dinero". Antes de las ocho de la mañana ya nos dirigimos hacia el barrio de Sta Lucía, donde mi informante guarda sus ejemplares en un bajo destinado a este menester. "Un aficionado puede jugar gallos, puede incluso tener algún ejemplar propio, comprar y vender *bichos*, etc..., pero un criador es aquel que los vigila en la cría, los selecciona en un gran número de peleas menores así como durante la *gimnasia*, y posteriormente vende los mejores machos para que luchen en el extranjero" 35. Realmente, pude por mí mismo apreciar como la cría de *pollos ingleses* es un asunto muy absorbente. Estos animales requieren una serie de cuidados esenciales para cualquier *bicho* que viva en condiciones de cautividad (limpieza de los recintos, cambio del agua y la comida...). Al margen de todo ese tiempo, y del dedicado a la vigilancia de los ejemplares en busca de parásitos o pequeñas enfermedades, al margen de comprobar la consistencia y firmeza de los *espolones* que con todo cuidado son asegurados en cada animal, cada uno de los gallos suele llevarse de su criador una media de treinta a sesenta minutos de atención exclusiva, dedicada a ciertos ejercicios gimnásticos destinados a potenciar su fuerza y a desarrollar su agilidad y destreza. "Dependiendo de los animales que se tengan, un criador puede llegar a ser realmente absorbido por sus deberes de manutención y entrenamiento, y esto es generalmente un problema pues no es usual que los aficionados tengan la *Riña de Gallos* como única ocupación"(36) (37). Acabadas las labores mas apremiantes, recogimos dos ejemplares destinados a las riñas de hoy y nos marchamos a casa de un amigo que también nos acompañaría a la hora de presenciar las *quimeras*.

La unidad de destino en lo universal no incluía en su plan a los *pollos ingleses*. Según la mayor parte de los testimonios que he podido recabar, el advenimiento de la dictadura en los años cuarenta acabó para siempre con las riñas de gallos deportándolas desde el centro de la ciudad, desde el ámbito de los núcleos mas tradicionales de la urbe (completando por tanto el proceso transicional que hemos explicado a lo largo de este ensayo), al oscuro territorio de la España *cañi* (37). La burguesía urbana había transformado sus valores prioritarios, y el corral, la pandereta, y la exhibición violenta de su poder territorial se había, asimismo, transfigurado en el ademán nacional-católico. Tal y como explica Norbert Elias (Elias 1986), con el Estado erigiéndose como efectivo monopolio de la violencia física, se introducen en la vida social una serie de coerciones que modifican la estructura de la personalidad de los individuos en unos términos que propician una mayor repulsa hacia las prácticas excesivas

y violentas. No interesaba ya la figura del *gallo como correlato totémico del poder* obtenido a base de la aceptación del riesgo de dilapidación o incremento del propio patrimonio en el contexto de la competencia expresado en el juego. La elegancia y el *glamour* de los antiguos *Circos Gallísticos* se terminarían transformando paulatinamente en este contexto, en dureza y campechanía; el carácter que lo emparentaba con otros géneros del *Sport*, acabaría cayendo en desuso ante la necesidad de escenificar el traspaso de competencia en lo referente a la afición y a la emergencia del *gallero-criador*. El *reñidero* como paralelismo que refleja las condiciones objetivas de competencia, trabajo y vida; el *gallo* como metáfora victoriosa de su dueño se traslada a la periferia y pasa a representar las duras condiciones de vida, también la autonomía personal, de los trabajadores manuales. La *fiereza*, el *honor* y el *valor*, acaban transformándose -por mor de estas circunstancias- en una *simbología de la resistencia* (del buscarse la vida) ante un contexto permanentemente hostil. El micromundo que parece desplegarse en el *palenque* (38), se ha desplazado por completo con respecto del devenir del corazón urbano. El *micromundo gallístico*, parece corresponderse más con las condiciones de vida presentes en lo que Alain Minc calificase como *zonas grises*, independientes del universo controlado por la cultura dominante (pero asociadas a menudo con el universo de lo rural-tradicional), que con un contexto que -para su comprensión en términos simbólicos- no precise de un salto cualitativo en la interpretación de las propiedades de sus agentes.

Daban las ocho y media de la mañana cuando llegamos al *reñidero*, un local moderadamente grande sito junto al cementerio de Lo Campano. A esta hora la actividad en el *reñidero* es casi frenética. Numerosos aficionados, reunidos en torno a sus vehículos en la puerta del local, hacen continuos traslados de animales, de los que van a ser vendidos directamente, así como de los combatientes de la mañana. Trás la apertura del recinto y el religioso pago de una entrada de quinientas pesetas (los días en que se celebran peleas importantes, o las ya escasas riñas de desafío el precio de la entrada asciende a mil pesetas), la concurrencia se traslada a la pequeña cantina con que esta dotado el local, se toman los primeros *carajillos* y se hace patente una intensificación del contacto entre los asistentes (39). Lejos de ser el *reñidero* un lugar exclusivamente dedicado a la lucha de *pollos ingleses*, se convierte pronto en un o (40) donde se realizan otras numerosas actividades. A modo de club social (de modo parecido a los bares de peña) el *reñidero* suele aglutinar los intereses de sus asistentes. No solamente se venden y se compran *gallos*, se organizan cuadrillas de trabajo para el campo, se hacen negocios de ganado, se conversa con la atención puesta a medias en el interlocutor y en el proceso de medida y peso de los animales. El *reñidero* de Lo Campano es un local (41) moderadamente grande. Sin que pueda ser comparado con los grandes *Circos Gallísticos* de otras épocas, el actual *reñidero*, con su *palenque* circular en el centro, esta dotado de un graderío capaz de acoger unas cien personas. Las paredes que limitan el *palenque*, dispuestas de modo cóncavo y en ángulo, tienen aproximadamente entre setenta y cinco centímetros y un metro de altura.

El peso de los animales y la medición de la *puya* de cada uno para su posterior casamiento es un auténtico ritual que se realiza con todo cuidado -un error puede tener como resultado una pelea patética en lo referente a la competencia entre los *bichos* - para garantizar el consenso a la hora de aceptar los resultados de la riña. Pese a todo, los aficionados simulan no poner excesivo interés en la realización de estos preliminares (39).

El proceso de peso y medida de los animales, que en tiempos anteriores podía llegar a durar una mañana entera, es completado por el juez y sus asistentes -gracias a un instrumento denominado *escatillón* - en poco más de cuarenta y cinco minutos, y cuando son las nueve de la mañana, comienzan ya los primeros piques.

La realidad de la ausencia femenina en las quimeras es absolutamente palpable. El ambiente es exclusivamente masculino, y lo son asimismo los comentarios que en los momentos más algidos de la *riña* adquieren un fuerte tinte sexual. El Juez de pista, José Baños, quitó hierro al asunto durante una de las primeras conversaciones de la mañana alegando que no es que la *Riña de Gallos* haya sido un asunto de hombres de toda la vida, "más bién al revés"; no obstante, aunque insistió en que "algunas mujeres van a la *gallera*", no pude en ninguna de las *riñas* a las que asistí (más de treinta seguidas durante dos temporadas), certificar la presencia femenina.

A las diez y cuarto de la mañana se habían disputado ya las tres primeras *riñas* con resultado desigual. *Riñas* poco espectaculares por causa del peso de los *gallos* (comienzan siempre por enfrentarse los *gallos* de menor peso) que enardecían paulatinamente el ánimo de la concurrencia. Fue en el cuarto combate cuando pudo verse el ejercicio más espectacular de la mañana. El más espectacular, y el más cercano por sus características a una *riña de desafío* (40).

El sistema de apuestas en las *riñas de gallos* que se desarrollan en esta localidad es muy cerrado. Los padrinos humanos de los contendientes hacen una apuesta inicial (que para poner un ejemplo fue de cien mil pesetas en el caso del combate que se relata a continuación). Si el contrincante es capaz (o desea) cubrir por completo la apuesta, la caja del *reñidero* se cierra, y el público ha de contentarse con hacer apuestas entre sí (un sistema significativamente menos emocionante). En este sentido, los gritos en medio del combate para realizar pequeñas apuestas (41), pueden ser considerados más como signos de adhesión al favorito que como auténticas apuestas. En el caso de que el contrincante prefiera no cubrir la apuesta por completo (o en el caso de que no le sea posible), la concurrencia -normalmente gente cercana al interesado- cubre el resto de la apuesta (esto sucedió en el combate que se relata a continuación; el contrincante -en este caso el dueño del *gallo* de Cartagena- cubrió tan solo el 25% de la

apuesta, esto es 25.000 pesetas. De modo que un primo suyo de Las Torres de Cotillas puso las restantes 75.000). Como en el Bali que nos describe Clifford Geertz, no esta bien visto apostar por el *gallo* de otro jugando un amigo o un familiar.

En el combate campan dos *pollos rojos pechinegros* procedentes uno de Chiclana y el otro del mismo barrio de Lo Campano. Pese a las advertencias del aficionado cartagenero, referentes a la indómita fiereza de su animal, el contrincante no rehuyó el combate y momentos despues eran arojados, por separado, los animales al *reñidero*. Los animales reconocen el terreno por separado; desplegando su aspecto mas aguerrido, los animales se pasean amenazantes en el interior del *palenque*, despues son recogidos y lanzados de nuevo a la arena. Esta vez juntos. Aunque hubo un seguro ganador desde el principio de la *riña*, el combate dio la impresión de estar igualado en los primeros instantes. La concurrencia humana -cada uno con la vista fija en su favorito- gritó entonces con un claro contenido sexual en sus expresiones, alabanzas a la virilidad de los *gallos* en el *reñidero*, e invitaciones a realizar sobre el contrincante todo tipo de perrerias. "Tirale al ojo", "arrancale la cabeza", o el clásico "matalo", son expresiones comunes. Despues de catorce con nueve minutos vencio el *gallo* cartagenero por K.O. (esto es, matando al *pechinegro* de Chiclana, el único *pollo* que he visto morir en el *reñidero*), y la sala se llenó con gritos de exaltacion de la virilidad local.

Tras el cobro de las apuestas (que se realiza de inmediato y a tocateja pues es muy raro que alguien ponga en duda la honestidad del juez de pista y sus ayudantes) comienza otro combate, y se suceden regulármemente hasta un número que normalmente alcanza los 17 por jornada.

### **Identidad y clase: Sentido del proceso de periferización en la Riña de gallos.**

La idea de que el *Sport Gallístico* se constituye tanto en el marco de su vinculación a la burguesía local como en el de su adopción por parte de la clase de los trabajadores manuales (en los términos de la *Riña de Gallos*) como un elemento fundante en lo relativo a la *identidad* viene sin lugar a dudas avalada por su importante *carga simbólica*. La representación del poder territorial de la burguesía en la figura del gallo, señor del *palenque*, y asimismo la representación del orden de la competencia en el seno del capital -la *debacle* en si misma como *fenómeno escénico* que representa la posibilidad de dilapidación de la propia fortuna en el ejercicio de la competencia territorial y empresarial- son las divisas de la afición burguesa en la *tramoya simbólica* del *Sport Gallístico*. Iguálmente, el hecho de que no se crien animales sino que estos se compren como inversión destinada al riesgo, convierte pronto al *bicho* en el *adalid simbólico* del poder económico, de la capacidad empresarial de su amo.

En este sentido, la fundación de *identidad* a través del *Sport Gallístico* parece pues funcionar entre la burguesía local de Cartagena en los siguientes términos:

- 1- Como representación de la capacidad económica individual del aficionado y de su disponibilidad a la hora de asumir riesgos.
- 2- Como representación colectiva del poder territorial y económico de la clase burguesa (representada sobre todo en las riñas de desafío como muestra del poder local) en la localidad.
- 3- Como definitoria de la identidad frente a la clase trabajadora en los términos disponibilidad de capital a la hora tanto de invertir en animales como de generar espacios con *glamour* donde celebrar las *quimeras*.

La diferencia entre la clase burguesa y la clase trabajadora en lo referente a la *afición gallística* son evidentes. El aficionado que pertenece a la clase de los trabajadores manuales cria sus propios animales, y es este hecho el que lo convierte -precisamente- de aficionado en *gallero-criador*; esto es, en una persona con capacidad para generar recursos propios con los que enfrentarse a una situación de riesgo.

Se aprecia con claridad meridiana que, en su relación con los animales, la *identidad* que fundan burgueses y trabajadores manuales es de caracter totalmente distinto. En primer lugar porque el trabajador manual ve en el animal algo más que una rimple mercancía, en segundo porque el juego aparece, más que como un contexto de competencia, como el *nicho* del desarrollo de su prestigio personal.

Las comunidades que alimentan los barrios que hemos visitado, comunidades constituidas por trabajadores manuales que, desarrollando sus potencialidades en precario, se enfrentan diariamente a un contexto difícil, mantienen las *riñas de gallos* como una forma propia para la generación de identidad (entre si) tanto como de diferencia (frente al contexto urbano con el que los restos del ámbito rural mantienen su pulso). La serie de distinciones que se realizan dentro del mundo de los *pollos ingleses*, la demarcación del contexto (en el que las mujeres o los homosexuales no son bien recibidos) que define la virilidad o la efectividad en la figura del trabajador manual, y asimismo los métodos para la produccion de esta demarcación simbólica (producción de sentido en última instancia) ha resultado ser lo cambiante (paso a paso con el caracter y las prioridades de la afición) en la transición del *Sport Gallístico* a las *riñas*, del *Circo Gallístico* (42) al *reñidero*, del centro a la periferia. Pero no solamente en este terreno se han percibido los cambios. El jugador despreocupado e interesado tan solo por el lucro y la diversión que pueda proporcionarle una jornada gallística esta hoy muy lejos de su caracter original. Mal visto y marginado

por lo común de la élite (una elite que considera sus logros con los *bichos* casi más como una forma de artesanía que como -según propone Geertz- un modo del arte) en estas reuniones, carece de importancia en el actual panorama.

Es el abandono de la afición al *Sport Gallístico* por parte de la burguesía local, y el traslado de esta actividad a la periferia, fuera del ámbito de su actuación, lo que precisamente propicia su vinculación con otras actividades que la burguesía no considera como propias. La asociación de la afición a las *riñas de gallos* con el ejercicio de la *marginalidad*, del *juego ilegal*, con el *analfabetismo*, o con formas atávicas de la brutalidad cultural aparecen entonces, cuando el fenómeno ha sido virtualmente desplazado de la estructura urbana (ya no se construyen *circos* en los centros de las ciudades) y su simbología totalmente alterada y desfigurada para la justificación de su rechazo, como *mecanismos exclusivos* que la población burguesa despliega a la hora de marcar distancias con respecto a la clase de los trabajadores manuales en el momento de abandonar el *Sport gallístico* como actividad propia y definitoria de la propia identidad. La *riña de gallos* pasa pues a definir al *otro*, y esto es así tanto en el caso de la clase burguesa y su distanciamiento como en el de la adopción del *Sport gallístico* por parte de la clase trabajadora, que establece sus propios mecanismos de control identitario haciendo primar la popularidad del *criador-gallero* frente al mero *aficionado*, suprimiendo la afluencia femenina en aras de la demostración de que esa actividad es más que un espectáculo de sociedad, y convirtiendo el *Sport gallístico* en una forma afirmativa de los logros inmediatos en el terreno de la supervivencia más allá de la imagen burguesa de un medio para la exhibición de la propia fortuna y de la capacidad para la aceptación del riesgo.

La exclusión se produce, desde esta perspectiva, en una forma bipolar. mientras la clase burguesa se autoexcluye de la *riña de gallos* argumentando brutalidad o estigmatizando a los nuevos aficionados en términos de analfabetismo y marginalidad 42. La clase trabajadora excluye a todo aquel que no acepte sus reglas, se arroga la legitimidad a la hora de definir el "auténtico" carácter de la *Riña de Gallos*, colocando en una suerte de antípodas al modelo de aficionado que la precedió. La direccionalidad de la exclusión es mutua, y cada una de las parte coloca a la otra en un universo cultural tan distanciado del modelo propio que impide cualquier género de encuentro entre las partes.

## NOTAS

1 Cf. CASAL F. Luchas de gallos. Impreso en la Tipográfica "La Tierra" C/Duque 25. Cartagena 1905.

2 Un ejemplo lo constituiría (siempre según la versión de mi informante A.Z.E.J) el antiguo dueño -ya fallecido- de la factoría del conocido "Licor 43". Personaje importante entre la burguesía local, este señor tuvo, al parecer, una gran afición al juego, y aunque no criaba sus propios gallos si compraba ejemplares para pelearlos en los eventos dominicales. En otra época, el ilustre General Ros de Olano (considerado entre la afición como "el primer gallista del mundo"(Cf. CASAL F. Op. Cit. nota 1. p. 4), o el también comandante Granados (Comandante de puesto del penal de Valencia), constituirían excelente ejemplos.

3 Cf. BOURDIEU P. *Razones Prácticas* s. Anagrama Ed. Barcelona 1997. pp. 13-14.

4 Cf. LOTMAN. Y. *Cultura y explosión*. Gedisa Ed. Barcelona 1998. p. 181.

5 Cf. ELIAS N. "Deporte y Violencia". En VARIOS AUTORES. *Materiales de Sociología Crítica*. La Piqueta Ed. 1986.

6 Cf. ELIAS N. Op. Cit. Nota 4. p. 148.

7 Ibidem.

8 Cf. ELSTER J. "Going to Chicago". En *Egonomics*. Gedisa Ed. Barcelona 1997.

9 Cf. CORCUTT P. *Las nuevas sociología* s. Alianza Ed. Madrid 1998. p. 41

10 LOPEZ FORCADA C. *Gallos de combate*. Fca. Bolsas de E. Anastasio. Cartagena 1907. Efectivamente, en la obra tanto de Federico Casal como de Lopez Forcada, se omiten referencias a los pormenores de la afición gallística (la actividad -que debió sin lugar a dudas existir- de los criadores, las técnicas de entrenamiento...) insistiéndose en la vertiente "deportiva" del fenómeno así como en el carácter "notorio" (en términos de prestigio social) de quienes jugaban en tales eventos obviando, en la expresión de una clara dependencia respecto de quienes aportan el capital que financia los aspectos más glamourosos del *Sport Gallístico* o el carácter fundamental de quienes desarrollaban las actividades destinadas a la obtención real de mejores y más fieros ejemplares. Tan solo de modo marginal en la obra de Federico Casal se menta a un criador, y tan solo con carácter anecdótico se hace notar la diferencia entre criadores y jugadores en el *Sport Gallístico*.

11 De este modo, queriendo destacar la vinculación de Cartagena con las cuestiones descritas, califica el autor del prólogo, A. O'Lanzo, el carácter de la obra de Federico Casal en torno al *Sport Gallístico* o (Cf. CASAL F. Op. Cit. Nota 1. p. VI).

12 Ibidem.

13 Cf. CASAL F. Op. Cit. Nota 1. p. V.

14 No será "hasta que los españoles no lleguen a Filipinas cuando se introduzca en España este tipo de espectáculo y comience a contar con numerosos adeptos, adeptos que transmitirán su afición a toda hispanoamérica". Cf. GONZALEZ PEÑA Mº L.. "Las peleas de Gallos en la isla de Gran Canaria". Narria Nº18. 1980. p.18. De este modo, "en la mitad del siglo XVII fue cuando se extendió más (en América), ya que la importancia que adquirió el campo, después de la primera etapa de vida guerrera, modificó muchas costumbres -*adaptando la simbología de lo cotidiano al nuevo papel que tocase desempeñar* - y dió mayor desarrollo a los juegos y deportes populares entre los cuales estaba el juego de pelota y la riña de gallos". Cf. CESPEDDES DEL CASTILLO. "La sociedad colonial. América en los siglos XVI y XVII". Citado por DE BETHENCOURT MASSIEU A. "Las peleas de gallos en Tenerife en el setecientos". Anuario de Estudios Atlánticos Nº 28. Madrid- Las palmas 1982. p. 501. Las cursivas son mias. En lo referente a las riñas de gallos en las Islas Canarias, concretamente en la isla de Tenerife, un informante (P.J.B.) explicaba como se encuentran tradicionalmente asociadas al barrio de Taco, un barrio obrero (clasificado por mi informante como de "clase media-baja") en el que la economía irregular se encuentra presente. Se trata del mismo modo de un barrio tachado de poco recomendable, y aunque lo más frecuente es que la afición gallística se encuentre asociada a los "medianeros" (cuidadores de finca que trabajan al margen de cualquier contrato, a cambio de una parte de la cosecha) que funcionan comúnmente en el papel de criadores, es cosa cotidiana el que los vecinos del barrio se reúnan en torno a estos animales para apostar y conseguir un ingreso fácil.

15 Cf. CASAL F. Op. Cit. Nota 1. p.1.

16 Cf. CASAL F. Op. Cit. nota 1. p. 2. Hoy en día los gallos son pesados y sus puyas son medidas para el ajuste en una misma jornada, y es cosa común que en la primera mitad de la misma mañana se termine de "casar" a todos los ejemplares. El presidente del reñidero y el juez que intervendrá en la riña, confeccionan las listas al mismo tiempo en que son pesados y medidos los animales (Notas extraídas de mi propio cuaderno de campo, tomadas en una riña de gallos en Lo Campano el día 14 de Enero de 1997). En la descripción que Clifford Geertz nos hace acerca de las riñas de Gallos en Bali (Cf. GEERTZ C. Op. Cit. Nota 2. pp. 346-347.), podemos apreciar como allí los animales no son pesados para su emparejamiento (sus espolones no son tampoco medidos, ya que -del mismo modo que en numerosos lugares de sudamérica- es común colocarles una espadilla afilada que harían totalmente innecesaria esta medida). El peso y la medida del espolón son un momento crucial de las riñas de gallos en Cartagena y por lo general en España, pues es el momento en que cada cual toma (en principio), sus decisiones en lo relativo a las apuestas.

17 Ibidem. Actualmente en Cartagena -y según tengo entendido por lo que relataron mis informantes en la generalidad de las riñas de gallos en este país- las peleas no se ejecutan a muerte. Normalmente hay tres modos de perder. En primer lugar, y lo que resulta más frecuente, puede perderse si el animal toca el suelo dos veces con su pecho. Otro modo de perder es que el gallo *cante la gallina*, esto es, que escape, reculando y cacareando, del otro animal (esta circunstancia suele dar lugar a situaciones bastante divertidas que consisten en el ataque simbólico, generalmente mediante comentarios sesgados, a la hombría del dueño del animal). El que un gallo *cante la gallina* es poco frecuente. Por fin, el último modo de perder que se contempla en las riñas de gallos es la muerte, algo realmente poco frecuente por cuanto la duración de las peleas (que antaño tampoco estaba regulada) se encuentra fijada en treinta minutos.

18 Riña de Desafío: Consiste en el enfrentamiento de dos animales (o de dos grupos de animales, y esto es más frecuente) pertenecientes a dos localidades diferentes que pueden estar muy alejadas. Famosas son las riñas de desafío disputadas contra criadores sevillanos o venidos desde puntos tan alejados en nuestra geografía como Chiclana o Bilbao (al respecto de las referencias a la afición bilbaina Cf. CASAL F. Op. Cit. Nota 1. p. 37.). En las riñas de desafío no se juega tan solo dinero, esta en juego el prestigio de la afición local y es común el que varios criadores unan la fuerza de sus animales con el fin de hacer frente al contrincante. Las apuestas en las riñas de desafío suelen, por lo común, multiplicarse en su cantidad.

19 Cf. CASAL F. Op. Cit. Nota 1. p. 1.

20 Es de tomar en cuenta, que el reglamento de este primer circo reglado para las riñas de gallos, se encuentra firmado por el alcalde. El hecho de una vinculación semejante por parte de la autoridad local nos indica -sin lugar a dudas- el grado de aceptación del *sport* gallístico en este momento de su historia. Por otra parte, los reñideros se encontraban situados en zonas privilegiadas de la ciudad. La Plaza del Parque, Así como la Morería Alta, son en este momento residencia de la burguesía local, mientras que los trabajadores manuales (entre los que incluyo a los pescadores), permanecían en los barrios periféricos como Sta. lucía o S. Antón.

21 Cf. CASAL F. Op. Cit. Nota 1. p. 6.

22 Ya la misma configuración física del reñidero impone diferencias tanto respecto del modelo que hemos tomado

para la comparación como de la realidad anterior a este momento en el *sport* gallístico. El hecho de que el reñidero disponga de cuatro palcos, dispuestos para ser ocupados por señoritas que se distinguirían por su parentesco con los buenos aficionados de entonces, denota cierto carácter aristocrático cuando menos en cierto sector y época de la afición. En Tenerife, como en Cartagena, ya en el setecientos "los gallos eran un espectáculo popular. Asistían desde los estratos sociales inferiores a los privilegiados. Sin embargo, no hemos de olvidar que al igual que en otros sitios las riñas poseen unas connotaciones de estirpe aristocrática". Porque en este momento, tanto en Cartagena como en otros lugares de España "las personas nobles -*muchas de ellas vinculadas al ejército* - prescriben el método". Prescriben pues los burgueses las reglas de combates que se celebran en lugares destacados de sus ciudades, adornados y embellecidos por sus mujeres, reteniendo de este modo para sí -aunque de una forma simbólica- la prerrogativa nobiliaria de la reglamentación y del honor, y haciéndose ellos de este modo a la ciencia cierta de los jueces "sujetos de honor y distinción" De la cita, Cf. DE BETHENCOURT MASSIEU A. Op. Cit. nota 14. pp. 502-503. En la Cartagena actual, como en la Cartagena republicana tanto como franquista (en realidad desde principio de siglo), como en la afición sudamericana al *sport* gallístico, o como en Bali descrito por Geertz, las riñas de gallos no están solamente apartadas de los núcleos más privilegiados de la urbe burguesa (apartados de este mismo modo de las pretensiones burguesas de legitimación de su poder en términos de capacidad de reglamentación o en los de la metáfora simbólica del combate). La asistencia de las mujeres es nula (en Bali no solo se impide la asistencia de mujeres a los combates sino que, además, se exige su ausencia cuando el gallero balines afila los espolones -*tadji* - de su animal. Cf. GEERTZ C. "Juego Profundo: Notas sobre la riña de gallos en Bali". En GEERTZ C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa Ed. Barcelona 1995. p. 346) en la mayor parte de los reñideros actuales -al margen de mi intención de no generalizar, no conozco ningún reñidero que tolere la presencia de mujeres-, y en Cartagena, la mayor parte de la afición coincide hoy en afirmar, en una reivindicación evidente del carácter masculino de esta actividad, que (en palabras de mi informante A.Z.E.J.) "los maricones tampoco suelen tenerle gusto".

2 3 A menudo -curiosamente- se da a los animales el apelativo femenino de *jaca*, al tiempo que se describen sus colores como características identificativas (como por ejemplo: *Giro, Rojo Pechinegro, Mela o, Retinto, Cenizo naranjo, Garigar...*). La mayor parte de estas descripciones de color están destinadas a clarificar, frente a la afición, las variaciones de color en el plumaje de los *bichos*.

24 Cf. PEREZ ROJAS F.J. Cartagena 1874-1936. Transformación urbana y arquitectura. Editora regional de Murcia. Murcia 1986.

25 Cf. CASAL F. Op. Cit. Nota 1. p. 36.

26 Cf. CASAL F. Op. Cit. Nota 1. p. 39.

27 Ibidem.

2 8 Cf. CASAL F. Op. Cit. Nota 1. p. 44.

29 Cf. CASAL F. Op. Cit. Nota 1. p. 59.

30 Ibidem.

31 Cf. CASAL F. Op.Cit. Nota 1. p.60.

32 Ibidem.

33 Efectivamente, el concepto de *Juego Profundo* manejado por Geertz como "el juego en el cual lo que se arriesga es tanto que, desde el punto de vista utilitario, es irracional que los hombres se lancen a semejante juego" (Cf. GEERTZ C. Op. Cit. Nota 22. p. 355.) parece funcionar como una de las evidencias que demuestran que ha de existir algo más allá de la misma apuesta efectiva que introduzca diferencia en la cantidad de riesgo corrido frente a la que aun no ha llegado (en este caso para cada riña en particular). La creencia de que en la siguiente pelea se puede recuperar la pérdida (tanto en términos de dinero en líquido como en términos de prestigio, pues casi todos los concurrentes llevan pollos para vender y cada pérdida merma más sus posibilidades de negocio), ha de basarse sobre datos que proporcionan alguna evidencia respecto de la *oportunidad* y el *riesgo*. La gran cantidad de factores que entrarán en juego para la formación de esta creencia en una oportunidad particular (una en cada riña concreta) se encuentra traspasada y aglutinada por los deseos del agente. Por lo tanto, "de forma indirecta los deseos del agente integrarán el proceso de formación de la creencia que justifica el riesgo corrido" (Cf. ELSTER J. *Economics*. Gedisa Ed. Barcelona 1997. p. 46.).

34 Actualmente, la afición gallística reglada en Cartagena se aglutina en torno a la *Asociación Gallística del Mediterraneo*. Esta sociedad se encuentra dada de alta en el Registro General de Asociaciones y constituye un ejemplo claro de la cohabitación de este espectáculo con otras aficiones minoritarias en el seno de la administración. Asimismo, supone la muestra definitiva de la legalidad de las *tientas* gallísticas o *exhibiciones para criadores* en nuestro país.

35 Julio Aguilera, criador perteneciente al *Club Gallístico Sanluqueño*, explicaba en un artículo editado por El País el 16 de Marzo de 1997, como Sanlúcar de Barrameda, Jerez, y las localidades españolas en general, son consideradas las capitales mundiales de estos animales de combate. En otros países como México o Venezuela, las riñas de gallos atraen a una gran cantidad de gente, y se completan con conciertos y otras celebraciones que aglutinan a la población. Es evidente que en los lugares con mayor cantidad de población rural la afición al *sport gallístico* aumenta significativamente.

36 Como en la mayor parte de los lugares en los que sobrevive la afición gallística, y por supuesto como en el Bali de Clifford Geertz, en los barrios a los que se ha retirado la afición en Cartagena, los criadores pasan mucho tiempo ocupándose de entrenar a sus animales. En estos barrios suelen verse los animales sueltos en algunas calles, o puede uno encontrarse con algún vecino entrenando su animal. El fuerte desempleo que azota esta zona, otorga cierto tiempo libre pero son pocos los que entrenan sus animales en lo que se considera horario laboral (la mayor parte de la gente se dedica a distintas modalidades de empleo en precario). en cualquier caso, estos animales son compañía habitual para los vecinos de estas zonas.

37 Pese a esto, un aficionado sevillano que ha logrado en 1997 legalizar una asociación gallística en el Viso de Alcor (Sevilla), explicaba que "Esto no se ha ocultado en la vida, porque ya desde los fenicios se pelean gallos en Andalucía -esta es una reflexión analoga a la que se da entre los aficionados Cartageneros -. ¡Pero si la Asociación Nacional de Criadores estaba en el sindicato vertical". Doble moral determinada por el doble carácter de la sociedad española (en ese momento aun con un gran porcentaje en la vida rural). Las cursivas son mias. Citado de El País. Op. Cit. Nota 34.

38 Sinónimo del reñidero.

39 Tal y como ocurre en otras comunidades gallísticas (como en Bali o en ciertos países de Sudamérica), la simulación de cierta falta de interés por el proceso de casamiento de los animales parece responder a una voluntad de dejar constancia manifiesta de la confianza y autoridad del juez de pista y sus ayudantes. "Cumplen esta función solamente ciudadanos de confianza, de discernimiento reconocido" (Cf. GEERTZ C. Op. Cit. Nota 22. p. 348.). Personas que por su trayectoria personal son respetadas por una mayoría de los miembros de la comunidad.

40 Tal y como ocurre en otras comunidades gallísticas (como en Bali o en ciertos países de Sudamérica), la simulación de cierta falta de interés por el proceso de casamiento de los animales parece responder a una voluntad de dejar constancia manifiesta de la confianza y autoridad del juez de pista y sus ayudantes. "Cumplen esta función solamente ciudadanos de confianza, de discernimiento reconocido" (Cf. GEERTZ C. Op. Cit. Nota 22. p. 348.). Personas que por su trayectoria personal son respetadas por una mayoría de los miembros de la comunidad.

41 Normalmente en estos casos la apuesta suele ser de 5.000 pesetas; denominadas *puros*, estas pequeñas apuestas son vociferadas por la concurrencia y comúnmente debe aparecer una pareja que recoja el reto lanzado por cualquier particular. En todo caso, la caja del reñidero no se hace en ningún momento responsable de estas apuestas.

42 De modo similar a como, por causa de la inercia hacia la adopción de costumbres *civilizadas*, en el Bali que nos describe Geertz "la élite considera las peleas de gallos como actividades *primitivas, atrasadas, retrogradadas*, y en general impropias de una nación ambiciosa", procurando de manera bastante poco sistemática poner fin a las riñas, la percepción de las riñas de gallos a medida que avanza la urbanización y la cultura burguesa -en el sentido de adscrita al modo de vida urbano-, será determinada por un cambio en el conjunto de los valores de la población de esta comarca (como de tantas otras en Murcia y en España) durante los primeros años de este siglo y conducida hasta la actual consideración de brutalidad. Cf. GEERTZ C. Op. Cit. Nota 22. p. 340.

## BIBLIOGRAFIA

BOURDIEU P. *Razones Prácticas* . Anagrama Ed. Barcelona 1997.

CASAL F. *Luchas de gallos*. Impreso en la Tipografía "La Tierra" C/Duque 25. Cartagena 1905.

CORCUTT P. *Las nuevas sociologías* . Alianza Ed. Madrid 1998.

ELSTER J. *Egonomics*. Gedisa Ed. Barcelona 1997.

LOPEZ FORCADA C. *Gallos de combate*. Fca. Bolsas de E. Anastasio. Cartagena 1907.

LOTMAN. Y. *Cultura y explosión* . Gedisa Ed. Barcelona 1998.

PEREZ ROJAS F.J. Cartagena 1874-1936. Transformación urbana y arquitectura. Editora regional de Murcia. Murcia 1986.

NADEL S.F. *Fundamentos de antropología social*. Fondo de Cultura Económica. Madrid 1974.

VARIOS AUTORES. *Materiales de Sociología Crítica*. La Piqueta Ed. 1986.

### ARTICULOS DE REVISTA Y CAPITULOS DE LIBRO

CESPEDES DEL CASTILLO. "La sociedad colonial. América en los siglos XVI y XVII".

DE BETHENCOURT MASSIEU A. "Las peleas de gallos en Tenerife en el setecientos". *Anuario de Estudios Atlánticos* Nº 28. Madrid- Las palmas 1982.

ELIAS N. "Deporte y Violencia". En VARIOS AUTORES. *Materiales de Sociología Crítica*. La Piqueta Ed. 1986.

ELSTER J. "Going to Chicago". En *Egonomics*. Gedisa Ed. Barcelona 1997

GONZALEZ PEÑA Mº L.. "Las peleas de Gallos en la isla de Gran Canaria". *Narria* Nº18. 1980.

GEERTZ C. "Juego Profundo: Notas sobre la riña de gallos en Bali". En GEERTZ C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa Ed. Barcelona 1995.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 -4282)  
nº1, 2001

# NOTAS DISPERSAS: ARTE, ICONOGRAFÍA Y ANTROPOLOGÍA

[David Lagunas Arias](#)

(Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México)

Este ensayo parte del trabajo de campo entre los tepehuas de Huehuetla (Hidalgo) (1) para sugerir una reflexión sobre los objetos y expresiones icónicas, así como del arte en general. Por supuesto, toda tentativa debe partir de la premisa de no dejarse deslumbrar por el puro texto cultural (no mirar al foco -al símbolo- pues nos cegaría, sino a lo que ilumina, como señalaba Sperber, 1988) sino captar que la compleja realidad de la vida de los campesinos y/o indígenas no se ajusta a los modelos metodológicos pre-concebidos. De otro modo, este sería un puro ejercicio de "folklore" campesino que, como señala González-Alcantud (1996), posee una ambigüedad ligada a dos complejos: la *autenticidad* y la *armonía*; ambos complejos son expresión de la imaginería mental sobre el campesino y el indígena como exponente de la vida justa y feliz que tanto buscaron filósofos, poetas y literatos. Sin embargo, este ensayo no va a tomar esos rumbos apetecibles sino que me centraré, quizá, en una reflexión propiamente metodológica. Sería muy pretencioso por mi parte realizar un extenso recorrido a través de diversos posicionamientos y disciplinas académicas y no-académicas alternativas que mantienen una constante tensión con la iconografía (y el arte), entendido como saber académico institucionalizado. No estoy bien enterado de la tradición antropológica respecto al campo del arte y las siguientes reflexiones constituyen mi limitado conocimiento sobre el mismo. Sin embargo, me detengo, de forma experimental, en las lecturas de algunos autores, tan dispersos como desiguales en sus propuestas, aunque, precisamente esta dispersión es la que me empuja a crear las conexiones entre conceptos aparentemente desligados, con la pretensión de que aflore una mínima coherencia en detrimento de la posible extravagancia de los planteamientos.

El problema que la antropología actual se plantea, superados los ejercicios románticos y/o folkloristas, es el papel que los procesos pos-modernos juegan en los escenarios contemporáneos, lo cual, choca frontalmente con la etnografía clásica que muestra un interés nostálgico en conservar el pasado (Marcus, 1998: 53). Pero en el discurso iconográfico el análisis parece enfocarse, en el campo de la antropología, a las sociedades primitivas, exóticas o periféricas a la tradición europea, mientras que el "arte culto", visto en pasado, es competencia de la Historia del Arte y la Estética, así como el momento presente del arte le incumbe, en exclusiva, a la crítica (Sanmartín, 1993:111). Vistas así las cosas, en nuestro campo, la antropología simbólica toma su importancia sobre otras corrientes metodológicas. La idea de base es que la cultura se plantea como un código de símbolos susceptible de estudio sistemático, pues lo que tratan de hacer es una traducción contextualizada de símbolos, imágenes e iconos culturales, con significado en esa cultura. El ejercicio interpretativo va a la caza de significados pero el problema resulta ser que, frecuentemente, no hay interpretación, hay solamente comparación disfrazada de hermeneusis. Así, se realiza un recuento y rescate de diferentes características idénticas contrastando sociedades que, debido a su frecuencia, permite buscar si no leyes universales de las costumbres humanas (lo cual parecería típico del método comparativo decimonónico) sí una explicación objetiva, tipológica y conclusiva de los datos. Para dar mayor sensación de efectividad a la explicación se necesitan el mayor número posible de culturas, de sociedades, comunidades, clases sociales, etc., realizándose una búsqueda sin fin de ocurrencias frecuentes de un mismo fenómeno. Este nivel etnológico, cuyo objetivo es sintetizar e interpretar aquello observado en relación con los conocimientos disponibles sobre otras sociedades y con las generalizaciones teóricas, propone una síntesis analítica exclusiva para un solo campo, como puede ser el arte o el parentesco, la economía, la religión o la política. Así por ejemplo, a partir de numerosas observaciones y descripciones de los diversos sistemas artísticos existentes, se intenta elaborar una tipología de los mismos que de cuenta de todos los sistemas artísticos posibles. En cambio, el nivel antropológico, constituye aquel más general que pretende definir las propiedades generales de toda la vida social y cultural, lo cual se refleja sobre la lógica social que caracteriza a las diversas culturas, sobre la articulación entre la base material y las instituciones socioculturales, sobre la naturaleza y la diversidad de los modos de pensar o el cambio social y la historia. Es también el nivel en que se intenta proponer explicaciones teóricas más generales que puedan dar cuenta de la diversidad humana, problemática

que es el fundamento del proyecto de la antropología, nunca completado pues siempre está en movimiento, sujeto a discusiones y re-elaboraciones.

Un ejemplo de planteamiento radical es el de Susan Sontag (1969:15 y ss) quien considera la *interpretación* como una agresión al objeto, a las formas, por medio de la coartada que dice que lo realmente importante del objeto de arte no es la apariencia sino el contenido allí donde está la verdad que cabe desentrañar. Para Sontag, "la interpretación es la revancha del intelecto sobre el arte. Y aún más. Es la revancha del intelecto sobre el mundo. Interpretar es empobrecer, despoblar el mundo, para instaurar un mundo sombrío de *significados*. Supone convertir el mundo en *este mundo*" (p.16). Su manifiesto propone erotizar el arte, pasar de la interpretación arrogante de los contenidos a la experimentación de las formas: ver, oír y sentir (p.23-24). Así pues, no ya la interpretación sino la percepción del arte puede equipararse a un ejercicio literario. Esta es la idea de Cristina Peri Rossi (1996): *en el fondo, la literatura es un acto de amor. Cuando ni la ciencia ni la técnica se ocupan de las emociones, sólo queda el arte. Un libro de psicología te describirá perfectamente la paranoia, pero si quieres saber de verdad que es la paranoia, lee un cuento de Allan Poe. Para el ser humano es más fácil aprender de las emociones*. Sin duda, leer un texto cultural, una obra de arte, se asemeja a un ejercicio literario como Geertz y los antropólogos posmodernos han señalado (ver Geertz, 1989) (2). Así se posiciona Nabokov (1983:26-27) quien, por su parte, señala que la literatura re-inventa el mundo, no utiliza nociones comunes ni valores predominantes, los crea. Al igual, la antropología crea ficciones, ficciones persuasivas (Strathern, 1996) y así, para Nabokov el mundo debe entenderse como el substrato potencial de la ficción. Al igual que el autor, el antropólogo, crea ese mundo, le da forma y lo construye, a la manera de un profeta (3) aunque, frecuentemente, la metodología positivista e historicista considere este tipo de metodología más cercana a la filosofía. Así, si se opta por una visión específicamente literaria es posible que ésta sea denostada como perspectiva a-científica, como una antropología de naturaleza filosófica, a lo sumo una filosofía empírica, moviéndose sus autores con hipótesis de trabajo. Fenomenología e interpretacionismo pueden entenderse, de este modo, como una hermeneusis radical y poco valiosa.

Como señalábamos, la posibilidad del análisis de lo simbólico consiste en realizar una gramática simbólica: buscar el código y ver si los símbolos van agrupados por temas, y qué implicación tienen entre sí los diferentes temas y símbolos. A partir de ahí, "extraer" los significados. Pero este ejercicio analítico puede hacerse desde una perspectiva más creativa e imaginativa. Es el caso de Zulaika (1990), quien sostiene que los símbolos ritualísticos vascos como los encierros, las fiestas violentas, el mus o la adoración a la virgen no son sino modelos culturales (*de y para* la violencia, en sentido geertziano) que explican la violencia etarra, puesto que ésta está pre-formada y mediatizada a través de la importancia que esos rituales toman en la cultura vasca (p.192-193). La violencia como tema y la simbología ritual están así imbricados. Mirar al ritual, lugar por excelencia de lo icónico, puede hacerse, sin duda, desde una perspectiva más externa puesto que, frecuentemente, en el análisis ritual se ha primado lo interno que consiste en realizar una lectura y énfasis psicológico, a lo Víctor Turner o Arnold Van Gennep, quienes al enfatizar la experiencia individual, realizan un análisis fenomenológico. Para estos, lo importante es la intensificación psicológica del ritual de paso (como ritual paradigmático del tránsito/ iniciación), lo que ha dado pie a una lectura sobre-iniciática de todos los rituales.

En Huehuetla, el complejo ritual está indefectiblemente unido al cristianismo (catolicismo) pero ligado a la percepción propia de la naturaleza -ello coincide con otros pueblos y sociedades tradicionales-, lo cual, daría pie a los exégetas eruditos a enmarcar dicho proceso cultural como sincretismo, "...como si la religión cristiana no fuese, a su vez, profundamente sincretista", como se pregunta Tedlock (2001:466) al analizar los relatos k'ichés. Las ofrendas a los santos y vírgenes se yuxtaponen a las ofrendas a la tierra, al viento o el agua y a la naturaleza en general. Otros órdenes religiosos conviven en la definición de la realidad. Por ejemplo, el protestantismo en Huehuetla, como parte de un proceso generalizado en América Latina, expresa el tipo de reacción iconoclasta propio del cristianismo reformado frente al pensamiento simbólico y alegórico de las imágenes, su poder icónico trascendente (mediador) y que se expresa en la en la férrea ritualística (ver Delgado, 2001). Así pues, el protestantismo, al obviar el culto a las imágenes, se presenta como alternativa para una fe más interior y privada que no concede espacio a los excesos ritualísticos externos, al sacramento (4).

En mi trabajo de campo entre los tepehuas observé que los objetos icónicos no estaban sólo representando un papel de consuelo espiritual o edificante sino que poseían sentidos ocultos. Aquellos tepehuas que creían en el poder de la naturaleza, mostraban una sensibilidad inmediata a su entorno: en el fondo, como ocurre en tantas otras sociedades tradicionales, no se fiaban de la naturaleza como entidad independiente. Por ello, era necesaria la cultura, aplicar un ejercicio cultural, los rituales mágicos para aplacar a la lluvia, al río, a los truenos o a la tierra. En este sentido, la interpretación tradicional, de ecos frazerianos, concibe el acto mágico para influir en la Naturaleza. Desde un punto de vista cultural, el acto mágico es visto como un intento de protegerse de la naturaleza (un rayo, un temblor...) puesto que el ser humano es también natural, o bien, realizar el acto ritual para que llueva. Sin embargo, no siempre debe entenderse el acto mágico como parte de

un ritual de protección puesto que abundan los ejemplos de rituales mágicos tendentes no tanto a la protección como a la solidaridad y afección con la Naturaleza (5). Cuando los tepehuas señalan que debajo de la mesa-altar en la casa del mayordomo se encuentra el diablo agazapado (pero contenido por el ejercicio ritual), la idea que se plantea es la del ritual como una protección (mantener a raya al diablo); sin embargo, en otra expresión ritualística, el "baile de la lumbre", el cual se realiza al finalizar el Carnaval, un grupo de danzantes disfrazados bailan sobre el fuego sin quemarse, la idea es que se está al servicio del diablo quien provee del poder necesario para que los danzantes no se lastimen. En un caso, se contiene, en el otro es un tipo de afección hacia él. Toda estructura ritualmente sostenida requiere *feed-backs*, actuaciones protocolarizadas en las que la estructura social se invierte y los conflictos, los contrarios, se solventan idealmente, escenificándose su solución o superación. Para ello, se emplean diversos catalizadores / operadores (danza (6), cohetes, corteza de árbol, etc.) de la performance ritual, siendo en éste momento, representando dramática y actuadamente los mitos y creencias, cuando estos últimos serían percibidos. Así pues, sin un ejercicio ritual, la creencia, probablemente, no existiría.

Sin duda, Wittgenstein (1996) fue uno de los primeros en denunciar el etnocentrismo antropológico de interpretar las religiones primitivas o exóticas pensando que implicaban una inferioridad intelectual o un estadio previo de la ciencia solucionándolo todo a través de la magia. Los pueblos primitivos o exóticos habían sido interpretados como niños que lloraban para obtener su juguete o influir en los adultos: llorando, realizando rituales, conseguían la lluvia, el bienestar, etc. Pero Wittgenstein señala que, bien al contrario, cuando un niño llora no es porque quiera un juguete o quiera influir al adulto sino que lo hace naturalmente, porque tiene ganas. Así pues, el ritual no sería una pataleta (ni sofisticada ni sistematizada) sino una reacción natural frente a algo natural. La magia, como la religión, sería la expresión de unos rasgos naturales por dogmas y ceremonias, y en éstas, precisamente, residiría la propia fuerza de la dramatización, proveyendo de expresividad a la experiencia de una emoción, sentimiento o idea.

El ritualismo en Huehuetla se encuentra ligado, inexorablemente, como en otras muchas sociedades tradicionales, a la captación y representación del tiempo. El tiempo es oscilante: el tiempo fluye regularmente durante el año y luego se detiene para volver en sentido inverso. Ese momento breve del período alternativo, de vuelta de la oscilación sería precisamente el lapso de lo sagrado y lo festivo. El Carnaval, por ejemplo, con sus características de mascarada, inversión y formalismo, no vendría sino a subrayar la ruptura excepcional con lo cotidiano, la entrada en el mundo sacral de la fiesta. El cambio de mayordomías que se realiza el dos de febrero contiene, además, funciones biológicas, ligando el inicio de los nuevos mayordomos con el fin de la cosecha de café y, en efecto, la disponibilidad de dinero para la fiesta. Las creencias y ritos constituyen el momento consagrado del simbolismo que ha definido el orden cronológico, provocando estados anímicos y motivaciones de fiesta y fecundidad, tanto conyugal como agrario-ganadera y suelen impulsar una enorme gama de conductas propiciatorias: expulsión del mal y del pecado que afectan tanto al alma como al cuerpo humanos, al grupo social y a cosechas y rebaños. Así es como en la Semana Santa de Huehuetla las gentes van al río a bañarse, por razones que probablemente no se limitan a las condiciones meteorológicas o climáticas. Sobre esto, cabe decir que para minimizar los riesgos interpretativos se requiere un esfuerzo de traducción. Aunque la cuestión pudiera reducirse a la dificultad en llegar a comprender otra cultura, tal como plantea Winch (1994), quien viene a argumentar que un científico occidental jamás podrá comprender el sistema de otra civilización. Winch parte del supuesto de que para que un pueblo primitivo (o cualquier otra sociedad no-occidental) sea respetado la dificultad de comprensión debe permanecer en secreto. Pero si se niega el objeto se niega a la disciplina y, sobre todo, se pierde la diversidad que, como tema prioritario de la antropología, contribuye a resolver problemas filosóficos y antropológicos actuales. La postura radical de Winch da pie para que, afirmando la imposibilidad de comprender las culturas (no-occidentales), a lo sumo, se pueda intentar traducir aquellos elementos que sean posibles (y en función de los intereses de cada investigador), siendo en la constatación de las diferencias donde se produzca el primer momento del análisis. El embrollo de la interpretación iconográfica y del arte en general parece resolverse con Pacht (1989). De hecho, ésta fue una de las lecturas obligatorias en mi primer año de carrera. Pacht (p.13-14), en forma didáctica, sugiere: "para descifrar este enigma es necesario desarrollar el sentido para captar la magia del juego formal. Es necesario aprender a leer y comprender un texto al principio indescifrable o ininteligible, convenciones objetivas, formas y usos que, en la época en que surgieron, eran entendidos de forma espontánea, automáticamente, pero que a nosotros nos son ajenas, requiriéndose cierta erudición para reconocer, sin más, un gesto o un símbolo, adaptándonos a una óptica artística particular". La cita recuerda mucho a la clásica definición geertziana de lo que es etnografía y descripción densa: "leer un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos" (Geertz, 1990:24). Pero el problema que plantea Pacht es si, realizando un análisis iconográfico, podemos llegar a captar el punto de vista de quienes nos precedieron puesto que no vivimos en su mundo de significaciones que, como tales, eran diferentes a las nuestras. Y si optamos por complementar dicha interpretación con informantes contemporáneos a nosotros, la tentación para el análisis iconográfico es, teniendo presente que los

símbolos son de naturaleza polisémica, captar el punto de vista *emic* como un modelo único; si la idea es que la exégesis iconográfica ha de completarse a través de la suma de la exégesis de diversos informantes, obviando las rupturas y disensiones, marginales al modelo-tipo, acabamos por empobrecer el análisis interpretativo. En otras palabras, se trata más bien de tomar partido por la dialogicalidad o multivocalidad, tan en boga en los últimos años, así como plantear toda metodología como una guía, una ayuda, pero sólo parcial. De otro modo, seguir al pie de la letra la guía puede ser reflejo de no querer encararse con una realidad que nos sobrepasa y que, usualmente, es generadora de problemas.

No sé si el arte ha de servir para algo. Sin duda, este campo no es sino un discurso de poder, orientado en función de intereses políticos, sociales y económicos. La influencia de las relaciones de poder, a lo Foucault, en la producción de dispositivos cognitivos, ideológicos y discursivos, vinculados a la identidad local, regional y nacional, resulta muy significativa. Basta recordar, con un ejemplo tomado al azar, cómo el arte es objeto de manipulación: el movimiento neo-conservador norteamericano de los ochenta siempre consideró al arte como equiparable a la religión por su poder terapéutico, educador y formativo, dada la influencia del puritanismo del XVII y su concepción de una naturaleza redentora que proporcionara consuelo espiritual y poder moral (Hughes, 1994:185). ¿Debe ser el arte instructivo? ¿proporcionar consuelo a los sinsabores de la vida moderna? ¿servir como expresión de la noble recuperación y revitalización de identidades populares destruidas y, a la vez, re-inventadas? Subyacente a todo esto, se encuentra la vieja dicotomía entre Ciencia y Arte. Como señalaba Sanmartín (1993:177 y ss), el Arte empieza donde la Ciencia acaba: es posible una explicación (científica) de un objeto de arte pero, igualmente, éste puede mirarse a través de la experiencia, enfrentándose a la apertura y la autoreferencialidad intrínseca de la obra de arte, de forma que se abra el símbolo a lo poético, a aquello que se denomina "goce estético". Ambas posiciones, interpretación y experiencia, son compatibles y, de hecho, complementarias. Algo parecido ocurre con la antropología puesto que ciencia y experiencia van unidas: cualquiera puede ser instruido para llegar a la Puerta de Alcalá a través de uno o varios itinerarios, por calles principales o secundarias, en línea recta o dando rodeos; lo que no podrá enseñarse es como mirar la Puerta de Alcalá, esa "mirada" antropológica.

## NOTAS.

- 1.- Huehuetla es un municipio del Estado de Hidalgo (México) donde se localiza un importante colectivo *indígena*, los tepehuas. Los tepehuas, según las definiciones al uso (*Encyclopedia of World Cultures*, 1995), son un grupo campesino indígena que ocupa las regiones montañosas del oeste de Hidalgo y el Norte de Veracruz. El nombre "Tepehua" puede ser una derivación de las palabras nahuas *tepetl* (montaña) o *ueialtepetl* (town dweller). Existen dos regiones de asentamientos tepehuas: en Huehuetla y Tlachichilco (Veracruz), donde los tepehuas están rodeados de asentamientos otomís y mestizos; y una zona de baja elevación hacia el noroeste del río Pantepec, en Veracruz, donde les rodean totonacos y otomís. Ambas áreas están al sur de la región Huasteca, la cual, está situada en el noreste de la República Mexicana y abarca parte de los estados de Hidalgo, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Tamaulipas y Veracruz. En la Huasteca, junto con una población mayormente mestiza, habitan etnias como los tenek (huastecos), pames, nahuas, otomís, tepehuas y totonacos.
- 2.- Sin embargo, no debe olvidarse que la antropología tiene una parte de conocimiento científico: existen ciertos elementos que no pueden estudiarse por intuición.
- 3.- Ver Fabietti (1996).
- 4.- Ver Zulaika (1990:324) sobre el sacramento.
- 5.- Ver Terrades (1995) sobre los Toda.
- 6.- La danza aparece, recurrentemente, en Huehuetla como un elemento cohesionador, de unión activa con la divinidad y la naturaleza, aportando de esa manera más fuerza a los mismos agentes antes separados.

## BIBLIOGRAFÍA

Delgado, Manuel

2001 *Luces iconoclastas: anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*. Barcelona : Ariel.

Fabietti, Ugo

1999 *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Bari : Laterza.

Geertz, Clifford

1989 *El antropólogo como autor*. Barcelona : Paidós.

Geertz, Clifford,

1990 *La interpretación de las culturas*. Barcelona : Gedisa.

Hughes, Robert

1994 *La cultura de la queja. Trifulcas norteamericanas*. Barcelona, Anagrama.

Marcus, George W.

1998 "Imagining the whole" en Marcus, George E., *Ethnography through Thick & Thin*. Princeton : Princeton

University Press.

Nabokov, Vladimir

1983 *Curso de literatura europea*. Barcelona : Bruguera.

Pächt, Otto

1989 *La posición adecuada, Historia del arte y metodología* . Madrid : Alianza.

Peri Rossi, Cristina

1996 *El hombre fálico no lee* (entrevistada por Pau Vidal, *El País*. Domingo, 16 de junio de 1996: La Cultura/ 33).

Sanmartín, Ricardo

1993 *Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica*. Barcelona : Humanidades.

Sontag, Susan

1969 *Contra la interpretación*. Barcelona, Seix Barral.

Sperber, Dan

1988 *El simbolismo en general*. Barcelona : Anthropos.

Strathern, Marilyn

1996 "Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología" en Geertz, Clifford ; Clifford, James y otros, *El surgimiento de la antropología pos-moderna*. Compilación de Carlos Reynoso. Barcelona : Gedisa.

Tedlock, Dennis

2001 "El surgimiento de la antropología dialógica de las Américas" en León-Portilla, Miguel (coordinador), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México D. F. : Fondo de Cultura Económica.

Terradas, Ignasi

1995 *Requiem Toda. Ensayo de comprensión de las costumbres históricas de los Toda ante la muerte*.

Barcelona : Publicacions Universitat de Barcelona.

Winch, Peter

1994 *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona : Paidós / I.C.E. / UAB.

Wittgenstein, Ludwig

1996 *Observaciones a la Rama Dorada*. Madrid : Tecnos.

Zulaika, Joseba

1990 *Violencia vasca: metáfora y sacramento*. Madrid : Nerea.

# PELIGRO MORTAL. DE LOS MALES DE NUESTRA CULTURA

**José Biedma López**

(Vocal de la Asociación Andaluza de Filosofía, España)

## **Penuria metafísica**

Podemos pensar que las principales desgracias de nuestro mundo son las desigualdades económicas, el militarismo más o menos encubierto o la explotación esquilmadora del medio natural. Pero también podemos hacer depender estas y otras miserias, como efectos perversos, de una causa común, de un fundamento más hondo, de un error más antiguo o de una pérdida más decisiva.

No hay mente sin cultura. Culturalmente, los ideales actúan como grandes motivos. Llamamos "ideales" a las ideas valiosas, a los principios éticos. Son un tipo de ilusiones trascendentes y transcendentales, lo segundo porque impregnan la actividad del hombre; trascendentes, porque la dotan de una dirección inteligible. Sin ideales, una cultura acaba pronto sin ideas; sin ideas, una cultura se estanca o decae. Las ideas no son fantasmas si consiguen transformarse y transformarnos.

¿Tenemos ideales? Y si los tenemos, ¿son nuestros ideales los más adecuados?

Percibimos la crisis de nuestra civilización, no como la consecuencia de una falta de recursos materiales -más bien nos asfixia su sobreabundancia, nos marea su agresiva disponibilidad, su intimidatoria oferta-, percibimos la crisis como una penuria espiritual que deseca en su origen los manantiales de la creatividad y del amor.

¿Carecemos tal vez de una exacta o inteligente concepción del mundo? No, nuestras imágenes, nuestros conceptos del mundo, han sido bien probados en su eficacia productora, reproductora y destructiva, pero la incomparable fertilidad de la ciencia contemporánea no consigue ocultar el hecho de que en ella ya no se plantea la existencia de una relación armónica con la naturaleza, aún en nosotros mismos ni el respeto al "genio del lugar". Tal vez, sin embargo, nuestras creencias más íntimas y nuestras predisposiciones y hábitos más elementales hayan sido modeladas interesadamente, de modo que resultan inadecuadas, metafísicamente inconsistentes y moralmente deficientes.

El resultado es que no carecemos de medios y recursos técnicos y económicos, pero tendemos a usarlos destructivamente, sin sabiduría, sin geo-metría (arte de la *medida*).

En el *Cármides* platónico, Sócrates distingue entre el mero saber técnico y el saber del saber, el saber qué hacer con el saber y cómo usarlo: "No es el vivir con conocimientos lo que hace obrar bien y ser feliz, ni todos los otros saberes juntos, sino sólo esa peculiar ciencia del bien y del mal"... "lo que falta, si esta ciencia nos falta, es el que todas las otras lleguen a ser buenas y provechosas". A ese metasaber llama Sócrates *sofrosyne*. Se trata de un saber de segundo orden que Sócrates vislumbra como especialmente decisivo y dificultoso. La palabra "*sofrosyne*" admite muchas traducciones en nuestra lengua: "sensatez", "autocontrol", "prudencia", "templanza"... Consistiría también en una especie de sabiduría próxima al cálculo. ¿El cálculo de qué? El cálculo de los placeres y de las penas. Se trata de un saber práctico, que en el Sócrates histórico debió de estar muy próximo al utilitarismo de los sofistas.

La esencia de la educación estriba precisamente en formar la mente para el ejercicio de la *sensatez*. No es mera información, sino transmisión de valores. Los valores éticos no son como los valores monetarios. Su aritmética es muy distinta. Se puede enfermar mentalmente, volviéndose *insensato* por el predominio abusivo y unilateral de un solo valor. No importa proponer mucho de un valor aislado, sino disponer de una despena suficientemente equilibrada, provista de una diversidad armónica de ideales realizables. Así, una persona que no encuentra ningún placer en el juego es tan extremosa, o tan envejecida en su modo de comportarse, como una persona que sólo vive para el juego. Lo mismo pasa con el trabajo, la salud, la belleza, la verdad, el confort y otros valores.

Sólo podemos tener al bien mismo por un valor absoluto, todos los demás subordinan su valor a esta Super-idea. Pero no sabemos qué es el Bien. El lugar y el tiempo del Bien son un no lugar y un no tiempo, reino de Utopía, o lugares y tiempos imaginarios e inconcebibles. Lo bueno ha funcionado como mito necesario, como meta regulativa, ha tenido en la historia mil caras, ninguna de ellas perfecta, es decir, ninguna de ella merecedora de ser determinada como el Soberano Bien o el Bien-en-sí.

A mi juicio, la gran genialidad de Platón estuvo precisamente en postular que la idea de lo perfecto era la idea absoluta, renunciando al mismo tiempo a trazar una determinación imaginativa, o teológica, de este meta-ser resplandeciente, el cual es un potencial creador divino, más que una razón o un conjunto de razones humanas. Reconocemos la forma del bien como unidad, pero todos sus contenidos concretos son limitados, relativos, son bienes, pero no *El Bien*. Por eso Bertrand Russell escribió que es un error buscar la felicidad en una sola dirección o querer hacer de ella un horizonte único. Ni siquiera la felicidad es el Bien o todo el Bien. Me gusta demasiado la vida y exijo también dignidad, como para conformarme con ser feliz...

Hago cuanto hago porque siento, creo o sé que me conviene. Los valores o ideales son motivos superiores y por tanto instrumentos con los que y a través de los cuales se piensa, se decide qué hacer y se actúa humanamente. Lo que llamamos "realidad" es un conjunto de experiencias objetivas articuladas de un modo sumamente complejo por una estimativa, por una axiología, esto es, por una estructura de valores e ideales. El lenguaje significativo está lleno de ellos, adquiere sentido porque comporta un modo de apreciar, de apetecer, de juzgar, de valorar. Los supuestos morales son un sistema de creencias, prejuicios y esquemas sentimentales mucho más dependientes del aprendizaje infantil que de los datos, aparentemente objetivos, de una experiencia sensible o "natural".

Pensamos *en y a través de* ideas-valor o ideas-fuerza, y la "realidad" es, en este sentido, un producto social, una proyección representativa de la interacción simbólica, original en cada quisque. Cada cual tiene su mundo, pero este mundo no es sólo suyo. Es deseable, por supuesto, que tales valores sean introyectados en cada persona, en cada consciencia, más a través de la persuasión, de la discusión crítica, que a través de la coacción imperativa o el adoctrinamiento dogmático. Este será el criterio de una buena pedagogía.

### Una realidad desencantada

Pues bien, nuestra "realidad" es bastante desesperante, no se muestra como el marco de individuos serenos y equilibrados, sino como una máquina de producción de soledades ansiosas, de neuróticos clínicos. El humano occidental contemporáneo, y con él el resto de una humanidad arrastrada y colonizada imperial y económicamente, no sabe a qué atenerse.

Cuando se reclama educación, lo que se desea intuitivamente es algo más que una papeleta expedida por el Estado y que facilita el acceso a un puesto de trabajo, algo más que la simple destreza de manejar o dejarse manejar por máquinas, algo más que el mero conocimiento de hechos y la memorización metódica de recetas y fórmulas... Buscamos ideas e ideales que nos presenten al mundo y a nuestras propias vidas en una forma inteligible y valiosa, que nos permitan *participar* en una Realidad, tan natural como histórica, superando de este modo el triste sentimiento de no pertenencia, de alienación.

Toda filosofía, toda metafísica auténtica, es precisamente un intento por encontrar o crear un sistema ordenado y verosímil de ideas-fuerza con las cuales relacionarse con los demás, vivir e interpretar el mundo. Sin embargo, los últimos grandes sistemas de este tipo han sido destruidos: en consecuencia, la existencia humana ha perdido significado real.

Los enemigos de la filosofía sistemática pueden celebrar esto como un triunfo de la libertad, a costa de la seguridad. Y, en efecto, un exceso de sistematismo resulta tan anquilosante que puede detener el crecimiento de nuevas ideas, como un pantano del que ni salen ni entran aguas nuevas se convierte en un lodazal malsano y asfixiante. A pesar de todo, la ley de la 'reductio ad unum' sigue siendo útil, tanto en el pensamiento científico como en el filosófico. "Acompañar al ser en su ocaso" (Vattimo) puede ser muy poético, muy piadoso, mientras que se "lleva hasta sus consecuencias últimas las exigencias disolventes de la dialéctica" (1). Pero nosotros apostaremos más bien por la reconstrucción del ser que por su disolución dialéctica en deconstrucciones esteticistas o místicas.

Incluso con el "pensamiento débil", "ultrametafísico" o "postmoderno", conviene comportarse constructivamente. El pensamiento débil ha puesto de manifiesto que la verdad no tiene por qué ser estable o, dicho políticamente, la justicia no debe confundirse con la estabilidad. La verdad tiene múltiples facetas, no es ni sólo adecuación, ni sólo afinidad, ni sólo apertura, ni sólo autenticidad, ni sólo sinceridad, ni sólo coherencia... pero todas estas notas son también dimensiones de la verdad. La verdad no tiene una naturaleza exclusivamente metafísica o lógica, sino también una naturaleza empírica, una faceta poética y una dimensión retórica. Desde luego, la apertura de este horizonte retórico o hermenéutico de la verdad no es un "descubrimiento del Mediterráneo" que debamos a los postmodernos. El mismo Vattimo reconoce que dicho horizonte se parece mucho al sentido común del que habló Kant en la tercera crítica. Es verdad: "las verificaciones y los acuerdos se llevan a cabo dentro de un determinado horizonte... constituido por el espacio de la libertad de las relaciones interpersonales, de las relaciones entre las culturas y las generaciones" (Vattimo).

Son precisamente estas relaciones interpersonales las que están en grave crisis. Se realizan continuas reformas educativas y, sin duda, nuestros criterios son mucho más sensatos y plurales hoy que lo han sido nunca. Sin embargo, la demanda de conocimientos tecnológicos es también más fuerte que nunca, y existe el peligro de que el colegial corriente sea mejor instruido para enfrentarse con los hechos y para tratar con máquinas que

para convivir con las personas.

Sin embargo, la mejor filosofía -incluso la mejor teología- no se ha caracterizado tanto por ser un hallazgo como por ser una búsqueda. Esta búsqueda incesante, abnegada y hasta heroica, ganaba nuevos territorios para el hombre, trazaba caminos, pero no siempre, o no en los mejores casos, cerraba su final ante ulteriores y deseables investigaciones... Por eso se puede ser platónico, aristotélico o kantiano, de muchas maneras.

La sistematicidad de la filosofía nunca ha sido ni será la sistematicidad de los sistemas formales. Sabemos además, desde Gödel, que ni siquiera los sistemas formales complejos son completos. La debilidad de la filosofía no estribaría en su sistematismo o asistematismo, sino en la ausencia de reflexión crítica o en su sustitución por el exhibicionismo academicista o el alejandrino estéril. Ausencia de crítica y de reflexión, anorexia del espíritu, penuria de la vida intelectual.

La alienación, el sentimiento de discrepancia ante un orden que no sentimos propio, cuya circunstancia -por decirlo con palabras de Ortega- no conseguimos apropiarnos significativamente, la extrañeza ante un orden del que no podemos sentirnos parte integrante y solidaria, produce soledad y desesperación, o ese "desgarramiento", "exilio" interior, tan específico del humano contemporáneo, del "urbanícola" actual: su efecto es ese "encuentro angustioso con la nada", rallano en una especie de cinismo, que a veces se revuelve en infructuosos gestos de desafío o de vandalismo. La 'Pietas' de Vattimo, "que evoca, antes que nada, la mortalidad, la finitud y la caducidad", es ella también un síntoma de una enfermedad mortal de nuestra cultura. Dichos sentimientos han sido a veces sublimados por poetas y artistas, o por filósofos existencialistas, pero más frecuentemente esa desesperación se metamorfosea de la noche a la mañana adoptando nuevas y no menos peligrosas formas de alienación: la adopción ardiente de principios fanáticos que facilitan la vuelta al redil tribal y que se explica por una necesidad brutal de recuperar la seguridad con el bastón idiotizador o las andaderas de un fideísmo ingenuo o apocalíptico, tradicional o futurista: dicha fe extremista supone una monstruosa simplificación, un empobrecimiento deliberado de la "realidad", bajo la luz única de un solo valor, atribuido a la voz del gurú, del líder, del Führer, del santón, del ídolo pop... La seguridad se alcanza aquí al precio de una renuncia a la propia consciencia, que puede alcanzar el límite de la autodestrucción.

### Una mala metafísica

Kant dejó que las más venerables verdades filosóficas se balanceasen sobre un frívolo péndulo: eran válidas y no-válidas al mismo tiempo, lo eran para la razón práctica, pero no para el entendimiento teórico. Kant había argumentado con sutileza racionalista sin-igual, probando con sus antinomias que los problemas de la metafísica no tienen solución, por tanto -se concluye apresuradamente- podemos tomárnoslos a broma o pasar del todo sin ellos, a no ser que nos ayuden a vivir, entonces actuaremos *como si* el soberano y supremo bien existiese, *como si* hubiese valores incondicionados, aunque no los haya. Kant resulta ser así el Epicuro rococó de la filosofía especulativa.

En la desesperanza se cifra la ausencia de metafísica ideal y la huida de Dios que -como el ocaso de un sol- ensombrece la dignidad del hombre. Dios -o el Perfecto Bien- pasó en pocos años de ser una efecto racional de nuestra idea de infinitud, a ser una idea regulativa, a ser una ficción útil, a ser por fin un sueño de hombres enfermos, o sea, humo, sombra y nada.

"La tempestad que nos rodea ha arrancado de raíz los valores, ha deshecho su jerarquía y los ha puesto todos en discusión, con el fin de pesarlos en la balanza siempre falsa de la fuerza", Simone Weil (2). La incomparable riqueza conceptual de la ciencia contemporánea no consigue ocultar el hecho de que en ella ya no se plantea la existencia de una relación equilibrada con la Naturaleza, sino un proceso indefinido de subjetivación del mundo, la conversión de la naturaleza en entidad técnica. La lógica del conocimiento como dominio se prolonga en la lógica del dominio como destrucción. Si Kant había puesto de manifiesto que sólo podemos entender lo que construimos experimentalmente, de ello se concluye fácilmente la destrucción de lo que no ha sido construido por el hombre. El mundo moderno abre así una distancia cada vez más insalvable entre una naturaleza des-humanizada, que puede ser comprendida en su legalidad físico-matemática y dominada técnicamente, y un hombre des-naturalizado, que tiene a considerarse mero accidente de la existencia. En un paisaje así, la noción de lo divino no puede ser sino espectral, la agonía de Dios forma parte de ese paisaje (3).

La desesperanza está también ajustada a unos prejuicios, no menos metafísicos porque no se reconozcan a sí mismos como tales, heredados principalmente del siglo XIX.

Las ideas negativas que configuran en falso el substrato intelectual de nuestra época pueden ser descritas como organismos monstruosamente hipertrofiados:

1. La idea de evolución, que implica la idea de competencia, de selección del más apto, de supervivencia del más fuerte en un proceso automático de desarrollo.

Como en los casos siguientes, no se trata de discutir un hecho cuya pertinencia y relevancia científica ya ha sido suficientemente probada. Lo que negamos aquí es que un hecho deba convertirse también en proyecto y valor, en un valor hipertrofiado que marque necesariamente nuestras relaciones personales o nuestra vida económica, cultural, moral e histórica.

2. La idea de que todas las manifestaciones elevadas de la vida humana no son más que expresiones de condiciones materiales de existencia -producción y reproducción social-, una superestructura que disfraza y protege determinados intereses sectoriales.

Aun en el caso de que todas las personas fuésemos igualmente egoístas e interesadas, de aquí no se deduce que necesariamente debamos serlo. Ni siquiera es cierto que la mayoría de los hombres acepten determinadas creencias si saben que son falsas, aunque estén objetivamente de acuerdo con sus intereses inmediatos.

3. La interpretación de la mente que reduce el arte, la religión y la filosofía, a expresiones sintomáticas de desequilibrios psíquicos o físicos, motivados por pulsiones inconscientes de tipo sexual.

La sexualización de la intimidad está produciendo seguramente tanta soledad como la que produjo en épocas pasadas su negación represiva. Desde luego, la idea básica de que nuestros más profundos deseos, aun extravagantes, no deben ser necesariamente vergonzosos o anormales, ha influido saludablemente en toda nuestra cultura, ha proporcionado una visión más sincera de los problemas personales. Sin embargo, la exageración de los elementos sexuales de los lazos emocionales, su amplificación desmesurada, ha provocado una masiva coerción de nuestras intimidades corporales no sexuales.

4. La idea nihilista de que no hay verdad o de que ésta es relativa o convencional, sobre todo en el campo moral, metafísico o estético. Este relativismo va unido a un pragmatismo y utilitarismo extremos, que dictan la conveniencia de modificar las propias creencias cuando ello redunde en provecho inmediato, económico, social o personal.

La necesidad de interiorización de la conciencia ha decrecido de manera dramática en nuestro tiempo. El Estado ha promovido a gran escala la falta de conciencia mientras las redes de control se volvían más tupidas y desde el sustrato psíquico, descubierto recientemente, afloraba toda una cultura de la disculpa y de la inocencia, que sustituía fácilmente la responsabilidad por el poder. La conciencia, desprovista de un horizonte de actividad, ha descendido a un nivel semejante al de la edad premoderna, el tráfico de indulgencias se sustituye por el tráfico de volantes médicos; las justas y los torneos, o los autos de fe, por grandes espectáculos deportivos o mediáticos.

5. La idea positivista de que no hay más método de investigación que el experimental, ni más proposiciones verdaderas que las operativamente verificables y las matemáticamente expresables.

Este prejuicio manda al baúl de la abuela todo el saber narrativo, así como las grandes creaciones de la imaginación que han servido para tejer los lazos sociales entre las generaciones.

6. La idea, consonante con 1., y ya expuesta por el Calicles platónico y afilada por Nietzsche, de que la ley y la moral no son más que un instrumento de los débiles para evitar el dominio -legítimo por naturaleza- de los más fuertes y poderosos (los mejores); que los valores son una ficción, un subterfugio de esclavos y resentidos, puesto que para el *superhombre* no hay más valor que sus deseos, ni más poder que el de satisfacerlos.

### **Corolarios y conclusión**

Estas ideas conforman la mentalidad dominante y los prejuicios de nuestra época. Se pueden deducir de ellas una serie de corolarios: todas ellas niegan la distinción de niveles y jerarquías del ser, postulando además que lo que previamente se tomaba por superior no es en realidad más que una manifestación sutil de lo más bajo. De esta manera, la consciencia no aparece más que como un epifenómeno físico, un accidente de la materia cósmica, al igual que el resto del universo no es más que "una combinación accidental de átomos" (B. Russell), sin sentido.

Además, la moral no parece muy distinta de las reglas de urbanidad o el código de la circulación, ya no aparece revestida de la dignidad y libertad de una empresa humanizadora, sino de la necesidad perentoria de aceptar restricciones por la evitación de males mayores, algo convencional, tal vez conveniente, pero que carece de un fundamento racional y de una sanción metafísica. Los fuertes, por supuesto, como los dioses del antiguo panteón, están por encima del bien y del mal... aunque comparten el general y grosero hedonismo impuesto por la publicidad y el mercantilismo. El placer y la usura son nuestros verdaderos dueños.

No desearía que esta enumeración resultase demasiado moralista o apocalíptica. Describe los pilares de una fe que es un ídolo con pies de barro. Estas ideas no son conclusiones científicas, aunque efectivamente hayan sido coordinadas a partir de hechos observados y haya en ellas importantes elementos de verdad. Lo importante aquí es discutir que valgan como principios metafísicos absolutos, refutar su vana pretensión de universalidad.

Aunque el hombre fuera o sea una fiera codiciosa, ansiosa de poder, una pasión inútil o un insensato afán de muerte, será también aquello que quiera ser, está también íntimamente constituido por sus sueños. Para Darwin, Marx, Nietzsche, Freud o Sartre estas ideas, revolucionarias y desenmascaradoras en su tiempo, eran el resultado de sus procesos intelectuales y una síntesis de sus conocimientos, para nosotros, sin embargo, han llegado a ser un castigo... los elementos de una fe irracional, fantástica y destructora de la vida.

La consecuencia apresurada de una asimilación soberbia y deficiente del mundo construido por las ciencias positivas no ha sido el arrinconamiento o la disolución de toda metafísica y de toda ética, sino una mala

metafísica y una ética deprimente. Los saberes prácticos parecen acreditados por ellos mismos sin un examen crítico o un conocimiento histórico-reflexivo de sus supuestos. No sirven así al conocimiento ni a la formación y a la felicidad del hombre, sino a la infraestructura montada por el militarismo y el consumismo de un sector minoritario de la población mundial.

Me pregunto si el divorcio de las dos culturas, la literaria-humanística, y la científico-tecnológica, con sus lamentables consecuencias, no será del todo irremediable. Una educación que no consiga clarificar y afianzar los grandes proyectos del espíritu humano (belleza, justicia, bien), no podrá ser más que un adiestramiento mecánico y alienante, que dejará insatisfecho lo más valioso del hombre.

---

#### Notas

(1) Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.) *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1995. G. Vattimo, "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil", pg. 29ss.

(2) *Sur la science*, París. 1966.

(3) Rafael Argullol. "Naturaleza: La conquista de la soledad". Fundación César Manrique, Lanzarote, 1995.

---

José Biedma López (Vocal de la Asociación Andaluza de Filosofía):

<http://www.interbook.net/personal/josebiedma>

<http://aafi.filosofia.net>

<http://usuarios.iponet.es/casinada/xbiedma.htm>

<http://usuarios.iponet.es/ddt/biedma.htm>

<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>

# ALGUNOS MITOS, ESTEREOTIPOS, REALIDADES Y RETOS DE LATINOAMÉRICA.

[José G. Vargas-Hernández](#)

(Universidad de Guadalajara, Jalisco, México)

## **Introducción.**

La mayoría de los latinoamericanistas tratan a las naciones Latinoamericanas como si sólo fuera un simple objeto de estudio, el cual tiene características similares. El propósito de este trabajo es analizar algunos de los mitos, estereotipos, realidades y retos atribuidos a una de las más importantes regiones del mundo, conocida como Latinoamérica. Latinoamérica ha sido conceptualizada como una entidad homogénea, significando solamente las naciones actuales que han recibido la herencia Ibérica como resultado de haber sido conquistadas y colonizadas por España y Portugal. La mayor parte de los estudios sobre América Latina descuidan reconocer la influencia de otras culturas de Europa del Norte y devalúan la fuerte herencia recibida de las culturas indígenas o amerindias y los descendientes africanos.

Sin embargo, argumento que el término Latinoamérica puede solamente aplicarse muy liberalmente a la región y con precaución, estando conscientes de su diversidad geográfica, su medio ambiente físico, y a sus formaciones históricas, económicas, sociales, culturales y religiosas. Demuestro lo inapropiado de etiquetar a todas las gentes y naciones localizadas en América Central, América del Sur, y el Caribe como "latinos" y por tanto, rechazo el supuesto de que Latinoamérica representa una cultura uniforme con los mismos antecedentes, categorías homogéneas raciales y religiosas y elementos económicos, sociales y políticos similares.

Reconozco que la diversidad de América Central, América del Sur y el Caribe está presente no solamente en las diferentes lenguas que se hablan sino también en una diversidad de religiones, heterogeneidad de los grupos raciales y étnicos, expresiones multiculturales, el tamaño de los territorios nacionales y su población, etc., sin dejar de hablar de las diferencias económicas, sociales, y políticas del desarrollo regional incluso cuando un país y entre las diferentes naciones, a pesar del modelo neoliberal dominante, se está imponiendo una tendencia hacia la "Hemisferización" bajo el llamado "Consenso de Washington". Esta tendencia está presentando serios retos económicos, sociales y políticos para todos los países de la región. Finalmente, algunos de estos retos son analizados.

## **Escapadas de la realidad.**

Comala es una villa que existe en el Estado de Colima, México. Parece ser una localidad de ficción, como por ejemplo la villa de Macondo, la cual puede encontrarse en cualquier parte de Colombia o Sur América. Ambas localidades son clichés en la literatura contemporánea latinoamericana. Los temas de estas dos famosas novelas, a pesar de que en parte son ficción y en parte realidad, se refieren a las formas de vida colectiva de las comunidades, visión y sueños de aquéllos que han poblado estas tierras.

Comala fue el cacicazgo de un vicioso y corrupto dictador rural, Pedro Páramo, quien retuvo tremendo poder como un caudillo regional durante los tiempos de la revolución mexicana. Dyson (1987) considera que la personalidad y la historia de Pedro Páramo se revelan a través de visiones y clichés de los fantasmas del pueblo, aún con miedo de levantar sus voces a pesar de que han estado muertos hace mucho tiempo. Comala vive y muere en el rencor no mitigado de Pedro Páramo, su infernal persistencia convergente en una narración fragmentaria de rápidas vueltas y entrecortes de sus voces que van, de historia a la eternidad, de la vida a la muerte.

Cien años de soledad es la historia de un patriarca ficcional, Jose Arcadio. La historia se revuelve alrededor de

Arcadio guiando a su familia, los Buendías, a la villa de Macondo, la tierra prometida (la cual nadie ha prometido), lejos de la civilización. La historia de Macondo es revelada usando tanto la ficción como la realidad, a través de la historia del Coronel Buendía, en el cual él recuerda el día cuando su padre le mostró un pedazo de hielo por primera vez en su vida y le hizo creer que estaba tocando un diamante. Sobre la duración de un siglo, cuando la villa se desarrolló, llegó a convertirse en el tenso centro en el cual las confrontaciones políticas y sociales se anudaron y enredaron hasta que algún catalista causó su separación violenta (Dyson, 1987). Esta novela ficcional da significado no solamente a la realidad de la vida social, política, económica y cultural de las naciones latinoamericanas durante el siglo pasado, sino que también nos deja con la impresión de que Latinoamérica está atrasada y todavía está a cien años atrás de la prosperidad.

Ambos trabajos literarios tocan tópicos cruciales del desarrollo Latinoamericano en la búsqueda de las más apropiadas identidades, abandono del retraso de las comunidades y la eliminación de fuerzas, las cuales restringen el logro de mejores estándares de vida económica, social, política y cultural. Sin embargo, la pregunta permanece en cuanto a qué tanta fantasía, ficción o realidad tienen estos clásicos de la literatura contemporánea latinoamericana.? Una cosa conocemos por cierto. Que a pesar de que las dos novelas pueden estar basadas en situaciones reales, los eventos han sido exagerados por las creaciones imaginativas de Juan Rulfo y del Colombiano Gabriel García Márquez. Ambos autores han contribuido a la creación de mitos y estereotipos de la gente latinoamericana y su tierra, tal como otros grandes trabajos artísticos similarmente lo han hecho de otros pueblos. Podemos argumentar también que conocer al real latinoamericano significa invadir la intimidad de su carácter de sus pensamientos comunes, visiones y sueños que han forjado nuestro destino. En el desarrollo de ésta revisión de las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales de nuestras naciones a través del análisis de las narrativas literarias, uno espera incrementar la conciencia y exponer los obstáculos que conducen a un mayor desarrollo sostenible y a reconciliar nuestros antecedentes de la gente de la nueva Latinoamérica.

### **Algunos mitos y estereotipos de Latinoamérica los cuales bloquean el camino hacia el desarrollo.**

El primer estereotipo a rechazar es el etiquetado de una diversa área geográfica como simplemente "Latinoamérica" para referirse a todas las personas y naciones localizadas en América Central y Sudamérica, sin mencionar las localizadas en el Caribe con el mismo término, lo cual es incorrecto. El término "latino" puede ser solamente aplicado muy liberalmente a la región y con mucho cuidado. De tal forma que si por "Latino" queremos significar solamente las naciones actuales que han recibido la herencia Ibérica como resultado de haber sido conquistados y colonizados por España y Portugal por un periodo de tiempo que duró más de trescientos años, por lo tanto excluimos aquéllos que fueron dominados por los británicos, franceses, holandeses y norteamericanos (principalmente de Estados Unidos).

Antes de la conquista de este territorio por los europeos, las tierras estaban ocupadas por diferentes grupos indígenas que variaron en sus herencias culturales, que comprendían desde tribus primitivas hasta más sofisticadas y civilizaciones mejor desarrolladas.

Cuando se considera a Mesoamérica, Sudamérica y el Caribe como una unidad, deberíamos estar conscientes de las diversas formaciones económicas, sociales, políticas y culturales de las regiones. Los medios ambientes geográficos y físicos también varían ampliamente en la región.

Un reporte de la Fundación Canadiense para las Américas, (FOCAL, 1995) reconoce esta diversidad estableciendo que "Más allá de los datos demográficos, económicos y sociales, la cultura probablemente contradice más fuertemente la idea de que Latinoamérica y el Caribe son homogéneos sobre la división colonial de la región en áreas española, portuguesa, británica y francesa, se encuentra un mosaico sobrecargado de la cultura europea así como de las culturas nativa americana, africana y asiática, en varias combinaciones. México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia y Paraguay están fuertemente influenciadas por la cultura indígena de su gente, a pesar de que ésta última está usualmente marginada social, económica y políticamente. La herencia africana tiene una influencia similar en Haití, Brasil, Cuba, Jamaica, y las islas orientales del Caribe. Finalmente, la sociedad y la cultura de países tales como Guyana y Trinidad deben mucho a los muchos Indios del Este que emigraron ahí. A pesar de que este reporte descuida mencionar la influencia Holandesa en las anteriores colonias americanas, permanece una influencia importante que necesita ser "factoreada", sólo para ver por qué y hasta que grado la región puede tener un futuro común. La religión es también diversa, a pesar de que la región es esencialmente dominada por el catolicismo. En Latino América, otras creencias se han desparramado, como por ejemplo las religiones africanas en Brasil, Haití, y Cuba, y el protestantismo es dominante en las antiguas colonias británicas del Caribe.

Un buen ejemplo de la diversidad cultural dentro de Mesoamérica, Sudamérica e incluyendo el Caribe, son los idiomas que se hablan. Más de una tercera parte de la población habla español, los brasileños hablan portugués, y las poblaciones indígenas hablan sus propias lenguas indígenas. Más de 56 diferentes lenguas indígenas se hablan tan sólo en México. En las Indias Occidentales los idiomas oficiales son el Inglés, Francés, Holandés, Papamento y Criollo,

Otros investigadores como Bryan y Serbin (1996) también reconocen que las naciones caribeñas han sido tratadas por académicos y políticos, como los "sobrinos distantes", mientras que ellos están junto con las naciones latinoamericanas formando "parte de la misma matriz". Estos autores definen la región del Caribe en su forma más amplia para incluir dentro el Caribe insular, los Estados litorales del Norte de América del Sur, América Central y la Costa Caribeña de México. Esta área comparte como características comunes la herencia anglosajona del Norte de Europa, y está habitada principalmente por gente que habla el inglés y el francés. Después de todo, representa un pequeño segmento si lo medimos por la extensión de su tierra, el tamaño de su población, y la cantidad de recursos y capacidades.

Todavía más, por simple referencia a los territorios conquistados por España y Portugal como "Latinoamérica" y su gente como "Latinoamericanos", devalúa la fuerte herencia que recibimos de las culturas indígenas o amerindias dentro del mismo territorio. También es importante que esta etiqueta no toma en cuenta la importante participación de los descendientes africanos en la "hechura" de las naciones de las actuales América del Sur, Mesoamérica y el Caribe. Tal como Doughty (1987) argumenta, la clasificación de "Latin" es poco más que una etiqueta conveniente que cobija a una región de 32 países independientes y 17 territorios dependientes de Francia, Gran Bretaña, Los Países Bajos, y Los Estados Unidos. Diferencias en la tierra, el clima, y recursos en sociedades pre-Colombinas, y en grados de influencia cultural por las administraciones coloniales europeas conducen a mayores variaciones políticas y económicas dentro de la América Latina.

Habiendo demostrado lo inapropiado de etiquetar toda la gente y las naciones localizadas en América Central, América del Sur y el Caribe como "Latina", se sigue que hay una necesidad de rechazar la aserción de que América Latina representa una cultura uniforme, con los mismos antecedentes, Español o Portugués (en el caso de Brasil), religión católica, la categoría racial de "mestizo" como el resultado de una mezcla entre Ibéricos y los Amerindios, y además otros elementos económicos, sociales y políticos los cuales pueden trazarse hacia atrás antes de la caída de Tenochtitlán en 1521 y Cuzco en 1936 bajo una conquista española motivada por Dios y el oro raro, traicionado por esta falta de distinción. Pocos latinoamericanistas actualmente reconocen este hecho, mientras que la mayor parte de ellos tratan las naciones latinoamericanas como si solamente fueran un simple objeto de estudio el cual tiene características similares. Esto por supuesto, no es negar que estas naciones comparten unos antecedentes históricos comunes.

Desde el siglo quince en adelante, Sur América, América central y el Caribe, han atestiguado un brutal choque entre sus culturas indígenas, las europeas (Española, Portuguesa, Inglesa, Francesa y Holandesa) y las africanas. Esta región del mundo experimentó el más largo y continuo periodo de ocupación colonial. La destrucción de las más diversas culturas indígenas por los conquistadores europeos resultaron en el ascenso de la cultura criolla y la imposición de las lenguas, religiones, tradiciones, valores, etc. Estoy de acuerdo con West (1982) cuando afirma que la conquista europea de América Latina claramente afectó a las gentes nativas tanto físicamente como culturalmente, y a su vez, las culturas indígenas influenciaron a los europeos.

Sin embargo, estoy en desacuerdo con este autor cuando contiene que en muchas partes de Latinoamérica los elementos de la gente y la cultura del viejo y nuevo mundo se fusionaron para formar una amalgama que caracteriza la escena humana en éstas áreas ahora. Diría que tal fusión ha provocado amalgamamientos diversificados. En suma, el proceso de la conquista y asentamiento de América Central, América del Sur y el Caribe, por los poderes coloniales europeos de España, Portugal, Inglaterra, Francia y Los Países Bajos, indujo la fragmentación étnica, lingüística, social, económica, política y cultural, y por tanto, dió nacimiento a una de las más complejas y dinámicas expresiones de las formaciones societales y culturales.

Wiarda (1987), por ejemplo, contiene que "diversidad en la unidad" de los actuales sistemas políticos de América Latina, es el primer hecho que debemos entender. Por lo tanto, debemos reconocer que esta diversidad de América Central, América del Sur y el Caribe está presente no solamente en las diferentes lenguas habladas, sino también en una diversidad de religiones, heterogeneidad de grupos étnicos y raciales, expresiones multiculturales, el tamaño de los territorios nacionales y su población, etc., sin hablar de lo ya mencionado anteriormente, las diferencias económicas, sociales y políticas del desarrollo regional, incluso dentro de un país y entre las diferentes naciones.

## Diferentes percepciones de una realidad.

Los antecedentes diversos y multiraciales de los habitantes de la región, compuesta de tres principales corrientes, las gentes indígenas, los conquistadores europeos y los esclavos africanos, se han mezclado para crear nuevas formas, manifestaciones y expresiones de la vida diaria. A través de las edades, los habitantes y viajeros de esta entidad geográfica han percibido su diversidad de medios ambientes diferentemente y como tal han desarrollado imágenes e ideas peculiares, las cuales han estado reflejadas en la riqueza de su literatura, música, arte, pintura y asuntos diarios, tal y como Blouet y Blouet (1982) recuentan: El medio ambiente físico ha sido percibido, considerado, categorizado y tratado por latinoamericanos y caribeños a través de diferentes manifestaciones, tales como Dios, rezar, ilusión, e incluso como un obstáculo. Abajo se hace un sumario breve de las descripciones de estas categorizaciones de los medios ambientes físicos, tal como es descrito por los autores.

Los Aztecas en el Valle de México, los Mayas de las tierras bajas tropicales de Yucatán, y los Incas de los altiplanos del Perú, reverenciaron el medio ambiente y a través de su relación exitosa con él, lograron un status alto entre otros nativos americanos. Sus religiones fueron una especie de animismo, el cual consiste de una creencia de que los objetos en el medio ambiente tienen almas. Blouet y Blouet (1982) basado en el trabajo de Nelson (1977), quienes acertaron que la naturaleza es siempre considerada ser la fuente primaria de la contemplación temprana, y en América Central, el desarrollo cultural parece que fue más afectado por un punto de vista del mundo traído desde los tiempos de la caza.

El destino (simbolizado por un zacate alto y delgado) parece ser el concepto central al pensamiento Maya. También el punto de vista cíclico de la existencia que formó una parte importante de la religión posterior probablemente tomó su dirección de la naturaleza, donde las estaciones vienen y van, y la vida sigue a la muerte. La naturaleza también sugiere una unidad, y la idea puede haber existido, también, que todos los elementos de la vida constituyen una parte intrincada de un todo. El escarabajo en la hoja y la nube que pasa son hermanos, en este sentido, partes de la misma absoluta identidad. Nelson concluye que esta vista es cercana a la idea panteísta de que el mundo es Dios y que los objetos en el medio ambiente tienen almas.

Para todos los conquistadores europeos la razón dominante para conquistar y establecerse estaba enraizada en la codicia como una oportunidad para llegar a ser rico pronto. El análisis de West nos da una tipología de los motivos de la conquista y la colonización del Nuevo Mundo. En la esfera española, West (1982) dice, fue la más larga, potencialmente la más rica, y la más diversa cultural y físicamente y fueron atraídos por metales preciosos y por tanto, tendieron a mirar tierra adentro hacia las áreas de los altiplanos con densa población aborígen y riqueza mineral. En contraste, agrega West, los portugueses en Brasil y los del Norte de Europa (Inglés, Francés, y Holandés en las Indias Occidentales y Guyanas) también buscaron oro y plata, pero la mayor parte de ellos se establecieron por una más prosaica persecución agrícola tal como azúcar, tabaco, o producción de índigo.

Los europeos conquistaron el Nuevo Mundo motivados por Dios y oro, con la cruz en la empuñadura de la espada. Vieron estas tierras como prístinas y maduras para el saqueo, y las tierras dieron cosechas para los europeos con pico y arado. Vinieron para rapar con una tecnología superior, la cual tuvo un impacto psicológico para vencer a los amerindios, cuyo modo de vida en algunos aspectos igualó o excedió aquéllos de la sociedad europea del siglo dieciséis (West, 1982). Por medio de la rapacidad, los conquistadores fueron exitosos, ricos y prestigiosos. Los Ibéricos especialmente, motivados por la divulgación de las creencias católicas, tomaron a las mujeres indígenas que eran hermosas y también de "muy buen ver y proceder" y las preñaron. Esta fue además una estrategia inteligente para la consolidación de las colonias. Al menos, podemos argumentar, que los Ibéricos se mezclaron con las gentes indígenas mientras que otros conquistadores no o hicieron, dando paso a procesos profundos de discriminación racial.

El estatus económico y social alcanzado por los conquistadores fue la principal razón para incendiar el espíritu de la aventura, tal como Picon-Salas (1963), ha expresado. Incluso, aceptando la persecución del oro como el ideal, los españoles amaron la aventura de la conquista, más que su valor monetario. Desagradable para ellos fueron las empresas puramente comerciales, aunque de hecho, persiguieron actividades para lograr la eminencia, para convertirse en hombres nobles y para obtener influencia en asuntos de Estado. Estas fueron las razones de por qué perseguían en oro (Bouet y Blouet, 1982). Después de siglos y hasta ahora, el medio ambiente de América Latina y el Caribe ha venido sufriendo el saqueo de depredadores motivados por la riqueza de abundantes recursos naturales, tal como el caso del área forestal del Amazonas, la más grande del mundo.

El Nuevo Mundo fue fascinante, apareciendo como un milagro, creando la ilusión de una imagen del Jardín del Edén no sólo a sus descubridores sino también para quienes llegaron posteriormente, como se confirma por las

descripciones de Cristóbal Colón y por el geógrafo alemán Alejandro de Humboldt. Sauer (1969) escribe las impresiones de Colón en los siguientes términos: la belleza de las islas movió grandemente a Colón...las orillas del mar entrecortadas por el viento que encontró como lo mejor de la naturaleza tropical y que reveló en alabanza de su encanto y belleza. El perfume de los árboles y flores que olió fue llevado a los barcos en el mar. Las islas fueron tierras de primavera perpetua. Los pájaros de muchas formas y colores cantaron dulcemente en un vasto jardín de naturaleza inocente, habitada por muy gentiles y muy cordiales nativos.

En otro recuento de Bernal Díaz del Castillo, un soldado de Hernán Cortés, describe lo que vieron los conquistadores españoles del imperio Azteca, a su arribo a Tenochtitlán en el Valle de México, cuando entraron por primera vez en 1519. Estabamos asombrados, describe...eran como los encantos que dicen de la leyenda de Amadís, un recuento de las grandes torres y templos y edificios levantándose sobre el agua y todos construidos con piedras. Y algunos de nuestros soldados incluso se preguntaban si las cosas que veían eran un sueño o no...no sé como describirlo, ver cosas como las vimos que nunca habíamos oído o visto jamás, ni tampoco soñado. Algunos...entre nosotros habían estado en muchas partes del mundo, en Constantinopla, en todo Italia, y en Roma, dijeron que un mercado tan grande y tan lleno de gente y tan bien regulado y arreglado, como nunca lo habían tenido antes (Díaz del Castillo, 1956).

Las impresiones de Humboldt y el impacto que éstas tuvieron, fueron bien capturadas por Blouet y Blouet (1982): el viajero, escritor y geógrafo Alejandro von Humboldt (1769-1859) encontró difícil describir los lugares que vio como visitante de México y Sur América durante su expedición de 1799-1804, de tal forma que él alentó a los artistas a viajar a América Latina para pintar y para dibujar las escenografías de la región y para exponer sus pinturas a los europeos. Johan Moritz Rugendas, el más famoso de los artistas que Humboldt persuadió para que viniera al Nuevo Mundo, vio el continente en términos románticos. Fue entrenado en el arte reporteril y fue atraído por escenas ilustrando conflictos entre la naturaleza y la gente. Sus pinturas son poderosos relatos de las relaciones del medio ambiente, ilustraciones coloreadas por la excitación de o no familiar y la tensión del conflicto.

Pero hay otro lado de la moneda. Mientras que algunos científicos claman que el medio ambiente físico determina el desarrollo, otros lo rechazan sobre la base de que no existe tal determinismo. Los habitantes pueden adaptarse a su medio ambiente, encarar los retos que se les presentan y solucionar los problemas que se les presenten. Por tanto, el medio ambiente físico del Nuevo Mundo ha representado una lucha continua para resolver los obstáculos y sus dificultades.

De hecho, todas estas diferencias pueden ser consideradas como variables contextuales que contribuyen a la formación caótica de patrones de conducta social, política y económica, las cuales a su vez, se agregan a la formación de un medio ambiente de complejidad que rodea a las relaciones latinoamericanas - caribeñas. Tal como Bryan y Serbin (1996) reconocen, éstas relaciones han estado marcadas por la impresión de los legados coloniales reflejados en las actuales barreras lingüísticas, étnicas y culturales; la persistencia de las disputas de fronteras, y las evidentes diferencias económicas en tamaño, estados de desarrollo y potencial económico. Este complejo conjunto de factores ha contribuido al desarrollo de percepciones negativas fuertemente enraizadas y estereotipos de todos lados, los cuales han influenciado no solamente las actitudes populares sino también las relaciones formales entre gobiernos y Estados del Caribe que hablan Inglés y el resto de Latinoamérica.

La historia latinoamericana también ha demostrado que este argumento es aplicable a los diferentes procesos de interacción y cooperación entre los gobiernos Latinoamericanos en varias situaciones específicas, como por ejemplo, la reciente guerra entre Perú y Ecuador con la excusa dada de un viejo problema de disputas de frontera, el fracaso de al menos cuatro de los esfuerzos integradores y acuerdos comerciales multilaterales entre los países Latinoamericanos, o la falta de apoyo y solidaridad cuando en varias ocasiones Cuba o Nicaragua han sido aisladas y atacadas por los Estados Unidos, etc.

### **En búsqueda de la identidad.**

Escondidos entre todos estos factores, pero sin embargo, relacionados a los arriba mencionados estereotipos y mitos, descansa una realidad fundamental traicionada por la etiqueta de "Latinoamérica". Esta realidad es la falta de identidad común entre las naciones mesoamericanas, sudamericanas y caribeñas. Los estudiantes de esta realidad encuentran difícil conceptualizar y definir lo que sería una identidad cultural común "latina". Deutchier (1989) encontró que el concepto común de identidad entre las sociedades latinoamericanas es uno de un sentimiento de soledad, la mezcla racial y la dependencia cultural. Cien años de soledad que describe la vida de Macondo es un buen ejemplo, entre otros, de cómo los latinoamericanos comparten un sentimiento de soledad. El famoso ensayo "El laberinto de la soledad" escrito por Octavio Paz, por ejemplo, nos da un

acercamiento histórico de este sentimiento de soledad que los mexicanos experimentan.

Este sentimiento de soledad, de ser huérfano, que parece ser la mejor manera de manifestar un rechazo abstracto a la herencia colonial, surgió de los conflictos de un proceso brutal de colonización el cual duró más de tres siglos y los cuales llegaron a ser incluso más fuertes inmediatamente después de las batallas por la independencia de los poderes de Europa. La otra herencia, la indígena, ya se había devaluado al más bajo grado de denigración, dejándonos en el status de ser los hijos de nadie. Ambas herencias, la española y la indígena son todavía fuertes ahora, después de más de 500 años, entendiéndose que es necesario dar sentido de los eventos más rutinarios.

Estas herencias dieron vida a las raíces de la crisis socio-psicológica de identidad. Sin embargo, la búsqueda de una nueva identidad "latina" se convierte en el nuevo proyecto de las naciones en formación. Algunos de estos proyectos fueron completamente utópicos con proposiciones radicales e idealistas las cuales fueron obviamente inviables y por tanto imposibles para lograrse no solamente en ese tiempo, los primeros veinticinco años del siglo pasado, sino todavía ahora. Varios ensayos se escribieron entonces, entre los cuales mencionaremos "las pedagogías utópicas" y "La utopía americana".

Un nuevo concepto de "Latino" basado en las fortalezas de nuestra propia cultura, la cual encontró su máxima expresión en el famoso ensayo "Ariel" escrito por Enrique Rodó, se desarrolló como un modelo antagónico, el llamado "Arielismo". Este modelo sirvió para oponerse al ya hegemónico proyecto del "Coloso del Norte". Rodó urgió a la juventud latinoamericana para rechazar el materialismo de los Estados Unidos y para colgarse a los valores intelectuales de su herencia española (Black, 1984). Tal y como Deutschier (1989) explica, Ariel es la figura trágica-homérica que conoce y vive las posibilidades y debilidades de la "latinidad" contra el poder anglosajón de los Estados Unidos. Rodó escribió que la vida en Norte América es un círculo vicioso para perseguir el bienestar cuyo objetivo no es encontrarlo en sí mismo.

El conocimiento de esta "Latinidad" implica un sentido de resistencia moral contra el mundo material Norteamericano. Otros buenos ejemplos son los escritos de José Martí quien refiriéndose a los Estados Unidos escribió en 1895: He vivido dentro del monstruo y conozco sus entrañas y mi arma es solamente la sonda de David. En su bien conocido ensayo "Nuestra América", dijo que nosotros (Latino americanos) somos muñecos de trapo, con pantalón inglés, suéter de París, chaqueta de los Estados Unidos y sombrero de España. Mas recientemente, el mexicano Octavio Paz, quien quizás mejor describe esta relación de odio-amor entre los latinoamericanos y los norteamericanos, cuando dice que los norteamericanos siempre están entre nosotros, incluso cuando nos ignoran, volteando su espalda de nosotros. Su sombra cubre el hemisferio completo. Es la sombra de un gigante. Y la idea que tenemos de este gigante es la misma que puede encontrarse en los cuentos de hadas y leyendas; un gran tipo de disposición amable, un poco simple, un inocente que ignora su propia fuerza y a quien podemos hacer tonto la mayor parte del tiempo, pero cuyo aliento nos puede destruir (Rangel, 1981). Por tanto, bajo este modelo de búsqueda por una identidad aparece que el concepto de "latinidad" es para definir la esencia propia del Latinoamericano.

Bajo los lemas de "ser los Estados Unidos de Sur América" y "déjanos ser los Yankees del Sur", un nuevo ideal y una proposición estereotipada de la realidad surge basada en un acercamiento cultural e influenciado por los científicos y pensadores positivistas europeos. Más tarde, el concepto de raza llega a ser importante para establecer la relación entre nuestro origen étnico y nuestro destino. Los trabajos como "La raza cósmica" de Vasconcelos en México da un nuevo significado a la mezcla racial entre las herencias indígena y la española y la fusión espiritual de las diferentes culturas. Otro notable trabajo literario incluyó "El hombre nuevo" en el que escribe José Martí, en mi opinión, en un desplante más radical y una exageración de que in Latinoamérica no hay odio racial porque no hay razas del todo.

Finalmente, hay un modelo de identidad que usa fuertes figuras de nacionalismo apoyado por la influencia de un aparato ideológico, basado principalmente en una mezcla del positivismo Francés, del liberalismo Norteamericano y en algunos países como en México y Perú, de un pensamiento Marxista-Leninista. Pero hablando en términos generales, estas especies de movimientos nacionalistas se oponen, tanto al concepto de "latinidad" como al propósito de una identidad continental. Por ejemplo, estos sentimientos fuertes de nacionalismo en México, se encuentra en el movimiento social de la revolución Mexicana, los que se expresaron a través de diferentes manifestaciones en el arte, cultura, ideología, educación, asuntos indígenas, turismo, agricultura, deportes, etc., y penetró en todas las formas de la vida y decisiones políticas y públicas. Por tanto, en acuerdo con Deutschier, la Revolución Mexicana postuló a través de su propia cultura política, la conciencia propia acerca del significado de ser mexicano. La reforma universitaria de Córdoba, en Argentina, por ejemplo, es otro buen ejemplo de el uso de esta consciencia particular.

Algunas formas de nacionalismo son mecanismos psico-sociales para la protección contra la influencia de

culturas foráneas, especialmente contra la cultura norteamericana, tal como fue el caso del fuerte nacionalismo representado en la ideología de la Revolución Mexicana llamado "Nacionalismo revolucionario". La pérdida de la identidad cultural llega a ser evidente cuando un mexicano está en conflicto debido a un conjunto diferente de valores. Como en el caso mencionado por Deutschier cuando los fundamentos de la "identidad nacional" se establecen conectando a conjuntos de valores culturales importados, especialmente de Norte América como lazos que proveen atractivos bienes materiales para la satisfacción propia pero al mismo tiempo causan sufrimiento con respecto a la conciencia particular: la pérdida de la cultura parece evidente cuando uno entra en contacto con un MacDonals o un Burguer Boy, porque uno tiene el deseo de permanecer latinoamericano. Simultáneamente, dentro de esta contradicción hay otro desarrollo evidente: la resignación es sin duda una expresión de la propia conciencia acerca de los problemas económicos y sociales del continente entero.

No es una tarea fácil para las gentes latinoamericanas y caribeñas evitar la tan llamada influencia de la "Coca-Colización" de la cultura de Norte América que está penetrando en todas las culturas locales. Las diferencias entre Norte América y América Latina, dos regiones diferentes con diferentes poblaciones, son enormes, cubriendo todos los aspectos de la vida humana, tal y como Harrison (1985) remarca señalando que Norte América y Latinoamérica tienen diferentes conceptos del individuo, la sociedad y las relaciones entre los dos: de justicia y leyes, de la vida y la muerte, de gobierno, de familia, de relaciones entre los sexos, de organización, del tiempo, de la empresa, de religión, de moralidad. Estas diferencias han contribuido a la evolución de las sociedades las cuales son más diferentes una de otra que nuestros pasados formuladores de políticas parecen haber apreciado.

En este punto, de hecho debemos utilizar el argumento de que hay diferencias fuertes entre estas naciones mesoamericanas, sudamericanas y caribeñas, las cuales en términos generales y desde la perspectiva histórica, se encuentran todavía en un estado de desarrollo que requiere más maduración cuando se comparan con las naciones norteamericanas y europeas. Con respecto a este punto, Bryan (1996) establece que mientras los grandes países latinoamericanos han sido capaces de definir sus características nacionales y regionales más precisamente, empezando en los principios del siglo diecinueve, los países del Caribe donde se habla el Inglés han tenido una larga asociación con Europa y sólo una más reciente experiencia con la soberanía política, la identidad nacional, y un esfuerzo de integración regional.

Otro mito de Latino América es el llamado mito de los recursos naturales, cuyas raíces se encuentran desde la era del conquistador. Su principal motivación fue llegar a ser ricos en un corto período de tiempo y el Nuevo Mundo le ofreció la oportunidad de encontrar oro y plata más fácilmente que a Dios. Una manera fácil de obtener estos recursos fue confiscando y tomando el oro y la plata ya poseída por la gente aborígen o mediante el intercambio de espejuelos de valor insignificante. Este hecho histórico, argumentan quienes sostienen este mito, tuvo significancia para el desarrollo de Latinoamérica, tal y como ha sido escrito en un reciente artículo de *The Economist* (1997) titulado "Retraso en Latinoamérica retardado culturalmente". El argumento principalmente establece que la explotación de materias primas desestimuló la formación de capital doméstico, retardó el desarrollo de una clase media e hizo a Latinoamérica peculiarmente vulnerable a los cambios en la economía mundial.

La región entera comprendida por Meso América, Sudamérica y el Caribe ha estado categorizada como subdesarrollada y perteneciente al tercer mundo. La búsqueda por las raíces ha sido dirigida, de acuerdo con Black (1984) a tres principales causas:

1.- A los Ibéricos conquistadores y sus instituciones, actitudes, y rasgos culturales que trajeron consigo al Nuevo Mundo. En este enfoque histórico y cultural, ha habido académicos e investigadores que señalan fechas anteriores, como a "la leyenda negra" del gobierno español, y encuentran al catolicismo como el único responsable por los males económicos y los fracasos de la democracia de las naciones latinoamericanas, las cuales fueron sus colonias. Por ejemplo, Macaulay's, citado por Martz (1996/97), clama que el catolicismo ha llegado a estar simbólicamente asociado con los arreglos sociales y políticos que, a pesar de otras consideraciones, han sostenido y repetido catastróficos fracasos económicos y están ahora ampliamente relacionados como mímicos al avance del capitalismo industrial y la modernidad. Los mayores obstáculos para una Latinoamérica más democrática y desarrollada es la herencia ibérica del catolicismo, corporativismo y autoritarismo.

Este tipo de pensamiento prejuiciado es muy común, sin mencionar que es muy simplista, desde mi personal punto de vista. Un buen ejemplo es la respuesta reportada en una entrevista que condujo *The Economist* (1997) en la cual el que dió la respuesta clamó que "Para Latino América...es diferente. Su fracaso crónico para asegurar una prosperidad duradera o una democracia estable se debe a una cultura "Ibero-católica". Y la cultura, su argumento corre, es importante. Por supuesto, otros académicos explícitamente rechazan la insistencia en

culpar a la fe católica. El mismo artículo evalúa la validez de este clamor estableciendo que la cultura importa, por supuesto. Pero clamar que es la mejor explicación para el desempeño económico de Latinoamérica lo hace verse como una versión declinante de la teoría de la dependencia de los sesenta. Esta teoría culpó a los problemas de la región a la explotación económica externa. Los culturalistas, igualmente cometen el mismo error de caer en una sola causa para explicar las fallas de la región con la única diferencia de la anterior, de que esta causa se localiza dentro.

2.- Otros encuentran a los propios Latinoamericanos ser los responsables de sus propios males, usando argumentos tales como la codicia de las elites locales, la ausencia del espíritu emprendedor en las clases medias, e incluso la pasividad y la negligencia de las masas. La teoría de la modernización, también llamada teoría del desarrollo, se basa en una perspectiva etnocéntrica que supone el proceso de modernización, descrito por Black como la ingestión de los rasgos actitudinales occidentales del racionalismo, el instrumentalismo, la orientación al logro y demás.

Por tanto, bajo esta teoría, el subdesarrollo de Latinoamérica y el Caribe es una función de la infusión de capital y la adquisición de habilidades de negocios (Black, 1984, p.5).

Diferencias en las percepciones sobre la realidad Latinoamericana y del Caribe ha contribuido a la creación de estereotipos y prejuicios. La mayor parte de estas falsas concepciones en realidad tienen sus raíces en la perspectiva occidental (Western) la cual arrogantemente atribuye el retraso a la falta de rasgos actitudinales occidentalizados en las gentes de Latinoamérica y el Caribe.

Un buen ejemplo es el análisis honesto de un "interno". Kryzaneck (1996) ha capturado algunas de estas prejuiciadas percepciones occidentalizadas en el siguiente recuento. Desde la perspectiva de los Estados Unidos, los latinoamericanos han sido el tipo de vecino con que se asocian solamente por necesidad y con frecuencia solamente a fin de mantener la apariencia de relaciones cordiales. Su contacto con los latinoamericanos ha estado marcado frecuentemente por la arrogancia y la condescendencia. Sólo el hecho de que se hacen llamar "Americanos" sugiere que son los representantes del Americanismo. Los Latinoamericanos, sensibles a la arrogancia de este título, prefieren decirles "Norteamericanos" como un recuerdo que los residentes de los Estados Unidos no son los únicos Americanos.

Desde esta perspectiva, se concluye que la arrogancia que subrayan los contactos de Estados Unidos con Latinoamérica han llevado a la formación de un número de estereotipos. Con frecuencia se escucha describir a los Latinoamericanos como "cabezas-calientes" o como gentes de "sangre caliente" que pospone el trabajo hasta mañana y están siempre enganchados en algún tipo de hostilidad. No parecen tener los norteamericanos voluntad para conocer a los latinoamericanos en sus propios términos y reconocer las cualidades positivas de su sociedad. En vez de ello, con frecuencia han desarrollado imágenes de sus vecinos que alientan malas voluntades y perpetúan un punto de vista negativo.

3.- Al imperialismo y al sistema capitalista promovido por el "Coloso del Norte". Un cuerpo de la teoría del desarrollo, conocida como la teoría de la dependencia asume que el subdesarrollo de Latinoamérica es el resultado de prácticas del sistema capitalista internacional. La teoría de la dependencia enfoca de abajo hacia arriba los mismos fenómenos económicos, sociales y políticos que la teoría marxista lo hace de arriba hacia abajo. Black (1984) refiere la anécdota que una vez el actual Presidente de Brasil y anteriormente científico político Fernando Henrique Cardoso respondió a la pregunta: qué es la dependencia? Diciendo qué es lo que se llama imperialismo si Usted no quiere perder su apoyo de la Fundación Ford.

### **Panamericanismo como la caída de un mito.**

Para entender el Panamericanismo es necesario entender también el mito del etnocentrismo en el cual las Américas se fundamentan. El término Panamericanismo tiene diferentes significados y se usa para explicar diferentes situaciones. Para algunos, implica un sistema de asociación y cooperación dentro del hemisferio occidental, mientras que para otros el Panamericanismo es un medio de hegemonía y explotación (Gilderhus, 1980).

Inmediatamente después de la independencia de España de la mayor parte de los países latinoamericanos, Estados Unidos estaba ansioso por reconocer los nuevos gobiernos. En el Congreso de Estados Unidos, Henry Clay dijo que las naciones de Latinoamérica estarían animadas por un sentimiento americano y guiados por una política americana. Dijo además que "Estos obedecerían las leyes del sistema del Nuevo Mundo, del cual serían una parte en contra distinción de aquella de Europa...en el momento presente los patriotas del Sur están peleando por libertad e independencia por la que precisamente peleamos" (Colton, 1904). Estados Unidos llega

a ser el primer país que formalmente reconoce a los nuevos independientes países latinoamericanos.

Los primeros antecedentes de la idea de Panamericanismo emergió en 1823 con la Doctrina Monroe en Estados Unidos, a pesar de que la primera semilla puede encontrarse antes en los ideales del libertador sudamericano Simón Bolívar. Puedo argumentar, sin embargo, que estos dos antecedentes del Panamericanismo tiene diferentes intensiones y propósitos.

La doctrina Monroe anunciada en Diciembre 2 de 1823 fue una respuesta a las amenazas de la Santa Alianza, formada por las monarquías europeas, la cual propuso aplastar a los nuevos estados latinoamericanos establecidos, de acuerdo con Kryzanek (1996). En su famoso discurso, el Presidente Monroe separó al Nuevo Mundo del viejo, alertando contra cualquier nueva incursión colonial y dando la noticia de que cualquier amenaza a estas nuevas repúblicas serían vistas como una amenaza a los Estados Unidos. En el orden conceptual, la Doctrina Monroe implicó la ideología hegemónica de los Estados Unidos para justificar a través de su política exterior hacia las naciones latinoamericanas cualquier clase de intervencionismo y expansionismo. Desde un lógico punto de vista histórico la doctrina se apoyó en el llamado "destino manifiesto" de los Estados Unidos (Hernández Martínez, 1989). El Destino Manifiesto es el privilegio que Estados Unidos ha recibido de Dios para guiar y gobernar el destino del mundo. La Doctrina Monroe es la piedra angular de la idea de Panamericanismo, el cual se convirtió en un tema cuando varios defensores y partisanos de los Estados Unidos afirmaron la existencia de un cuerpo común de interés y aspiración con la gente de Latinoamérica (Gilderhus, 1980).

La otra raíz del Panamericanismo surgió de las luchas por la independencia de las naciones latinoamericanas de las monarquías europeas, y fue iniciada con el pensamiento del libertador Simón Bolívar, porque este movimiento ideológico estaba más preocupado por la formación de una unión de las naciones recientemente independizadas de la Corona Española y estaba más restringida a solamente los países latinoamericanos. La realidad probó que las anteriores colonias españolas tenían varios elementos en común pero también tenían diferentes discrepancias. Por lo tanto, el "sueño bolivariano", tal como a sido llamado, fue una utopía.

Las buenas intensiones de la Doctrina Monroe para proteger a las nuevas naciones independientes de las amenazas europeas pronto se probaron. La guerra México-Estados Unidos y la anexión de más de la mitad del territorio mexicano a los Estados Unidos mostró que este país tiene otros intereses más importantes que la protección de Latinoamérica. Kryzanek (1996) evalúa estos eventos en los siguientes términos: Las acciones de los Estados Unidos durante los episodios de Texas y la guerra de México reveló a los latinoamericanos que la amenaza al hemisferio ya su integridad nacional no puede venir de Europa sino de su vecino norteamericano.

Otro buen ejemplo de una comprometida aplicación y buenas intensiones de la Doctrina Monroe fueron: primero, la maniobra de los Estados Unidos para tener control sobre el Istmo de Panamá; segundo, la negociación de un tratado con Nueva Granada para eliminar a los británicos de esta área; tercero, obtener un acuerdo diplomático con el Imperio Británico y cuarto, la construcción del Canal de Panamá y el control de la zona.

Durante el movimiento español para volver a anexarse la República Dominicana en 1861 en medio de la Guerra Civil de los Estados Unidos, la inacción del Presidente Lincoln fue el fracaso de la Doctrina Monroe. Sin embargo, la intervención francesa en México de 1861 a 1864 fue vista por Lincoln como una amenaza seria a la seguridad nacional de los Estados Unidos. Puedo argumentar que el retiro de los españoles y los franceses tuvieron una oposición local fuerte y no estoy de acuerdo con el argumento de Kryzanek de que existe alguna evidencia que los españoles y franceses tenían conocimiento de la doctrina y temerosos de una acción posible de los Estados Unidos. Después de la Guerra Civil, los Estados Unidos se orientaron hacia el Caribe para su expansión hemisférica: compraron las Islas Virgen y firmaron un tratado de anexión con la República Dominicana.

En 1889-90 se efectuó la primera Conferencia Internacional Americana en Washington con la asistencia de representantes de diecisiete países latinoamericanos quienes habían demostrado que la idea del hemisferio occidental tuvo diferentes preocupaciones y convicciones para Estados Unidos y para los países latinoamericanos, tal y como James G. Blaine, Secretario de Estado descubrió posteriormente. Kryzanek (1996) resume este evento como sigue: Blaine celosamente urgió a los delegados a pensar en términos de cooperación internacional, particularmente en los temas de reducción de barreras y desarrollo de métodos para resolución de disputas, pero fue incapaz de convencerlos para ignorar sus intereses nacionales y moverlos hacia más cercanas conexiones hemisféricas.

Lo que Blaine fue capaz de conseguir en su primer intento de cooperación interamericana fue la formación de una Unión Panamericana, una organización que serviría para promover relaciones cercanas a través del

intercambio de información y de contactos crecientes. Puedo argumentar que el fracaso de Blaine se debió a los temores de los delegados latinoamericanos de que ligas y relaciones más cercanas con los Estados Unidos podrían resultar en sumisión. En las intenciones de esta conferencia uno puede ver el antecedente de la actual propuesta de un Acuerdo de Libre Comercio del Hemisferio Occidental.

Otro importante evento en el cual la Doctrina Monroe fue usada por los Estados Unidos para ganar influencia en el hemisferio, fue la intervención en la disputa de fronteras entre Venezuela y la Guyana Británica (1897), y la intervención de Cuba durante la Guerra Española-Americana (1898) la cual resultó en la independencia de Cuba y el establecimiento de un gobierno militar en Cuba, la compra de las islas Filipinas y la cesión de Puerto Rico y Guam. Bajo el Amendamiento Platt (1901), finalmente se convirtió en un protectorado de Estados Unidos.

En 1904, Roosevelt enunció su corolario, también bien conocido como la política del Gran Garrote, para asumir la responsabilidad de traer estabilidad política y orden financiero en el hemisferio y para legitimar la intervención de los Estados Unidos donde y cuando el crónico deudor proceda mal y su impotencia para resolver sus problemas sean considerados peligros de inestabilidad económica, política y social. Para el final del término de Roosevelt, los Estados Unidos habían intervenido en República Dominicana y Cuba y tenía un grupo de protectorados en el Caribe y en América Central. Una variación de esta política exterior fue la Diplomacia del Dólar del Presidente Taft y los involucramientos en los asuntos económicos de Haití y Nicaragua.

Woodrow Wilson promovió tanto la política económica como política para la "integración regional" esperada por las relaciones dentro del hemisferio occidental y por la construcción de una comunidad de intereses alrededor de principios del internacionalismo capitalista liberal. Mientras buscaba oportunidades para comerciar y para invertir así como la seguridad en la región de las intrusiones europeas, también atentó proveer un sistema multilateral de poder policiaco internacional a través de la negociación de un tratado Panamericano (Gilderhus, 1980). Bajo esta política hacia Latinoamérica, los Estados Unidos tuvieron intervenciones "civilizadas" en Haití, la República Dominicana, Cuba, Nicaragua y México con la intención de elevar a los desordenados a la membresía de la comunidad liberal capitalista de naciones. La consecuencia fue que las naciones latinoamericanas y del Caribe llegaron a ser políticamente y económicamente más dependientes de los Estados Unidos.

Roosevelt trajo la política del "Buen vecino" hacia Latinoamérica y el Caribe, asumiendo un nuevo espíritu de cooperación y de no intervención, alentado por los esfuerzos para romper las barreras comerciales. Principalmente los grandes logros de esta política fue la cooperación militar y económica durante el tiempo de la guerra, en defensa del hemisferio. Pero al ascenso del comunismo y la Guerra Fría Estados Unidos modificó su política hacia Latinoamérica y el Caribe, para defender el hemisferio de la amenaza comunista. La fundación de la Organización de Estados Americanos en 1948 fue designada para enfatizar la acción colectiva y para cimentar una más profunda solidaridad hemisférica durante el creciente periodo de la Guerra Fría mientras que también se alienta la gobernabilidad democrática y la cooperación económica a través de relaciones cercanas entre Estados Unidos y Latinoamérica, tal y como sostiene Kryzaneck (1996).

El desparramamiento de la influencia ideológica de la Unión Soviética en los países de Latinoamérica y el Caribe y la izquierdista Revolución Cubana durante los últimos años de los cincuenta y principios de los sesenta, fueron proveyendo las perspectivas para las nuevas alternativas de desarrollo económico diferente al defendido por los Estados Unidos, el modelo capitalista democrático. La Alianza para el Progreso fue la política foránea de Kennedy hacia Latinoamérica y el Caribe consistiendo en un programa de asistencia, ayuda foránea y compromisos de reforma democrática. Las buenas intenciones fueron cortadas por el fracaso y el enredo de la invasión de Bahía de Cochinos la cual empujó a Cuba a buscar ayuda militar y comercial con la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URSS).

La crisis cubana de los misiles y la Conferencia de Punta del Este fueron dos grandes eventos que señalaron el conflicto. En Punta del Este, Estados Unidos fue acusado de usar la Alianza como una nueva forma de "imperialismo económico". Más tarde, las intervenciones de Estados Unidos en la República Dominicana en 1965, en Chile durante el régimen de Allende en 1973, el apoyo a los "contras" en Nicaragua bajo el gobierno Sandinista y en el Salvador, el apoyo de Gran Bretaña en la Guerra de las Malvinas (Falklands) en 1982, la invasión de Grenada en el otoño de 1983, el involucramiento en Haití en 1987, la intervención en Panamá para remover al general Noriega en 1989, involucramiento en la guerra contra la droga en Colombia, los involucramientos económicos y diplomáticos en Guatemala, Perú y Venezuela, la ocupación de Haití en 1994-95, etc., sólo para mencionar los más importantes eventos que son parte de la lista de intervenciones unilaterales del pasado en las naciones de Latinoamérica y el Caribe.

El colapso de la Unión Soviética marcó el fin de la Guerra Fría y por tanto, el fin de la amenaza comunista a los Estados Unidos. Una nueva era en la política foránea de los Estados Unidos hacia Latinoamérica clama una nueva relación para dirigirse a los temas económicos más presionantes y el compromiso de libre comercio y democracia a través de la creación de una sociedad hemisférica. Los esfuerzos para una liberalización económica y acuerdos de libre comercio han empezado a operar bajo el marco de referencia del "Nuevo orden mundial" de Bush, desde luego, no exento de criticismos. La iniciación del Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (NAFTA) en 1994 para reunir una sociedad económica con convergencia democrática, fue también el acercamiento inicial de lo que Clinton ha descrito como la creación de una "Comunidad de Democracias del Hemisferio Occidental" (Kryzaneck, 1996). La asociación de México, un país Latinoamericano, con Estados Unidos y Canadá fue un evento relacionado como el puente entre Norte América y Sur América, pero a pesar del creciente interés había también una alta incertidumbre y perspectivas no muy claras para el futuro de las naciones latinoamericanas.

En diciembre de 1994, bajo el slogan de una "relación madura", se efectuó la Cumbre de las Américas con la participación de treinta y tres jefes de Estado del hemisferio, invitados por Clinton a enfocarse en el avance de una zona comercial hemisférica y a comprometerse para el cumplimiento de esta meta en el año 2005, pronto llamado Area de Libre Comercio del hemisferio Occidental (WHAFTA por sus siglas en Inglés). El cuestionamiento es si se cumplirá, tomando en consideración las diferentes motivaciones existentes entre los Jefes de Estado. Mientras que los Estados Unidos tienen un interés sustancial en la región, tanto en inversiones como en comercio", y los países Latinoamericanos y del Caribe deseaban un Acuerdo como un quid con para mayores transformaciones en estrategias de desarrollo, como asume (Smith (1996). La creación del Acuerdo de Libre Comercio del Hemisferio Occidental (WHAFTA) puede ocurrir directamente a través del acceso al Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (NAFTA) por medio de una serie de arreglos entre cualquier miembro del Tratado de Libre Comercio de Norteamérica y los otros países, y a través de procesos de integración subregional, tales como el existente MERCOSUR el Pacto Andino, etc. Todavía más, Smith y otros académicos y políticos reconocen que la formación del Tratado de Libre Comercio del Hemisferio Occidental afronta impedimentos económicos, políticos e institucionales y la falta de una motivación política clara.

### **Problemas y retos económicos, sociales y políticos de Latinoamérica.**

Latinoamérica y la región Caribe han sido caracterizadas en términos de proteccionismo comercial, economías dominadas por el Estado con grandes empresas estatales y regímenes autoritarios. Bajo el modelo económico llamado sustitución de importaciones o de enfoque interno, el cual dió como resultado de su aplicación un producto interno bruto más alto que el 6% anual en promedio por tres décadas. Sin embargo, en los últimos años de los setenta y principios de los ochenta, era evidente que el modelo estaba ya agotado y no era viable. Lo que resultó fue un incremento en los controles restrictivos e ineficiencias del gobierno, incrementos en el gasto doméstico y déficits fiscales, altas tasas inflacionarias, sobrevaluadas tasas de cambio fijas, estancamiento de exportaciones, corrupción, etc. Por encima de todo, los países de la región llegaron a ser crecientemente dependientes en los créditos financieros foráneos a fin de financiar programas de desarrollo, y por tanto, se convirtieron en economías altamente endeudadas después de un periodo de recesión combinada con inflación, la cual a su vez, incrementó las tasas de interés.

En 1982, el alto al crédito de las instituciones financieras internacionales y la pesada carga de la deuda resultó en una crisis fiscal en la mayor parte de los países Latinoamericanos y del Caribe. Desde entonces, la región está pasando por un cambio inmenso a través de un periodo excesivamente costoso y dramático de aplicación de políticas neoliberales económicas, sociales y políticas de ajuste estructural.

A nivel macro, los países fueron forzados a adoptar las políticas de ajuste estructural a fin de encarar la deuda, la cual obviamente, incluso bajo periodos largos de recesión para generar el superhábit comercial necesario, no puede dar servicio a la deuda incluso, tal y como Huddle (1997) explica. La región estaba recibiendo un promedio del 4% del producto interno bruto de recursos externos para transferir la misma cantidad a sus acreedores. Los países latinoamericanos fueron también forzados a volver pagar en términos reales más rápido de lo planeado, debido a un alza en la inflación en Estados Unidos. La solución: hacer nuevos préstamos a una tasa que justificaba ser la suficiente para mantener la tasa constante de amortización real. Latinoamérica desesperadamente necesita alivio mediante el servicio de la deuda de \$30 billones de dólares transferidos anualmente al exterior, a fin de poder ahorrar e invertir para un futuro significativo.

En parte, como resultado de estos cambios inducidos por la implementación de las políticas de ajuste y reestructuración económica, los países fueron forzados a entrar en recesiones más largas y profundas que las necesarias, con funestas y remarcadas consecuencias para el bienestar social. Un análisis de Mesa Lago (1997)

sobre esta materia, concluye que ambos fenómenos, la crisis fiscal y la recesión profunda, provocaron costos sociales con grados divergentes de severidad y, en la mayoría de los casos, injustamente distribuidos entre los varios grupos en la sociedad. El existente sistema de bienestar social fue incapaz de afrontar los costos sociales que surgían debido a causas coyunturales y estructurales: los elementos sistémicos restrictivos (tales como la usual exclusión de los grupos de bajo ingreso y los pobres, la falta de seguro de desempleo o asistencia), y el dañino efecto de la doble crisis en el equilibrio financiero del sistema en sí mismo. La mayor parte de los países en la región designaron e implementaron redes de seguridad social (con títulos divergentes, programas y desempeño) para ayudar a aliviar el sufrimiento de los grupos más vulnerables de los inmensos costos sociales.

También, a nivel micro las políticas neoliberales están teniendo un impacto devastador, principalmente en las clases socioeconómicas media y baja y también en las posibilidades para el desarrollo futuro. Los costos de implementación de la llamada política de ajuste estructural son altos: los niveles de pobreza se incrementan, el desequilibrio económico y las desigualdades sociales se están ampliando y profundizando, así como la dependencia económica y la pérdida de soberanía política. Los beneficios largamente prometidos derivados del efecto de derrame, nunca alcanzaron al pobre. Los cambios más recurrentes son registrados en un incremento de la brutalidad como resultado de una dinámica del capital explotador, como por ejemplo en la caída de salarios, las crecientes tasas de desempleo y empleo en el sector informal, que han dado por resultado el empeoramiento de las condiciones de vida de decenas de millones de personas.

Ahora, la mayor parte de los países latinoamericanos y del Caribe están abiertos a la inversión extranjera y a la economía global, crecientemente privatizados, etc., pero no se puede decir lo mismo de la democracia, aunque ha habido algunos avances. Las ventas de empresas administradas por el Estado, la reducción de los déficits presupuestales, las políticas fiscales cambiantes hacia impuestos regresivos a las ventas, recortes gubernamentales para eliminar programas sociales y de bienestar y para bajar las tarifas y otras barreras comerciales, han complacido a las instituciones financieras y de desarrollo internacionales.

Por lo tanto, la mayor parte de los países latinoamericanos y del Caribe están persiguiendo a varios ritmos y formas, políticas orientadas al mercado y sus gobiernos están incrementando la utilización de procedimientos de gobernabilidad democrática, con ayuda de las instituciones internacionales financieras, de desarrollo y Washington. Francis (1996/97) sostiene que la presente convergencia entre estas instituciones financieras y de desarrollo internacionales, Washington, y las naciones latinoamericanas y del Caribe es parte de un esfuerzo por Washington para continuar su dominio, un esfuerzo que ignora las diferencias objetivas entre las sociedades y las culturas del hemisferio occidental, no al menos que es el poder y riqueza no rivalizados de los Estados Unidos. El nuevo concepto de convergencia de intereses entre las naciones del hemisferio americano está siendo usado por los Estados Unidos para volver a etiquetar su nueva afirmación actual de su hegemonía a fin de hacerlo parecer menos amenazante a las soberanías de los Estados latinoamericanos y del Caribe.

Siguiendo esta línea de pensamiento, estoy de acuerdo con Leiken (1994), quien argumenta que la apertura a la democracia en Latinoamérica, la apertura de las economías cerradas y las firmas de los históricos acuerdos comerciales son parte de esta metamorfosis. Pero el cambio no es solamente político, económico y tecnológico: es más amplio y profundo, y va más allá de la demografía y la disposición, de las ideas y la cultura. Por supuesto, los efectos de este proceso son más trascendentes. Sin embargo, no estoy de acuerdo con el clamor de Leiken de lo que llama el nuevo momento del hemisferio, ya que la mayoría de estos cambios han sido forzados e impuestos por las instituciones financieras internacionales. Leiken (1994) contiene que el nuevo espíritu es remarcado en una región previamente dividida por una geografía y una herencia cultural, por una perspectiva histórica y sistemas económicos y políticos, pero lo que olvida es que los latinoamericanos y los caribeños, ambos comparten en común el que han sido explotados por los poderosos hegemónicos en sus tiempos.

Desde esta perspectiva, los países latinoamericanos y del Caribe han sufrido diez y ocho años de reformas neoliberales en sus economías, tal y como Gorostiaga (1993) acierta: el neoliberalismo ha unido las elites del Sur con aquéllas del Norte y han creado la más grande convergencia financiera, tecnológica y de poder militar en su historia. A su vez, estas elites unidas han contribuido a una remarcada relajación del concepto de nacionalismo entre las elites latinoamericanas en el poder, no menos que en el resto de los ciudadanos, conforme el argumento de Francis (1996/97) argumenta. Por tanto, el concepto de soberanía nacional ya no tiene ningún significado como lo tenía anteriormente. Con respecto a las elites que gobiernan Latinoamérica, sin embargo, estoy de acuerdo con la contención de Francis de que están realizando lo que entienden por democracia, desarrollo e independencia en forma diferente que Washington. Sin embargo, los neoliberales en Latinoamérica y el Caribe están más preocupados con los mercados abiertos que con la reducción de la pobreza y el incremento de la igualdad.

Huddle (1997) evalúa el impacto de las políticas neoliberales en los países de Latinoamérica y el Caribe en los

siguientes términos: el neoliberalismo ha hecho más vulnerables las economías de la región, la pobreza y la desigualdad actualmente se han empeorado y no creo que los que formulan las políticas estén iniciando esfuerzos sustantivos hacia el alivio de la pobreza y la desigualdad. Un compromiso profundo para la reducción de la pobreza requiere de una completa vuelta en las percepciones y prioridades de los gobiernos occidentales, del Fondo Monetario Internacional (FMI) de las elites latinoamericanas y el Banco Mundial, un cambio que parece inconsistente con el modelo neoliberal.

Por tanto, aquí contiendo que no existe tal "nuevo espíritu" de las naciones latinoamericanas y del Caribe bajo el proyecto neoliberal, pero no hay tampoco una alternativa viable cuando el proceso de globalización es inevitable, de tal forma que, en las palabras propias de Leiken, el momento de nuestro hemisferio creó las condiciones para un tipo diferente de conversación, una oportunidad para discutir cándidamente los problemas comunes, las esperanzas y las frustraciones de las economías de mercado, las políticas democráticas y las comunicaciones globales a explorar el estado corriente de la cultura en el hemisferio.

Esta tendencia de hemisferización de la economía, en la cual los países de Latinoamérica y el Caribe se enganchan, sugiere una gran flexibilidad bajo el marco de referencia de más dependencia de los Estados Unidos. Contiendo que el logro de una mayor autonomía para Latinoamérica sería muy limitada, implicando que las naciones tendrían que lanzarse por sí mismas en una economía internacional crecientemente competitiva y que su histórica ventaja comparativa en la que basaban la exportación de sus productos primarios, ya no es de mucho valor. Argumentaría que estas competitividades han sido hostiles ya a las economías locales, las cuales no están bien preparadas para mantener un control del ritmo de cambio. También visualizo las tremendas dificultades y esfuerzos que nuestras naciones afrontarían para desarrollar nuevas ventajas competitivas en una era de innovación tecnológica, justamente cuando este factor es uno de los más importantes para lograr la competitividad.

Además de un proyecto hemisférico que significa "uniéndose al Norte" (Francis 1996/97), los países caribeños y latinoamericanos, tienen otras alternativas diferentes para "surfear" la ola de la globalización, tales como la integración subregional y la liberalización unilateral. El MERCOSUR es un buen ejemplo de integración regional y cooperación en el cual los países sudamericanos se levantan por sí mismos como actores económicos y políticos, a pesar de que el grupo está enfrentando algunos problemas significativos, como por ejemplo, en las negociaciones entre la iniciativa privada y la solidaridad multilateral. Cada país debe decidir al ritmo de su cambio, la estrategia a seguir y la velocidad del proceso hacia la liberalización de los mercados y la democratización de sus estructuras político-burocráticas.

Necesitamos tener más conocimiento para modificar la situación de subdesarrollo y retraso de Latinoamérica y el Caribe. Si algo es claro en la historia contemporánea de los países de Latinoamérica y el Caribe, es que ni el socialismo real, ni el desarrollo populista, ni tampoco el burocrático, autoritario y corrupto estatismo, o el liberalismo transnacional solucionará los problemas económicos, sociales, políticos y culturales de nuestras naciones.

Todavía más, los dos principales retos de las naciones latinoamericanas y del Caribe persisten: reducir las brechas de la pobreza y la desigualdad.

### **Retos económicos.**

Los países latinoamericanos y del Caribe se definen como economías de rango mediano en la economía del mundo en términos del producto nacional bruto y de ingreso per cápita del producto nacional bruto. La región gozó de un crecimiento económico del 5 por ciento en 1997 con un producto interno bruto de \$1.6 trillones de dólares (medidos en US dólares), los que son comparados con el producto interno bruto de Canadá de \$568.9 billones de dólares (medidos en US dólares) en el mismo año (Crane, 1998). Más todavía, es una región con un alto potencial de crecimiento en los próximos años. Representa también un mercado creciente. De acuerdo al Fondo Monetario Internacional (FMI), las importaciones mundiales se elevaron de \$101 billones en 1990 a \$256 billones en 1997, con un pronóstico de crecimiento de \$287.2 billones este año.

Uno de los últimos reportes (1996) del Banco Mundial, referido por Hudle (1997) evalúa que Latinoamérica está en medio de una de las más decisivas transformaciones regionales de la era de la posguerra fría, construyendo una de las más grandes zonas de libre comercio y democracia. Los resultados son aparentes. Las tasas anuales de crecimiento en los últimos años promedian 3,5% como diferencia de solamente un poco más arriba del 1% en los tres años anteriores a 1991. 18 de los 22 países en la región tienen tasas de inflación abajo del 25 por ciento, promediando el 12 por ciento. El flujo de inversión total foránea a la región fue de un promedio de menos que \$10 billones en 1988-90 a cerca de \$34 billones en 1995 (calculados en \$US dólares)

Sin embargo, entre los países existe una gran disparidad en los dos índices estándar de riqueza nacional y crecimiento notoriamente desiguales, en parte debido a los estados anteriores de desarrollo económico y a los diferentes niveles de industrialización. Por lo tanto, se producen tensiones entre las regiones dentro de los países y entre los países mismos..

Durante la última década, diferentes grados de involucramiento en el modelo de la economía neoliberal trajeron consigo un patrón errático de desempeño económico entre los países latinoamericanos y caribeños. Este desempeño económico de la mayor parte de los países bajo la implementación del modelo económico neoliberal durante los ochenta, considerado como la "década perdida" fue negativo. De acuerdo con Huddle (1997), entre 1982 y 1994 sólo 11 de 23 países lograron crecimiento en el producto interno bruto per cápita. Después de 1990, el producto interno bruto per cápita fue logrado por 16 países, y sólo 4 países tuvieron crecimiento per cápita de 4% o más. El promedio per cápita del producto interno bruto fue solamente 1.6 por ciento anual de 1990 a 1995.

La mayor parte de las naciones latinoamericanas y del Caribe permanecen basadas primeramente en la agricultura, materias primas y recursos naturales, llegando a ser la fuente de los principales bienes, mientras que al mismo tiempo, una relación más dependiente de las decisiones económicas se ha desarrollado con la economía de Norteamérica. Desafortunadamente, los acuerdos de libre comercio implementados, tales como el Acuerdo de Libre Comercio de Norteamérica (NAFTA) han resultado en millones de campesinos y de población rural que está siendo eliminada del campo actualmente, porque los campesinos mexicanos, por ejemplo, no pueden competir con las importaciones de granos baratos de Estados Unidos.

Por tanto, si a las naciones de la región les gustaría obtener un alto grado de independencia económica, tendrían que desarrollar una mayor cooperación económica y política entre los mismos miembros. Un mayor involucramiento en acuerdos de cooperación y libre comercio entre los países de Latinoamérica y el Caribe y entre otras naciones del mundo, si estratégicamente están diseñados e implementados, podrían ofrecer una alternativa para el desarrollo y crecimiento económico sin el desplazamiento de los sectores productivos locales

### **Los mayores retos: reducción de la pobreza y mayor igualdad.**

Huddle (1997) ha estimado que la participación del ingreso al más bajo 20% de la población consistentemente declinó entre 1950 y los últimos años de los setenta. Después de la crisis de la deuda de 1982, la pobreza y la distribución del ingreso se ha deteriorado. Durante los ochenta, el porcentaje de personas que vivían en pobreza se incrementó al 42%, y trajo un total de alrededor de 200 millones de latinoamericanos en pobreza. Otro recuento de Huddle (1997), basado en datos del Banco Mundial, estimó que en el año 1969, el 11% de los latinoamericanos alcanzó niveles de pobreza, el 19% para 1985 y el 33% para los inicios de la década de los noventa.

A pesar de que los indicadores de desarrollo humano -esperanza de vida, educación, agua potable y otros- deben haber mejorado durante las últimas dos décadas, sin embargo, las condiciones de vida son todavía un reto serio. Huddle (1997) refiere a la evaluación de 1996 del Banco Mundial estableciendo que uno de cada tres gentes -165 millones en total- todavía viven con menos de 2 dólares por día. Alrededor de un tercio de la población no tiene acceso a la electricidad o a la sanidad básica, y una estimación de 10 millones de niños sufren de mala nutrición. Entre 1990 y 1994, las tasas de desempleo crecieron alrededor del 3% por año, y el empleo en los sectores informales de la economía se ha incrementado hasta alcanzar 80% de los nuevos trabajos creados después de 1990, mientras que los salarios se han deprimido e se han impactado negativamente por las tasas de inflación durante la década de los ochenta.

También, las políticas neoliberales implementadas en la mayoría de los países latinoamericanos y del Caribe han empeorado la distribución del ingreso y por tanto, incrementado la desigualdad estimada en -5-10 puntos en el coeficiente de GINI, desde 1982.

Los programas y las políticas dirigidas al alivio y la reducción de pobreza son urgentemente requeridos en la mayoría de los países latinoamericanos y del Caribe hasta que el producto interno bruto per cápita alcance más del 2% anualmente y el salario crezca. Sin embargo, este tipo de políticas debería ser formuladas e implementadas bajo diferentes perspectivas que las políticas argumentadas por los neoliberales. Un análisis del problema, pone algunos otros importantes factores los cuales necesitan ser evaluados, cuando se consideran y se pesan las posibles alternativas disponibles, tales como la situación en la cual en la decisión final debería de tomarse en cuenta las negociaciones entre los recursos usados para la reducción de la pobreza y la desigualdad contra las grandes inversiones para inducir con más rapidez el crecimiento a largo plazo. Huddle (1997)

continúa analizando sobre los grandes gastos en la pobreza y en la reducción de las desigualdades, lo que significa menos ahorros. A largo plazo, el problema de la pobreza será mejor resuelto por el crecimiento más que por programas sociales desperdiciados. Sin embargo, las condiciones de pobreza son más severas durante el periodo de ajuste, temporalmente orientado en programas de compensación social, los cuales son más preferidos por los neoliberales a las políticas para reducir la desigualdad, porque estas últimas más permanentemente reducen las perspectivas de crecimiento.

Por supuesto, personalmente no estoy de acuerdo con el enfoque neoliberal para reducir la pobreza y para incrementar la igualdad, el cual es un problema no limitado solamente a un periodo de tiempo de ajuste estructural. Por tanto, el reto todavía permanece hasta ahora. Este reto consiste en tener un programa de desarrollo económico apropiado para producir suficiente crecimiento, para rescatar y elevar las condiciones de vida de la gente pobre latinoamericana y del Caribe.

### **Los retos sociales.**

La población de Latinoamérica, incluyendo la Caribeña, es estimada en 1998 ser de alrededor de 450 millones, la cual representa alrededor del 8% de la población del mundo. Con una tasa promedio anual de 1.7% aproximadamente, la tendencia es a la reducción del crecimiento poblacional. Por lo tanto, como un todo, la población de la región está creciendo lentamente. Las proyecciones del Banco Mundial estiman que la población será de 709 millones para el año 2025. Más de la mitad de la población es joven a pesar de que se está haciendo vieja y mayormente urbana. De acuerdo a una estimación de la Fundación Canadiense para las Américas (FOCAL, 1995), la población no está bien distribuida. Brasil, el más grande de los países de la región, tiene alrededor del 35% de la población total. Los cuatro países más grandes -Brasil, México, Colombia y Argentina- tienen más de las dos terceras partes de la población. En el Caribe, considerado como un todo, tiene un 13% de participación en la población total y la distribución sigue el mismo patrón, con un 80% de la población viviendo en sólo tres países -Cuba, la República Dominicana y Haití.

Por los estándares mundiales, la región tiene un estatus de clase media con un promedio de nivel de ingreso per capita estimado en 1992, de alrededor de \$US 2000 dólares, a pesar de que el ingreso per capita del producto interno bruto varía en cada nación, mostrando que una distribución extremadamente desigual del ingreso plaga la mayor parte de la región donde coexiste la aguda pobreza con la extravagante riqueza. La concentración de la riqueza se ha incrementado en todos lados durante las dos últimas décadas. Una evaluación de FOCAL (1995), acierta a que esta concentración de la riqueza ha estado acompañada por una declinación de la preocupación por la equidad de parte de las elites y las clases medias. Las consecuencias de esta distribución desigual de ingreso y riqueza han tenido efectos negativos en la educación, vivienda y salud. En general, la industrialización se incrementa lentamente, pero algunas otras actividades como la agricultura tradicional y la ganadería están decreciendo con un empobrecimiento de los campesinos.

La mayoría de la población económicamente activa carece de las habilidades necesarias para un trabajo productivo. Cada año, nuevas generaciones se unen a la fuerza de trabajo demandando un empleo que no existe, y dejando casi el 80% de ellos para unirse a los ya de por sí numerosos sectores informales de la economía, entre los cuales deben encontrarse las raíces de las actividades ilegales, tales como el tráfico de drogas, la prostitución, etc., y como resultado, la violencia se ha incrementado tanto como los temores y la falta de seguridad que se extiende a todos lados.

El análisis de FOCAL (1995) considera que existe una relación directa entre el incremento de la violencia y el decremento de las tasas de crecimiento, al asumir que los aumentos de incidencias de violencia entre la creciente mayoría pobre están conectados con el retraso en la distribución de los beneficios de crecimiento. La emigración al Norte es y continuará siendo una "válvula de escape" al problema de la creciente tasa de desempleo. El incremento proyectado de la fuerza de trabajo en los siguientes años nos lleva a la conclusión de que el futuro no está prometiendo ninguna solución a los problemas creados por el desempleo.

Como en cualquier parte del mundo, la crisis social aparece estar abrevando en Latinoamérica y en el Caribe, donde la prospectiva para poner en reversa la quiebra de la fábrica social está empeorando. Los fenómenos sociales, tales como la desintegración familiar, la pérdida de la cultura y la identidad social, debido a valores sociales decadentes, al impacto de la nueva cultura global y los valores de la postmodernidad, la pérdida de solidaridad, creciente desconfianza y un agresivo individualismo alimentado por un descarnado consumismo en una población que es considerada más como colectivamente orientada, están en constante elevación.

Todos estos problemas sociales son fuentes constantes para los conflictos sociales, las dislocaciones y patologías sociales, las cuales a su vez, están llevando a una crisis más profunda de gobernabilidad, donde ni el

gobierno y las instituciones estatales, ni otras instituciones sociales y políticas tradicionales han sido capaces de orientar y guiar propiamente. Existe una esperanza en la emergencia de las organizaciones no gubernamentales (ONGs) para tocar los temas relacionados con los derechos humanos, los derechos de los consumidores, del medio ambiente y de los grupos minoritarios, etc.

Necesitamos volver a orientar la forma, el camino y el destino de Latinoamérica y el Caribe a fin de obtener un equilibrio social mejor. Las diversas sociedades latinoamericanas y del Caribe comparten retos comunes y una búsqueda común por caminos para confrontarlos. El gran reto es alentar los mecanismos de gobernabilidad, de tal manera que tanto el gobierno y el Estado, como las demás instituciones políticas, económicas, sociales y privadas encuentren un sistema que sirva de soporte a un marco de referencia basado en la confianza y en esfuerzos colaborativos para resolver los problemas sociales. FOCAL (1995) concluye que la sustentabilidad social del modelo económico, más que todo, y las reformas sociales llaman por una fuerte dependencia en la gobernabilidad doméstica. Negando cualesquiera de los beneficios que fueron ganados por los que juegan la carta de orientación a las exportaciones, un clima internacional desfavorable sólo haría la gobernabilidad más crucial porque la imaginación, el liderazgo, la participación y un sentido de responsabilidad compartida sería requerido más ahora que antes. Gobiernos fuertes se necesitan para capitalizar en los mercados abiertos y sociedades fuertes son requeridas para levantar en hombros los costos del ajuste.

### **Los retos políticos.**

Necesitamos conocimiento del terreno en el cual se mueve la vida política de Latinoamérica y el Caribe ahora. Los países latinoamericanos y del Caribe no pueden escapar a la falta de balance de poder entre ellos y los Estados Unidos. Las relaciones entre estos países han sido siempre conflictivas y tortuosas. Históricamente, Latinoamérica y las naciones del Caribe han sido consideradas como la fuente que da nacimiento a una potencial inestabilidad y a problemas, los cuales han sido considerados como buenas excusas para los inversionistas extranjeros, así como también una amenaza para los intereses económicos del Norte, tal como Tulchin (1995) acierta.

Desde los cuarenta, la política externa hacia Latinoamérica y el Caribe fue limitada a encontrar hombres fuertes, recios y confiables para liquidar el comunismo (The Economist, 1997). La amenaza comunista dio forma a la política foránea de los Estados Unidos por el periodo entero de la Guerra Fría, desde finales de los cuarenta a los finales de los ochenta, a pesar de que la mayoría de los gobiernos de estos países no les gusta ningún gesto de entremetimiento en sus asuntos internos. Se dice que los días han pasado cuando el comunismo era una amenaza a las relaciones interamericanas y la política foránea de los Estados Unidos navegaba sobre un extremo de la Guerra Fría, la cual había distorsionado las percepciones y relaciones entre las naciones

El colapso de la guerra fría ha afectado las relaciones entre Estados Unidos y sus vecinos hemisféricos formando una nueva distribución de poder, creando un diálogo y un entendimiento entre el llamado "Consenso de Washington". Puede parecer y lo sostengo, que no existe tal consenso, sino una creciente complejidad e incertidumbre en las relaciones entre Estados Unidos y Latinoamérica, las que llevarán a nuevas fuentes de conflicto. La revuelta de Chiapas es un buen ejemplo para explicar los efectos de un desarrollo reciente. Smith (1996) comparte este punto de vista cuando dice que el anticipado optimismo acerca de la creación del nuevo orden a dado forma a la aprehensión ampliada acerca de la lucha étnica, la guerra religiosa, la rivalidad económica y el caos internacional.

Sin embargo, ha traído algunos cambios en la percepción del papel internacional de los Estados Unidos y la confirmación de la llamada doctrina del "destino manifiesto" que ha permeado su política foránea hacia sus vecinos al sur del hemisferio. Francis (1996/97) contiene que parte del problema, es que mientras Latinoamérica se estaba convirtiendo en menos antinacionalista en los noventa, los Estados Unidos estaban siendo más nacionalistas debido a su triunfo en la Guerra Fría, lo cual sugiere a Washington que debería tener un dominio unilateral a través del hemisferio occidental. Sin embargo, los Estados Unidos han etiquetado sus intenciones hegemónicas como una convergencia de intereses a fin de hacerlos aparecer menos amenazantes a la soberanía latinoamericana, pero en la práctica, tales concesiones culturales no son apropiadas para producir armonía en la región. Kryzaneck (1996) se refiere al Secretario de Asuntos Interamericanos, asistente del Presidente Clinton, Alexander Watson (1994) diciendo acerca de esta nueva relación madura que nunca nadie acusará de ser tediosas las relaciones entre Estados Unidos y Latinoamérica, aunque muchas de las reformas que están tomando lugar son todavía muy frágiles. Pero esta convergencia de valores es de proporciones históricas y ofrece la oportunidad para forjar patrones de conducta y modelar establecimientos institucionales que promoverán, sino garantizarán, resoluciones de disputas pacíficas y cooperativas y facilitarán acercamientos comunes a temas que a todos nos conciernen.

En ausencia de la Guerra Fría, Smith (1995) llama por una mayor conciencia acerca de las crecientes expectativas de que las naciones de las Américas pueden reconocer y actuar en una armonía natural de intereses. El creciente comercio e inversiones guiarán a la convergencia de propósitos económicos, la liberalización de los mercados promoverá la democracia política y la emergencia de líderes responsables eliminará las fuentes de conflictos innecesarios entre los Estados Unidos y Latinoamérica. Mientras que los oficiales de Washington están deseosos de proclamar, el ambiente después de la Guerra Fría ofrece una oportunidad sin precedentes para forjar una comunidad de democracias a través de todo el Hemisferio Occidental.

De hecho, en estos días, los gobiernos democráticos están gobernando en la mayor parte de los países, con algunas excepciones. Ahora, las elites gobernantes locales y el surgimiento de nuevos grupos motivados por políticas neoliberales están comprometidos con el libre mercado y la democracia en la mayoría de los países latinoamericanos y del Caribe. Estas naciones están ansiosas por abrazar los denominados valores modernos y separan los sentimientos nacionalistas, la xenofobia y el viejo pesimismo. También las intervenciones foráneas ya no son consideradas como una amenaza. Tulnich resume diciendo que mentalmente todavía los Estados Unidos es visto como un problema. El subdesarrollo, también, es preocupante porque hace a Latinoamérica menos valuable como un socio comercial y un recipiente de las inversiones estadounidenses. Al mismo tiempo, el subdesarrollo es visto no solamente como una causa de inestabilidad sino también como un perpetuador de la miseria humana, el cual es un reproche constante al sistema capitalista internacional.

Para algunos analistas de las políticas de Latinoamérica y el Caribe, la traición es un fenómeno constante que ha sido parte de la vida política. El hilo conector de los episodios políticos es la desconfianza de los políticos y la fe caprichosa con la que le gente busca creer (The Economist, 1994). Mientras que esta aseveración puede ser verdadera, en la pasada arena política de la mayoría de las naciones y en el presente de algunas, sin embargo, debemos de reconocer los avances democráticos que se están obteniendo. Por lo tanto, la cultura política y la conducta política son un impedimento para institucionalizar la democracia en la mayoría de los países.

Los países latinoamericanos y del Caribe están en un proceso de democratización. Para algunos analistas, esta tendencia de la democratización está ligada a la tendencia económica del libre mercado que corresponde a la tercera ola en el análisis de Huntington, el cual históricamente tiende a ser seguido por olas de regresión de la popularidad de los procesos democráticos, de acuerdo a Mesa Lago (1997) quien argumenta que para las reformas económicas neoliberales, la nueva ola de creencia de las elites latinoamericanas en el libre mercado, puede bien declinar, mientras que para las masas latinoamericanas, los fracasos de estas reformas económicas para orientar los temas de distribución del ingreso, está ya creando descontento.

En este punto, la democracia y el libre mercado chocan. Si, como muchos argumentan, estas reformas económicas causan más daño a mucha gente que ayuda en los primeros procesos, las democracias deben encontrarse de nuevo plagadas por el estilo populista. Sin embargo, no puedo estar de acuerdo con esta afirmación de que como el libre mercado, la democracia es el menor de los males y debemos estar realmente esperando apretar la solución de problemas en esta generación. Si bien puede ser cierto para la democracia, sin embargo, precisamente las políticas de libre mercado son la fuente del ingreso desigual y la injusta distribución de la riqueza y por tanto, las creadoras del descontento.

Sin embargo, contiendo que la discusión debería centrarse más exactamente en el concepto de democracia en sí mismo y en el modelo de democracia occidental el cual el poder hegemónico trata de imponer sobre nuestros países. Probar la definición estadounidense de democracia, requerida para los países latinoamericanos y del Caribe, permanece como un reto. Atkins (1992), ha cuestionado si los Estados Unidos están intelectualmente, políticamente, o materialmente equipados para ocupar el momento y engancharse con Latinoamérica sobre la base de asociación, dado el bagaje y los antecedentes que se tienen del pasado, los enormes problemas domésticos que reducen sus capacidades internacionales y la alta prioridad internacional que presenta retos en cualquier otra parte.

Culturas políticas diversas, distorsiones perceptuales, cegueras culturales y tradiciones de las diferentes naciones latinoamericanas y del Caribe, complican la comprensión de un concepto de democracia etnocéntricamente orientado al occidente norteamericano. Por ejemplo, Martz (1995) afirma que en estas naciones que han sido los objetivos predominantes de la intervención directa de los Estados Unidos, las imágenes de democracia inevitablemente serán borradas indistintamente. Democracia no es un concepto sin significado, sino simbolizado por la observación de los norteamericanos que abrazan ingredientes de hipocresía y falta de ingenuidad. En un número de estas relativamente menos desarrolladas políticas, mas todavía, su propia experiencia doméstica con la democracia es muy limitada. En este sentido, la democracia es solamente parte de una arrogante actitud etnocéntrica de los Norteamericanos, un impulso paternalístico para la prédica de

la fe -no totalmente diferente de los conquistadores españoles hace más de cinco siglos- que no puede disminuirse sin el reconocimiento de elementos racistas. Mientras que los elementos del racismo no han estado ausentes en la política foránea de los Estados Unidos y en sus actitudes, la referencia al "Pequeño Hermanismo Café" representa una expresión figurativa de paternalismo hacia el presumiblemente menos ilustrado y políticamente inmaduro latinoamericano.

Más todavía, el proyecto hegemónico de la integración hemisférica, pone en peligro los fundamentos básicos del Estado-nación y amenaza la identidad nacional y la soberanía.

### **Los retos culturales.**

Los retos económicos, sociales y políticos inducidos desde afuera están trayendo consigo una penetración cultural. Los países de Latinoamérica y el Caribe son, por lo tanto, un objetivo obvio para la sentencia de que la cultura es destino. Los movimientos transnacionales de capital, personas, conocimientos, recursos naturales, etc., entre las diferentes naciones del Hemisferio Occidental están desarrollándose a través de los procesos que son culturalmente orientados. Pero aquí el problema es evaluar que tan útil para cada uno realmente puede ser esta nueva relación entre las naciones del Norte de América (Canadá y Estados Unidos) y las de Sur América y el Caribe. Como por ejemplo, con la versión de libre comercio en el Hemisferio Occidental esperada para el año 2005. Por tanto, aceptar que la liberalización del mercado y la democratización son parte de un proceso inevitable de modernización orientada hacia una cultura de las naciones latinoamericanas y del Caribe, significa pérdidas en las identidades y soberanías nacionales.

### **Hacia unas culturas latinoamericanas y caribeñas "Coca-Cola-izadas"**

Incluso los analistas norteamericanos han reconocido ya el impacto de este inevitable proceso de modernización de las culturas latinoamericanas y caribeñas, las cuales están arribando en forma de un fenómeno de "Occidentalización", y más específicamente a través de la influencia cultural de los Estados Unidos. Por ejemplo, Kryzanek (1996) contiene que el más serio de los resultados del contacto de los estadounidenses con los latinoamericanos puede ser visto en la forma en que la cultura de los Estados Unidos ha transformado el carácter único de esta región. Porque su extensiva presencia corporativa, el influjo turístico anual, y el hecho de que Latinoamérica vive cerca de la más avanzada sociedad orientada hacia el consumo en el mundo actual, gradualmente han asimilado muchos aspectos de su cultura. Para darnos cuenta de algunas de las implicaciones de estos fenómenos, no es necesario viajar mucho en Latinoamérica para ver signos de americanización, o a la "Coca-Colización" como algunas veces se ha referido.

Los latinoamericanos toman soda, manejan automóviles, usan pantalones de diseño, juegan béisbol, compran "chacharitas", ven programas de televisión, y absorben imágenes, ideas, tendencias y modas que vuelan del Norte al Sur a través de las fronteras. Tal vez los estadounidenses no controlan a las naciones latinoamericanas y caribeñas militarmente, pero están presentes en momentos y maneras incontables por este desbordamiento cultural del estilo de vida estadounidense. Kryzanek (1996) refiere al anterior presidente venezolano Rafael Caldera diciendo que las estaciones de radio transmiten la música y su apreciación de la vida. La televisión está llena de la imaginaria que refleja su modo de pensar.

Todavía hasta ahora, en algunos países con un fuerte sentido de valores nacionalistas, como el caso de México, por ejemplo, su gente tiene una mayor preferencia por los bienes y valores foráneos y por eso son estereotipados como "malinchistas", para recordar las obligaciones de la mujer indígena Malitzin o La Malinche, quien fue dada por el Emperador Azteca como regalo al Conquistador Cortéz. Ella fue leal a su maestro, aprendió el Español y asimiló la cultura española, por tanto desempeñó actividades como las de traducción e interpretación de lenguas, lo que a su vez, benefició a la consolidación de la colonización de México. Hasta ahora, ser "malinchista" tiene un sentido peyorativo de identificación con otras culturas y por tanto de ser traidor a la identidad nacional de los mexicanos.

La influencia de la cultura norteamericana y su perversa transformación en la sociedad latinoamericana ha traído ajustes cuyos efectos y consecuencias son imposibles de controlar. Algunos esfuerzos de intelectuales nacionalistas toman una posición demasiado radical la misma que puede parecer idealista bajo las presiones presentes de las tendencias de globalización y modernización.

Otros todavía toman el camino desesperado de la confrontación, no sólo a las fuerzas transnacionales de la globalización sino también a la cultura nacional dominante, argumentando que la preservación de la cultura de

las comunidades indígenas que han sido ignoradas por las elites locales que gobiernan por más de cinco siglos, tal como es el caso de la revuelta chiapaneca en México.

El reto actual es cómo preservar y sostener la autonomía de la cultura latinoamericana y del Caribe. Cada nación debe diseñar e implementar estrategias para proteger sus identidades culturales y para controlar el impacto de los procesos de globalización y su influencia en el lenguaje, los valores, las tradiciones, etc. Y todavía, este reto puede extenderse a encontrar un punto de armonía y equilibrio entre nuestras identidades y la inevitable influencia de las nuevas culturas, las que al final contribuirán a enriquecer nuestras propias culturas.

Tanto en Comala como en Macondo se mantiene firme la identidad de la imaginaria cultural de nuestros pueblos, a pesar de la influencia de los turistas extranjeros. Más bien, los turistas son encantados con el realismo mágico de los latinoamericanos y caribeños.

## Referencias.

- Atkins G. Pope, ed. (1992). *The United States and Latin America: Redefining U.S. purposes in the Post-Cold War Era* (Austin:University of Texas Press. p.1.
- Black Jan Knippers (1984). *Latin America*. Westview.
- Blouet Brian W. and Blouet Olwyn M. (1982). *Latin American and the caribbean*. Wiley.
- Bond Robert D. (1983). "Where democracy lives", *The Wilson Quarterly* 7, (Winter, 1983):52.
- Bryan Anthony T. (1996). "Epilogue:The future dynamics of caribbean-Latin American relations." Bryan Anthony T. and Serbin Andres (ed.) *Distant Cousins: The Caribbean-Latinamerican relationships*.
- Bryan Anthony T and Serbin Andres (Edits.). (1996). *Distant Cousins: The Caribbean-Latin American relationships*.
- Canadian Foundation for the Americas (1995). *Which future for the Americas? Four scenarios*. Focal.
- Colton, Calvin. ed. (1904). *The works of Henry Clay*. New York: Federal Edition 1904,6: 140 (March 24, 1818).
- Crane, David. (1998). "Building Latin America in our interest. *The Toronto Star*, Janury 17, 1998, p.C2
- Deutschier Eckhard (1989). "La busqueda de la identidad en latinoamerica como problema pedagogico". *Revista Mexicana de Sociologia*, 1989, 51, 3, julio, 251-
- Diaz del Castillo, Bernal (1956). *The discovery and conquest of Mexico*. New York, Farrar, Strauss, and Cudahy, pp. 218-219.
- Doughty Paul L. (1087). "Latin American societies: People and culture." Hopkins Jack W. *Latin America*. Holmes and Mier.
- Dyson, John P. (1987). "Ardous harmonies: the literature of Latin America." Hopkins Jack W., *Latin America*. Holmes & Mier.
- Francis Michael J. (1996-97). "United States and Latin America: Hemispheric futures". *Studies in Comparative International Development*, Vol. 31 (Winter), 1996/97 no. 4, 83-97.
- Gilderhus Mark T. "Pan-American initiatives: The Wilson presidency and "regional integration" 1914-17. *Diplomatic History* vol. 4, No. 4, Fall 1980, p. 409-423.
- Gorostiaga, Xavier (1993). *Latinamerica Press*, Lima, May 6, 1993.
- Harrison, Lawrence (1985). "Underdevelopment is a state of mind: The Latin American case. Lanham, MD.: Madison Books, 1985).p. xv.
- Huddle Donald L. (1997). "Review article: Post-1982 Effects of neoliberalism on Latin America development and poverty: two conflicting views. *Economic Development and Cultural Change*, 45 (4), July 1997, 881-
- Kryzaneck Michael J. (1996). *U.S.-Latin American Relations*. Praeger. London.
- Leiken, Robert S. (1994) (ed. *A new moment in the Americas* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Martz John D. (1996/97). "Approaching the study of Latin America." *Studies in Comparative International development*, Vol. 31 (Winter), 1996/97, number 4, p.98-
- Martz John D. (1995) "The championing of democracy abroad: lessons from Latin America." in Martz John D. ed. *United Staes Policy in Latin America*. University of Nebraska Press.
- Mesa-Lago (1997). "Social welfare reform in the context of economic-political liberalization: Latin America cases. *World Development* 25 (4), 497-517.
- Nelson, R. Traus (1977). *Popol Vuh*. Boston: Houghton Mifflin.
- Picon-Salas M. (1963). *A cultural history of Spanish America, from conquest to independence*. Berkeley University of California Press.
- Rangel, Carlos (1981). "Mexico and other dominoes". *Commentary*, june of 1981, pp 29-33.
- Sauer, C.O. (1969)*The Early Spanish Man*. Berkeley: University of California Press.
- Smith Peter H. (1996). *Talons of the Eagle*. Oxford University Press.
- The Economist* (1997). "Backwardness in Latin America. Culturally challenged.", March 15/21, v.342 pp

survey 5-6

The Economist (1994). " Reforms in Latin America. The losers." The Economist v. 331 May 14/20, 1994.

Tulchin Joseph S. (1995). "The United States and Latin America in the world" in Martz John D. (Ed.), United States Policy in Latin America. University of Nebraska Press.

Watson Alexander (1994). Adress before the Institute of the Americas, La Joya, California, March 2, 1994, in U.S. State department Dispatch, March 4, 1994, p.154.

West Robert C. (1982) "Aborigenal and colonial geography of Latin America." Blouet Brian W., Blouet Olwyn M. Latin America and the Caribbean. Wiley.

Wiarda Howard J. (1987). "The political system of Latin America: Developmental models and typology of regimes." Hopkins Jack W. Latin America.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 -4282)  
nº1, 2001

# AS TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL E A "REGULARIZAÇÃO" DA IMPLANTAÇÃO DE GRANDES PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO NA AMAZÔNIA (1)

[Stephen G. Baines](#) (2)

(Universidade Nacional de Brasília, Brasil)

Conforme a Constituição Federal do Brasil de 1988, a questão das terras indígenas toma precedência nos problemas fundiários no Brasil, considerando que em seu artigo 231 garante aos índios "os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam". Direitos que independem da existência ou não da demarcação ou qualquer reconhecimento formal das suas terras por parte do Estado. Os direitos dos índios são originários, decorrente da sua conexão sociocultural com povos pré-colombianos.

O artigo 17 da Lei no 6.001 de 10 de dezembro de 1973, o Estatuto do Índio enumera três tipos de terra indígena:

- a) as terras dominiais recebidas pelos índios em virtude de ações do direito civil, como a doação, compra e venda ou permuta, em sua maioria provenientes de doações às comunidades indígenas feitas por órgãos públicos (federal ou estaduais) ou particulares anteriores à República;
- b) As áreas reservadas pelo Estado para os índios, em parques e reservas indígenas;
- c) As áreas de posse permanente dos índios e cuja eficácia legal independe de ato demarcatório.

Os índios gozam pleno direito de propriedade somente sobre as poucas e reduzidas terras dominiais, enquanto a vasta maioria das terras indígenas no Brasil, classificadas como áreas reservadas e as de posse permanente constituem-se em bens inalienáveis da União, aos índios resguardando-se a posse permanente e o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e das utilidades ali existentes conforme Lei 6.001, (arts. 32 e 22).

Rocha (1996:387) constata que no período do Serviço de Proteção aos Índios, entre 1910 e 1967, as diferentes Constituições (1934, artigo 129; 1937, artigo 154; 1946, artigo 216) estipulam que as terras tribais e seu usufruto pertencem de forma inalienável aos Índios, declarado que são "terras da União"..

Merece ser ressaltado que o referencial para a FUNAI, o órgão do governo encarregado de regularizar os territórios ocupados pelos índios, é a categoria "terra indígena" e não a categoria "sociedade indígena" usada mais na Antropologia. Como aponta João Pacheco de Oliveira, "terra indígena" não é uma categoria ou descrição sociológica, mas sim uma categoria jurídica, definida pela Lei no 6.001 (Oliveira, 1998a:18). Há situações em que várias sociedades indígenas ocupam uma só terra indígena, como o caso do Vale do Rio Javari, ou o Alto Rio Negro. Há muitas situações em que uma sociedade indígena ocupa uma terra indígena como no caso, para dar alguns exemplos, dos Waimiri-Atroari, dos Waiãpi, e dos Kadiweu. E há outras situações em que um grupo étnico ocupa várias terras indígenas como nos casos dos Xavante e os Kayapó. A idéia do governo demarcar terras para os índios surgiu com o Serviço de Proteção aos Índios. Oliveira critica o mito popular de uma "idade de ouro" do indigenismo brasileiro, mostrando que embora o SPI tivesse demarcado 54 áreas indígenas, a extensão total dessas terras é de menos de 300 mil ha, perfazendo apenas 2,4% do total de terras indígenas demarcadas até o início dos anos 80 (Oliveira, 1998a:33). A ideologia do SPI visava uma pressuposta integração rápida dos índios na sociedade nacional, o que favorecia o estabelecimento de áreas reduzidas para os índios e a liberação das demais terras para ocupação pelos brancos. Acrescenta Oliveira que em muitas regiões do sul do país como em Mato Grosso do Sul, "as áreas estabelecidas pelo SPI são muito *menos uma reserva territorial* do que uma *reserva de mão-de-obra*, passando a ser uma característica dessas regiões formas temporárias de trabalho assalariado..." (Ibid:34).

Darcy Ribeiro (1979:137-148) e Antônio Carlos de Souza Lima (1995), mostram muito bem o objetivo do SPI de tentar transformar os índios em camponeses e localizá-los em núcleos agrícolas ao lado de sertanejos, explícito no próprio nome do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, desde sua criação em 1910 até 1914 quando se reconheceu a especificidade dos índios (Ribeiro, 1979:138; Lima,

1995). Entretanto, o Estatuto do Índio, de 1973, enfatiza de forma nítida o que João Pacheco de Oliveira chama "a via camponesa como modo privilegiado de integração das populações indígenas na sociedade brasileira. O direito dos grupos tribais de ter acesso à terra é reiteradamente afirmado" (1998a:19), ficando explicitado que se trata de "garantir a terra como um meio de produção necessário (arts. 26, 27 e 28)" (Ibid:19). Oliveira afirma que "a constituição de uma reserva faz com que a população indígena aí reunida possa cristalizar certas peculiaridades econômicas e sociais, favorecendo a reprodução de um novo tipo social: o *campesinato indígena*, com posse comunitária do meio básico de produção, a terra (Ibid:20). A singularidade desse campesinato indígena seria o controle coletivo sobre a terra e a subordinação direta ao Estado, sendo o índio tutelado pela FUNAI, e tendo, com as raras exceções das terras dominiais, somente o direito à posse permanente e usufruto exclusivo das suas terras que são de domínio da União.

Quando a FUNAI substituiu o SPI em 1967, época em que a ocupação da Amazônia por grandes empresas ainda estava incipiente, foi possível demarcar áreas grandes, como se pode ver no mapa produzido pela Diretoria de Assunto Fundiários (DAF) da FUNAI. Os prazos de cinco anos, dados pelo Estatuto do Índio de 1973 (Art. 65) para o Poder Executivo demarcar as terras indígenas ainda não demarcadas, e pela Constituição de 1988, não eram para ser cumpridos, considerando os poucos recursos disponibilizados pelo governo para regularização das terras indígenas. Entretanto, no período de 1988 a 2000, após a Constituição, foram demarcadas cerca de 70% do total das terras indígenas demarcadas em toda a história do Brasil, comparado com os 30% demarcadas entre 1910 e 1988.

Apesar do recente aumento grande na demarcação e regularização das terras indígenas, a grande maioria das terras indígenas tem a presença de não-indígenas dentro dos seus limites. Entretanto, não existe um levantamento sobre as formas e graus de invasão das terras indígenas (Oliveira, 1998b:52). Estima-se que cerca de 85% das terras indígenas no Brasil são invadidas por não-indígenas (Indriunas, 2000). Conforme a Constituição, os títulos dominiais de brancos nas áreas de posse permanente são nulos de pleno direito e deveriam ser anulados por iniciativa do órgão tutor, e nas áreas reservadas pelo Estado caberia a desapropriação por utilidade pública (Oliveira, 1998b:47). Contudo, a FUNAI não dispõe de recursos para indenizar aquelas benfeitorias julgadas de boa fé, nem para deslocar os não índios das terras indígenas (Indriunas, 2000; Laraia, 2000).

O processo de "extrusão" ou retirada de pessoas não-indígenas de terras indígenas é uma das principais dificuldades enfrentadas pela FUNAI. Roque de Barros Laraia (2000) afirma que há mais de 200 terras indígenas com populações não-indígenas, e que cerca de 90% da extensão total da Terra Indígena Paraguassu/Caramuru na Bahia está ocupada por não-indígenas. Indriunas menciona que a Terra Indígena Alto Rio Guamá, de 279 mil ha, reconhecida na década de 1940 e homologada em 1993, tem 60% do seu território invadido. A FUNAI não dispõe de estrutura para vigiar todas as terras indígenas, como a Terra Indígena do Vale do Javari de 8.519.000 ha de extensão, e não dispõe de dados confiáveis sobre o número de garimpeiros dentro do território dos Yanomami. Em 1o de outubro de 2000, Lima e Brasil (2000) divulgam uma proposta para a Polícia Federal e a FUNAI retirarem de 500 a 1.000 garimpeiros da reserva indígena dos Yanomami. Além disso, os funcionários da FUNAI não têm proteção do Estado. Segundo Laraia, a FUNAI tinha 2.560 funcionários (agosto de 2000), dos quais 400 ocupavam funções gratificadas, um número absolutamente insuficiente para vigiar mais de 570 terras indígenas que constituem aproximadamente 12% do território nacional.

Laraia, que chefiou a Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF) da FUNAI durante cerca de nove meses em 1999-2000, acrescenta que muitos não-índios não estão dispostos a se retirarem das terras indígenas junto com o fato que a FUNAI não pode pagar as benfeitorias em todas as terras indígenas do país. Conforme Laraia, seriam necessários R\$200 milhões para pagar todas as benfeitorias em terras indígenas no Brasil, quando o orçamento anual da FUNAI é de R\$148 milhões dos quais R\$110 milhões são destinados ao pagamento dos seus funcionários ativos e inativos. No ano 2000 a FUNAI dispunha de um orçamento de apenas R\$4 milhões para a questão fundiária em todo o país, antes do corte orçamentário. O deputado Marcos Rolim, Presidente da Comissão de Direitos Humanos, comparando dotações previstas no orçamento da União para o ano de 2000, divulgou que "a demarcação de terras indígenas na região amazônica... só receberá R\$1,5 milhão", enquanto o Ministério da Defesa informou que R\$1,7 milhão de recursos públicos foram gastos com a operação das Forças Armadas na repressão violenta das manifestações pacíficas dos povos indígenas, negros e sem terra, nas comemorações dos 500 anos do Brasil na Bahia (Araújo, 2000).

O orçamento de R\$14,21 milhões em 2000 para terras indígenas, onde estão previstos gastos para identificação, demarcação e regularização fundiária é inferior à média orçamentária apresentada entre 1995 a 1999, que foi de R\$19,7 milhões/ano. Na proposta de orçamento para 2001, os recursos com terras indígenas apresentam um aumento de 222%, concentrado na ação de regularização fundiária. Objetiva a desintrusão de ocupações ilegais e o pagamento de indenizações a posseiros dentro das terras indígenas (Souza, 2000:5). A proposta de orçamento federal para povos indígenas em 2001 prevê 40% para administração e pessoal, 35% para saúde indígena, 18% para regularização fundiária, 3% para autosustentação econômica, 1% para

fiscalização e proteção ambiental e apenas 1% para demarcação.

Oliveira, a partir de dados da FUNAI da segunda metade da década de 1980 chama atenção ao fato de que "a margem de utilização de terras indígenas em detrimento dos índios e em benefício de outros interesses é assustadora" (1998b:53), havendo "registros de existência de garimpos não indígenas em 22 áreas, que somadas representam quase 30% das terras indígenas; as unidades energéticas existentes e planejadas afetam quarenta áreas, que representam quase 40% das terras indígenas; estradas e ferrovias atravessam 73 áreas indígenas, correspondendo a 50% das terras indígenas; e a pressão das mineradoras abrange cerca de 70% da extensão total das áreas indígenas" (Ibid). Acrescenta Oliveira que verifica-se alguma forma já viabilizada ou programada de utilização do habitat por outros fins na ordem de 86,65 do total da extensão das terras indígenas, sem computar as invasões por fazendas, posseiros, extratores etc, e que não existem dados confiáveis sistematizados. Entretanto, há indícios de que "as terras indígenas demarcadas e com registro em Cartório são menos suscetíveis a pressões quanto à sua utilização por interesses estranhos aos índios" (Ibid). Oliveira divide o processo de reconhecimento de terras indígenas no Brasil numa sucessão de cinco fases, começando com a condição inicial das terras *não-identificadas*; as terras *identificadas*, termo que aglutina as sub-categorias "identificada" e "interditada"; seguido pela fase de *delimitação*, que indica a existência de um ato administrativo que estabeleça os limites físicos de uma área e a reconheça como destinada aos índios. A fase seguinte é a *demarcação*, com base no ato de delimitação, e homologação pelo Presidente da República, seguido pela *regularização*, que compreende as ações de matrícula da terra indígena no Serviço de Patrimônio da União (SPU) e de registro nos Cartórios locais de Registro de Imóveis (Oliveira, 1998b:47-48). Oliveira comenta que "É somente após a conclusão dessas providências que a posse de uma terra por índios se torna tão documentada quanto os títulos dominiais dos brancos, com ampla aceitação e reconhecimento pelas autoridades estaduais e municipais" (1998b:48).

A participação dos índios nos GTs da FUNAI, que envolvem processos técnicos e burocráticos que exigem especialistas, tem sido mais como mão-de-obra. Comenta Oliveira que "a prevalência destes procedimentos de inspiração burocrática, que neutralizam o potencial do grupo transformando os índios em espectadores do seu próprio destino, é colidente com a própria dinâmica do movimento indígena que, no presente, enceta atos de autodemarcação" (Oliveira, 1998c:114").

Desde a publicação inicial do trabalho acima citado de Oliveira, o Decreto 1.775 foi introduzido pelo governo para possibilitar a contestação administrativa sobre as demarcações realizadas. O procedimento contraditório introduzido com este decreto que dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas, no Art 2o, item 8o, declara que desde o início do procedimento demarcatório até noventa dias após a publicação do resumo do relatório preparado pelo GT e baseado em estudo antropológico de identificação, no DOU e no DO da(s) unidade(s) federada(s) onde se localiza a área de demarcação, acompanhado de memorial descritivo e mapa da área, "poderão os Estados e municípios em que se localize a área sob demarcação e demais interessados manifestar-se, apresentando ao órgão federal de assistência ao índio razões instruídas com todas as provas pertinentes, tais como títulos dominiais, laudos periciais, pareceres, declarações de testemunhas, fotografias e mapas, para o fim de pleitear indenização ou para demonstrar vícios, totais ou parciais, do relatório".

Em documento da FUNAI que resume, a partir do Decreto no 1.775, de 08 de janeiro de 1996 (FUNAI, 1996), o processo jurídico-administrativo da demarcação de terras indígenas, distingue-se cinco fases. A primeira fase, de *identificação*, constitui a fase em que se inicia com a formação do grupo de técnicos (GT) de identificação e delimitação que após estudos e levantamento em campo elabora um relatório cujo resumo é publicado com prazo para contestações. A "demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios" é "fundamentada em trabalhos desenvolvidos por antropólogo de qualificação reconhecida" (Decreto no. 1.775, art. 2o) e o grupo técnico constituído é "coordenado por antropólogo, com a finalidade de realizar estudos complementares de natureza etno-histórica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessários à delimitação" (Decreto no. 1.775, art. 2o, item 1o). Em outro documento da FUNAI, em 1a versão (3), afirma-se que o "antropólogo-coordenador deverá se reunir com técnicos da Departamento de Identificação e Delimitação [DID] da Diretoria de Assuntos Fundiários [DAF] (4) da FUNAI antes do início dos trabalhos para pré-organizar o trabalho e a ida a campo (FUNAI, 1997) e, a partir daí, o antropólogo "terá um prazo [de 20 dias] para realizar estudos preliminares e apresentar um roteiro de trabalho de campo a ser apresentado à DID" (Ibid). O antropólogo "deverá procurar a viabilização da participação do grupo indígena no processo de identificação... e apresentar-lhes as informações que se fizerem necessárias para o posicionamento dos índios frente aos procedimentos, argumentos e propostas" (Ibid) Após realizar seu trabalho de campo o antropólogo deveria comunicar à DID para providenciar a ida de outros técnicos para realizar os estudos complementares e de delimitação. Após a realização dos trabalhos o relatório final, cumprindo as exigências estipuladas na Portaria MJ 14/96, é de responsabilidade do antropólogo-coordenador do GT. O antropólogo deve "procurar traduzir" seu próprio discurso para os termos jurídicos. O GT normalmente inclui um cartógrafo e especialista em meio ambiente. Mesmo que o GT pode ser constituído de funcionários da

FUNAI, a falta de funcionários frequentemente obriga a FUNAI a contratar especialistas de fora do seu quadro.

Uma grande dificuldade nos processos de demarcação de terras indígenas tem sido de encontrar antropólogos com preparação para escrever laudos periciais. Ao mesmo tempo existem escritórios de advocacia especializados na contestação de reivindicações indígenas, além de haver alguns antropólogos dispostos a preparar laudos periciais na defesa de interesses anti-indígenas. Além disso, existe um forte movimento no Congresso para modificar a Constituição no que se trata de terras indígenas.

A segunda fase, de *declaração*, constitui a fase em que com base no parágrafo 1o do artigo 231 da Constituição de 1988 o Ministro da Justiça analisa a proposta da terra indígena elaborada pelo GT e aprovada pela FUNAI. O resumo do relatório é encaminhado ao Ministério da Justiça para análise juntamente com as contestações por ventura impetradas contra a área, para a deliberação do ministro da justiça, onde o consultoria jurídica decide se a terra é indígena ou não. A FUNAI tem um prazo de 90 dias para programar a resposta às contestações.

A terceira fase, de *demarcação*, com base na portaria declaratória de terra indígena, expedida pelo ministério da justiça, a terra indígena a demarcar é definida, é feita uma estimativa de custos e a demarcação é executada caso a FUNAI disponha dos recursos necessários. Nesta fase ocorre a demarcação física que inclui a abertura de uma picada de seis metros de largura em todas as linhas secas do perímetro da terra indígena e a colocação de marcos e placas da FUNAI indicando que é terra indígena. Na prática os marcos e placas são facilmente destruídos por invasores não-índios, mesmo que isto não muda o que está plotado através de coordenados geográficos. No caso da Terra Indígena do Vale do Javari, a linha seca é de cerca de 1.500 km de comprimento, dificultando a abertura de uma picada de seis metros de largura.

Na quarta fase, de *homologação*, a demarcação da terra indígena é confirmada através da expedição de um decreto e as benfeitorias de boa fé são indenizadas, os ocupantes não-indígenas sendo reassentados. Existe acordo entre a FUNAI e o INCRA para reassentar os pequenos proprietário o que é dificilmente cumprido.

A quinta fase, de *registro*, constitui o registro da terra indígena no cartório imobiliário da comarca em que se localiza o imóvel e na secretaria de patrimônio da União. O documento da FUNAI ainda sugere uma fase final que seria a da *extrusão de não-índios*, através de ações que visam a retirada de ocupantes não-índios e na indenização das benfeitorias julgadas de boa fé, e no reassentamento pelo INCRA. A indenização de benfeitorias somente ocorre quando estas são julgadas de "boa fé" por uma comissão de sindicância da FUNAI criada para este fim, e quando o ocupante da terra comprova que não sabia que estava dentro de uma terra indígena.

Todo este processo pode ser sustado por uma ação judicial que pode durar muitos anos, como nos casos da Terra Indígena Baú dos Kayapó Mekragnoti, a Terra Indígena Paraguassu/Caramuru onde os Pataxó Hã-Hã-Hãe tem o processo demarcatório sustado desde 1982 por ação judicial, e a Terra Indígena Raposa/Serra do Sol em Roraima.

Laraia (2000) observa que um dos principais empecilhos à regularização de terras indígenas no Brasil é a falta de recursos financeiros, o que dificulta o deslocamento de funcionários para a demarcação de terras indígenas e limita a possibilidade de indenizações de benfeitorias de boa fé. Acrescenta Laraia que atualmente a FUNAI enfrenta duas situações distintas: por um lado a das terras indígenas compreendidas dentro da divisão administrativa da Amazônia Legal, e por outro lado a das terras indígenas no resto do Brasil. As terras indígenas dentro da Amazônia Legal estão recebendo financiamento para sua demarcação do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL) que faz parte do programa maior, o Programa Piloto de Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7), financiado pelo Grupo de 7 países mais ricos do mundo. O PPG7 nasceu de uma preocupação ambientalista internacional com a destruição das florestas tropicais e seu discurso versa sobre a importância das florestas tropicais "para o equilíbrio ecológico e climático de todo o planeta" (FUNAI, 2000), e de uma cooperação internacional orientada para a redução da taxa de desmatamento da Amazônia e para a otimização dos benefícios ambientais oferecidos pelas florestas tropicais. O PPG7 objetiva "apoiar projetos de educação ambiental, manejo de unidades de conservação, fortalecimento de instituições de pesquisa e proteção às terras indígenas" (Ibid).

O PPTAL foi planejado a partir de 1992 e implementado em 1996, sua conclusão sendo projetado inicialmente para o ano 2000. Funciona junto à presidência da FUNAI com objetivo de "garantir a demarcação e a proteção de 149 terras indígenas da Amazônia Legal, atuando em parceria com organizações indígenas e ONGs indígenas" (Ibid). O PPTAL apóia o processo de regularização fundiária realizado pela Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI, além de apoiar a participação de organizações indígenas na execução de projetos de acompanhamento de demarcação e de planos de vigilância de terras demarcadas e propostas para capacitação indígena. Parcerias foram desenvolvidas com dez organizações indígenas, incluindo o projeto Waiãpi, por meio de parceria entre a FUNAI, a GTZ, o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e o Conselho de Aldeias Waiãpi (APINA) (Mendes, 1999:17); o Conselho Indígena do Vale do Javari (CIVAJA), e a União das Nações Indígenas de Tefé (UNI/TEFÉ), em projetos de acompanhamento de demarcação; a Coordenação das

Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) em projeto de demarcação; a demarcação de cinco terras indígenas no Rio Negro por meio de uma parceria entre a FUNAI, o PNUD, o Instituto Socioambiental (ISA) e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), e em projeto de capacitação indígena. Parcerias foram desenvolvidas com ONGs de apoio à causa indígena como o CTI e o ISA.

O PPTAL recebe apoio financeiro e técnico de agências internacionais: o Banco Mundial, o Rain Forest Trust Fund, o Kreditanstalt für Wiederaufbau (KfW), o Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ), e o PNUD, e do governo brasileiro através da FUNAI, Ministério da Justiça e Ministério do Meio Ambiente, com orçamento total de aproximadamente US\$22 milhões, com a contrapartida do governo brasileiro de US\$2,2 milhões destinados às indenizações de benfeitorias de boa fé feitas por não-índios dentro das terras indígenas. As propostas têm que se ajustar às normas técnicas exigidas pelas agências financiadoras, reproduzindo as desigualdades entre os países doadores e o país receptor que corresponde à relação Norte-Sul. Já que os benfeitores impõem suas próprias exigências, os índios são colocados numa situação de dependência ao serem receptores, sua participação sendo exigida, porém subordinada à própria exigência e, a nível local, a um procedimento administrativo controlado por especialistas. Moreton-Robinson & Runciman (1990) revelam uma situação parecida no norte da Austrália, onde legislação indigenista, que tem como objetivo a concessão de poder aos indígenas, obriga-os a tomar decisões ao mesmo tempo que controla essas decisões, assim estabelecendo novas relações de dominação.

O discurso sobre o PPTAL, centrado na preservação do meio ambiente fundamenta-se na idéia de que os índios são os guardiões da natureza ou ecologistas naturais, o que não corresponde à situação de muitos povos indígenas atualmente, alguns dos quais recorrem aos recursos da floresta para manter novos padrões de vida, serviços de saúde, educação e acesso a novas tecnologias.

Enquanto, neste momento histórico, existem recursos para demarcar terras indígenas na Amazônia Legal, região onde a densidade demográfica ainda é baixa comparada ao resto do Brasil, a grande dificuldade enfrentada pela FUNAI é de conseguir financiamento para a regularização de terras indígenas fora desta região, onde há conflitos fundiários acirrados, como atualmente em algumas regiões do Mato Grosso do Sul. Oliveira (1998a:34) observa que "Várias demarcações realizadas pelo SPI são absolutamente ineficazes, se vistas como mecanismos para conter a atomização dos antigos territórios tribais e evitar a futura proletarização maciça" da população indígena. "Isto é mais flagrante em Mato Grosso do Sul, onde são constituídas 13 reservas que abrangem pouco mais de 31 mil ha, contando com população indígena numerosa" (Ibid). As terras indígenas fora da Amazônia são pequenas em extensão e freqüentemente em regiões de alta densidade demográfica onde a terra é muito valorizada. Dados atuais da FUNAI fornecidos por Laraia (2000) revelam que enquanto as terras indígenas constituem 21,4% da região Norte do Brasil, 21,9% do estado do Amazonas, e 8,1% da região Centro Oeste, no resto do país constituem apenas 1,4% da região Nordeste, 0,4% da região Sul, 0,1% da região Sudeste. Referindo-se ao Nordeste, Oliveira observa que "as extensões de terras pleiteadas são pequenas (em geral inferiores a 2.000 ha), correspondendo a fazendas de porte médio e jamais representando mais de 0,7% das terras do estado" (1999:18, nota 8)

Enquanto na região amazônica as benfeitorias são geralmente poucas decorrente do fato que grandes extensões de terras indígenas têm poucos ocupantes não-índios, em outras regiões do país há terras indígenas com populações grandes de invasores, e casos extremos onde a maior parte de uma terra indígena está ocupada por invasores. Comenta Oliveira "Se, na Amazônia, a mais grave ameaça é a invasão dos territórios indígenas e a degradação de seus recursos ambientais, no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista é *restabelecer os territórios indígenas*, promovendo a retirada dos não-índios das áreas indígenas, *desnaturalizando* a 'mistura' como única via de sobrevivência e cidadania" (1999:18).

A partir de dados da FUNAI Oliveira derruba as críticas dirigidas à política indigenista que surgiram a partir do final da década de 1970, argumentos que são em geral "de empresários, advogados, políticos e técnicos de outros órgãos públicos, cujos interesses profissionais colidiam com a atuação da FUNAI no âmbito regional" (1998b:55). Ao argumento que são muitas terras para poucos índios, o que prejudica o desenvolvimento regional, Oliveira mostra que no âmbito de estados, microrregiões e municípios a presença indígena é maioria em alguns casos. Em Roraima "os índios perfazem 72% da população rural e no Amazonas chegam a quase 10%. Contudo, é no âmbito das microrregiões e dos municípios que transparece mais nitidamente a presença indígena, que se concentra de modo privilegiado em certas áreas dos estados" (Ibid:57). Oliveira cita exemplos como o dos Ticuna cujas comunidades somam 75,5% da população rural do município de Amaturá, e 80,3% de Tabatinga. Os Makuxi somam 92,7% da população rural de Normandia (RR), os índios do Rio Negro, de diversas etnias, constituem 90,2% da população no município de São Gabriel, e os Xavante somam 56,62% da população rural em Gomes Carneiro.

Oliveira observa que existem dez casos em que a população indígena excede os 20% da população rural dos municípios. Conclui "quanto podem ser enganosas as inferências sobre a problemática indígena que transferem automaticamente para o âmbito de regiões e municípios o fato genérico da pequena significação demográfica da população indígena em relação ao total da população nacional.

Quanto ao argumento que utiliza a relação ha/índio, isto é, quantos hectares existem para cada índio, para respaldar uma crítica ao caráter extensivo e a suposta ineficácia da ocupação indígena, após registrar a especificidade cultural da relação entre uma população indígena e seu território, Oliveira mostra que "em muitas unidades da federação a média de ocupação por habitante de cada hectare de um imóvel rural é *inclusive inferior* à relação ha/índios verificada nas terras indígenas. O que mostra que, em todas as unidades da federação acima indicadas, a acusação de que as terras indígenas são demasiado extensas em relação á sua pequena população, é completamente falsa" (1998b:61). Acrescenta, ainda, que "as terras indígenas nesses estados são unidades menos extensivas que os imóveis rurais e inclusive com melhor grau de utilização" (Ibid). Ressalta Santilli, que "dois terços da população amazônica vivem nas cidades. É exígua a população rural de seus extensos municípios, e é intensa, para os padrões demográficos regionais, a migração para os grandes centros urbanos (Santilli, 1999:43). Acrescenta que a "baixa densidade demográfica da Amazônia não urbana explica não somente a extensão das terras indígenas, mas também a das unidades de conservação ambiental (muito maiores que as de outras regiões do país), a das áreas destinadas às Forças Armadas, a dos latifúndios e até a extensão dos módulos rurais para assentamentos de colonização e de reforma agrária" (Ibid). O fato dos povos indígenas representarem apenas 0,2% da população nacional e ter direitos virtuais a 12% do território (Santilli, 1999:25,43) -o que representa mais de 74.941.207 ha em cerca de 570 terras indígenas homologadas por decretos presidenciais até 2000, com mais de 28 milhões de ha em mais de 129 terras indígenas ainda por serem reconhecidos- tem que ser examinado a luz de outros dados.

Quanto ao argumento do esgotamento de terras para a agricultura que a demarcação das terras indígenas geraria, Oliveira constata o engano que significa dizer que as terras indígenas prejudicam o desenvolvimento rural brasileiro (1998b:63), mostrando que "na maioria dos estados da Amazônia, as terras indígenas constituem áreas de extensão menor do que as terras aproveitáveis não exploradas dos imóveis rurais existentes" (1998b:66). Afirma que "Em termos globais de Brasil as áreas produtivas não exploradas totalizam 184,951 milhões de ha, as terras indígenas representando o equivalente a 40% desse total" (Ibid:67). Refletindo sobre a concentração fundiária no Brasil, Oliveira observa que "mesmo abrangendo o Brasil como totalidade, a proporção das terras indígenas face às áreas de latifúndio seria de somente 18%. Reconhecer as terras dos índios não coloca em risco, de maneira alguma, o desenvolvimento do meio rural... Os fatores impeditivos de avanço da agricultura brasileira são muito mais complexos, envolvendo variáveis econômicas e políticas de outra ordem" (Ibid:68). Ramos cita fontes que afirmam que os 307 maiores latifúndios do Brasil constituem uma área de aproximadamente a metade da área total das terras ocupadas por índios (1998:4).

Ao focalizar as terras indígenas dentro da questão agrária no Brasil, é necessário levar em consideração outros fatores como o crescimento demográfico global das populações indígenas. Apesar de alguns povos indígenas que têm pouco tempo de contato, ou contatos esporádicos, com a sociedade nacional estarem sofrendo depopulação em conseqüência de epidemias introduzidas, a população indígena total do país está num processo de pleno crescimento. De uma população que estava na casa dos milhões em 1500 (estimativas variam de 1 a 8,5 milhões para as terras baixas da América do Sul) foram reduzidos, no Brasil, a um ponto mais baixo na metade do século passado.

Conforme Darcy Ribeiro, a população indígena chegou ao seu ponto mais baixo na década de 1950 do século passado. Ribeiro estimava o montante da população indígena do Brasil em 1957 entre um mínimo de 68.100 e um máximo de 99.700 (1977:431). Os Suruí, que eram 40 em 1961 quando Laraia realizou pesquisas entre eles (Laraia, 2000) chegaram a 181 indivíduos em 1997, e a população dos Waimiri-Atroari que foi reduzida de talvez mais de 2000 no início do século XX a 332 em 1983 alcançou mais de 800 indivíduos até o ano de 2000. A recuperação demográfica de muitos povos indígenas é conseqüência de uma política de imunização por parte da FUNAI, e o fornecimento de um atendimento médico para combater doenças introduzidas para as quais formas tradicionais de medicina não ofereciam recursos. Além de um processo de imunização biológica dos sobreviventes das epidemias introduzidas, na sua maior parte, são populações jovens em idade reprodutiva que estão seguindo uma política de recuperação e revitalização das suas sociedades.

Embora não se sabe com exatidão o total da população indígena no Brasil, estimativas variavam entre 300 e 350 mil (Ricardo, 1996), incluindo as populações indígenas urbanas, pouco estudadas, e os povos emergentes que ainda não têm sido reconhecidos pelo Estado, ou que estão em processos de reconhecimento. Nos últimos anos este número vem crescendo muito rapidamente e provavelmente esteja bem acima de 350 mil. O rápido crescimento da população indígena nos últimos 50 anos resulta numa situação fundiária que está em mudança, com um constante crescimento do número de terras indígenas. A questão de direitos a terras indígenas em áreas urbanas é uma questão pouco abordada no Brasil, diferente da Austrália, onde comunidades aborígenes citadinas, de várias gerações, reivindicam terras em áreas urbanas a partir do conceito de "necessidades" (Sansom, 1985:67-94).

Muitas terras indígenas no sul do país são insuficientes em extensão para as populações em rápido crescimento o que está levando a reivindicações por parte de povos indígenas para a reintegração de terras tomadas deles no passado. No Centro Oeste do país, os Xavante, que eram aproximadamente 2.000 na década de 1960 e 4.500

em 1982 (Maybury-Lewis, 1984:43), ultrapassaram 7.100 pessoas em 1994. Atualmente vivem em terras indígenas demarcadas nas últimas três décadas, insuficientes para suas populações em rápido crescimento, e estão pedindo revisão dos limites para reincorporar áreas invadidas por fazendeiros.

Outro fator que contribui ao crescimento rápido da população indígena no Brasil é a reidentificação de muitas populações como índios tanto através da emergência de novas identidades como pela reinvenção de etnias já reconhecidas. Este processo se acelerou nos últimos 20 anos, sobretudo no Nordeste do Brasil (Oliveira, 1999:18), mas também em outras regiões, como os casos dos Tapuios do Carretão, Goiás (Silva, 1998) e dos Kaxixó na região de Pompeu e Martinho de Campos/MG que começaram a se identificar como índios a partir de 1987. Oliveira comenta que os povos indígenas do Nordeste "à diferença daqueles do sul do país, que se opuseram decididamente à penetração dos brancos e foram beneficiados com demarcações realizadas pelo SPI -apenas recentemente estão se mobilizando para retomar suas terras e reavivar a sua identidade étnica,..." (1998a:30-31).

Para concluir, faz-se necessário examinar a questão das terras indígenas no Brasil dentro do contexto histórico macro de processos políticos neo-liberais a nível internacional. A abertura de economias nacionais para capitais externos especulativos, políticas de reforma e desmantelamento do estado, concentração de renda e especulação financeira a nível internacional, e a conseqüente contenção radical de recursos para questões sociais entre as quais se coloca a política indigenista governamental, acompanham concessões de "autonomia" às populações nativas para justificar a redução radical da participação dos estados nacionais. A privatização do indigenismo cresce com a atuação cada vez maior das ONGs indigenistas e ambientalistas, freqüentemente em parcerias com grandes empresas, agências multilaterais de empréstimo, e governos nacionais, fortalecendo as desigualdades internacionais e a oposição entre os países doadores e países receptores de programas indigenistas-ambientalistas, e desta maneira isentando os estados nacionais da sua responsabilidade para com os povos nativos.

A recente iniciativa por parte do governo brasileiro no sentido de acelerar a demarcação e a regularização das terras indígenas, sobretudo na região amazônica onde há grandes riquezas minerais e de biodiversidade, principalmente através do PPTAL, enquadra-se neste contexto global de facilitar os interesses de grandes empresas em terras indígenas em troca de programas assistencialistas. Neste sentido, a atuação do governo federal em apressar a regularização das terras indígenas na Amazônia tem como objetivo principal a "regularização" da implantação de grandes projetos de desenvolvimento regional que incidem e incidirão nelas.

Isto fica muito claro no caso da Terra Indígena Waimiri-Atroari. O Programa Waimiri-Atroari (FUNAI/ELETRONORTE), criado em 1987, é divulgado através de campanhas de propaganda a nível nacional e internacional como um caso exemplar de indigenismo apoiado por grandes empresas. Empresas mineradoras do Grupo Paranapanema abriram a mina de Pitinga, segundo a própria Paranapanema uma das maiores minas de estanho do mundo, numa área que foi posteriormente desmembrada da reserva indígena através de manipulações cartográficas (Baines, 1991a; 1991b; 1999). Simultaneamente, a Eletronorte construiu a Usina Hidrelétrica de Balbina, inundando uma área de cerca de 2.928,5 km<sup>2</sup> (Baines, 1996) que foi desapropriada da reserva original dos Waimiri-Atroari. Este exemplo revela "uma nova estratégia das grandes empresas de mineração em colaboração com o Estado -favorecer a demarcação e homologação da área indígena e exercer seu poder econômico para aliciar as novas lideranças indígenas, com a conivência da FUNAI, para assinar acordos diretos entre as comunidades indígenas e as empresas, em nome de uma 'autodeterminação indígena'" (Baines, 1993:239). Em junho de 1989, acordos foram assinados entre a Paranapanema e líderes Waimiri-Atroari. Contudo, foram anulados enquanto não houver legislação complementar para regulamentar a mineração em terras indígenas.

A Terra Indígena Waimiri-Atroari serviu como um precursor para o planejamento de estratégias para a implantação "regularizada" de grandes projetos de desenvolvimento regional em terras indígenas na Amazônia, tanto de mineração quanto de Usinas Hidrelétricas, e influenciou na própria formulação da Constituição em 1987, com forte lobby das empresas mineradoras lideradas pelo Grupo Paranapanema. Este lobby conseguiu, no texto constitucional, abrir a mineração em terras indígenas a empresas privadas. Na Constituição anterior, a mineração em terras indígenas foi restrita a empresas estatais e a minérios estratégicos, mesmo que muitas empresas privadas burlavam a Constituição. Conforme a Constituição de 1988, "O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei" (Art.231, 3o). Assim a regulamentação das questões de mineração e a implantação de Usinas Hidrelétricas foi remetida a legislação complementar posterior.

Desde a criação da primeira comissão governamental encarregada de preparar um anteprojeto de novo "Estatuto do Índio" em 1990, pressões por parte de grandes empresas mineradoras vêm dificultando a sua tramitação no Congresso. Antes da apresentação ao Congresso Nacional desse anteprojeto em 1991, o Núcleo

de Direitos Indígenas (NDI) apresentou outro Projeto de Lei, e em 1992 o Conselho Indigenista Missionário apresentou a sua proposição. No final de 1992 o presidente da Câmara constituiu uma Comissão Especial para analisar estas proposições, aprovando em 1994 um substitutivo aos projetos de lei. Neste substitutivo, o tratamento dispensado ao tema da exploração mineral em terras indígenas resultou de uma "negociação realizada no DNPM, com a participação da FUNAI, do NDI, do Instituto Brasileiro de Mineração e da empresa Paranapanema" (Guimarães, 2000:8), e "não só atenta contra o texto constitucional, como não resguarda os interesses das comunidades e dos povos indígenas" (Ibid).

Em 1995 o governo não permitiu a tramitação do recurso e dos projetos de lei que dispõem sobre a nova legislação indigenista. Nesse mesmo período houve a edição do Decreto no. 1.775 de 6 de janeiro de 1996, que marca um refreio na demarcação de terras indígenas com exceção daquelas demarcações financiadas pelo PPTAL. Diante da não tramitação do novo Estatuto, organizações indígenas e indigenistas adotaram a estratégia de tentar fazer com que a matéria fosse remetida para o Senado. Em 2000, a liderança do governo encaminhou informalmente às lideranças parlamentares uma Proposta Alternativa do Executivo ao Substitutivo, um novo projeto de lei.

Pressões dentro do Congresso indicam uma tendência no sentido de efetivar a regularização das terras indígenas na região amazônica para facilitar a "regularização" dos interesses de grandes empresas mineradoras e de aproveitamento de recursos hídricos. As concessões, por parte do governo, de "autodeterminação" aos povos indígenas, junto com cortes em recursos para projetos sociais de saúde, educação e desenvolvimento comunitário, criam situações em que os índios terão poucas opções a não ser negociar diretamente com as grandes empresas que têm interesses econômicos em suas terras. A estratégia é de criar mecanismo que permitem que as empresas entrem em acordos diretos, embora desmedidamente desiguais, com as lideranças indígenas, para fornecer indenizações e programas assistencialistas em troca da exploração predatória dos recursos naturais dos povos indígenas. Assim se pretende criar caminhos para a exploração dos recursos minerais e hídricos em terras indígenas "dentro da Lei", respaldada numa retórica de autodeterminação indígena e que concilia também exigências ambientalistas para desenvolvimento "sustentável".

## Notas

- 1.- Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentado no Seminário: História da Terra e do Trabalho, no Mestrado em História das Sociedades Agrárias, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, em 20 de outubro de 2000, e outra versão foi divulgada em 01 de setembro de 2001 no sítio da Associação Brasileira de Reforma Agrária, [www.abrarefaormagraria.org.br](http://www.abrarefaormagraria.org.br)
- 2.- Professor adjunto, Departamento de Antropologia, UnB; pesquisador do CNPq.
- 3.- Atualmente este documento está em discussão e foi reformulado pela FUNAI, ainda não havendo uma nova versão pronta para divulgação até setembro de 2001.
- 4.- A Diretoria de Assunto Fundiários da FUNAI é dividida em Departamento de Identificação e Delimitação (DEID), Departamento de Demarcação (DED), Departamento Fundiário (DEF), e Documentação (DOC).

## Referência Bibliográficas

- Araújo M.M. - 2000 Repressão na festa dos 500 anos custa mais que proteção a testemunhas. *Porantim*, agosto de 2000, p.5.
- Baines, S.G. - 1991 Dispatch. The Waimiri-Atroari and the Paranapanema company. *Critique of Anthropology*, Vol.11(2):143-153.
- Baines, S.G. - 1991 Dispatch II. Anthropology and Commerce in Brazilian Amazonia. *Critique of Anthropology*, Vol.11(4):395-400.
- Baines, S.G. - 1993 O território dos Waimiri-Atroari e o indigenismo empresarial. *Ciências Sociais Hoje*, 1993, São Paulo: HUCITEC; ANPOCS, pp.219-243.
- Baines, S.G. - 1996 A usina hidrelétrica de Balbina e o deslocamento compulsório dos Waimiri-Atroari. In: Magalhães, S.B.; Britto, R. de C.; & Castro, E.R. de (orgs.) *Energia na Amazônia, Vol. II*, Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi; UFPa; Associação de Universidades Amazônicas, pp.747-759.
- Baines, S.G. - 1999 Waimiri-Atroari Resistance in the presence of na indigenist policy of 'resistance'. *Critique of Anthropology*, Vol.19(3):211-226.
- FUNAI - 1996 Terras Indígenas Tradicionais - procedimento demarcatório (Decreto nº1.775, de 08 de janeiro de 1996). mimo.

FUNAI - 1997 Procedimentos para a Identificação de Terras Indígenas: Manual do Antropólogo - Coordenador. Proposta - 1ª versão 10/10/1997. mimeo.

FUNAI - 2000 *Participando do PPTAL: Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas na Amazônia Legal*.

Guimarães, P.M. A tortuosa tramitação do Estatuto no Congresso. *Porantim*, agosto de 2000, pp.8-9.

Indriunas, L. - 2000 85% das reservas são alvo de invasões: questão indígena - estimativa é aceita pela FUNAI e por ONGs; demarcação e registro das terras não protegem território. *Folha de São Paulo*, 13/08/2000, A10.

Laraia, R. de B. - 2000 Terras Indígenas: 500 anos. Palestra apresentada em 23 de agosto de 2000 no Seminário do Departamento de Antropologia, UnB.

Lima, A.C. de S.- 1995 *Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

Lima, A. de, & Brasil, K. - 2000 PF e Funai planejam tirar garimpeiros da reserva ianomâmi. *Folha de São Paulo*, 1o de outubro de 2000, A6.

Marés de Souza Filho, C.F. - 1999a *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*. Curitiba: Juruá.

Marés de Souza Filho, C.F. - 1999b As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os Índios. Texto preparado para o seminário Bases para uma nova política indigenista, realizado de 28 a 30 de junho no Rio de Janeiro, como promoção do Projeto Política Indigenista e Políticas Indígenas no Brasil (Museu Nacional/Fundação Ford).

Maybury-Lewis, D. - 1984 *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Mendes, A.N. - 1999 A demarcação das terras indígenas no âmbito do PPTAL. In: Kasburg, C. & Gramkow, M.M. (orgs.) - 1999 *Demarcando terras indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria..* Brasília:FUNAI; PPTAL;GTZ, pp.15-19.

Moreton-Robinson, A. & Runciman, C. - 1990 Land rights in Kakadu: self management or domination. *Journal for Social Justice Studies, Special Edition Series, Contemporary Race Relations*, Vol.3, pp.75-88.

Oliveira, J.P. de - 1998a Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas. In: Oliveira, J.P. de (org.) *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, pp15-42.

Oliveira, J.P. de - 1998b Terras indígenas, economia de mercado e desenvolvimento rural. In: Oliveira, J.P. de (org.) *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo..* Rio de Janeiro: Contra Capa, pp.43-68.

Oliveira, J.P. de - 1998c Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI. In: Oliveira, J.P. de (org.) *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo ..* Rio de Janeiro: Contra Capa, pp.69-123.

Oliveira, J.P. de - 1999 Uma etnologia dos "índios misturados"?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: Oliveira, J.P. de (org.) *A Viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Brasileiro*. Rio de Janeiro: Contra Capa, pp.11-39.

Ramos, A.R. - 1998 *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

Ribeiro, D. - 1977 *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes.

Ricardo, C. A. 1996 Apresentação: a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In:Ricardo, C. <sup>a</sup> (org.) *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995* . São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. I a XII.

Rocha, L. - 1996 La politique indigeniste au Bresil: 1930-1967. Tese defendida no IHEAL, Universidade de Paris III, Sorbonne Nouvelle.

Sansom, B. - 1985 Aborigines, anthropologists and Leviathan. In: Dyck, N. (org.) *Indigenous Peoples and the Nation-State: 'Fourth World' politics in Canada, Australia and Norway*. St. John's, Newfoundland: ISER, Memorial University of Newfoundland, pp. 67-94.

Santilli, M. - 1999 Natureza e situação da demarcação das terras indígenas no Brasil. In: Kasburg, C. & Gramkow, M.M. (orgs.) - 1999 *Demarcando terras indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília:FUNAI; PPTAL;GTZ, pp.23-44.

Silva, C.T. de - 1998 "Parados, bobos, murchos e tristes, ou `Caçadores de Onça'?: estudo sobre a situação histórica e a identificação étnica dos Tapuios do Carretão/GO", Dissertação de graduação, Departamento de Antropologia, UnB.

Souza, H.M. de - 2000 Políticas públicas para povos indígenas: uma análise a partir do orçamento. Nota Técnica No. 038, Inesc, Brasília.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 -4282)  
nº1, 2001

# 1989, EL AÑO DE LA INFLEXIÓN DE MANUEL FRAGA

[Tito Diéguez Sánchez](#)

(El Progreso, Lugo, España)

## I. PRESENTACIÓN

### I. 1. La primera victoria democrática de Fraga, o no

Cuatro veces se presentó Manuel Fraga como candidato a presidente del Gobierno y en todas ellas fue derrotado. En las dos primeras, en 1977 y 1979, fue Adolfo Suárez el que consiguió entrar de inquilino en La Moncloa, y en las dos siguientes, en 1982 y 1986, le correspondió a Felipe González. En 1989, su aspiración era bastante más modesta, la presidencia de la Xunta. Y esta vez sí venció en las urnas en lo que se considera la primera victoria democrática del político gallego, una afirmación que Fraga rechaza al afirmar que en esa fecha su partido ya llevaba gobernando desde hacía años en muchos ayuntamientos españoles y que en Galicia había obtenido el triunfo en dos ocasiones, en las dos que se habían celebrado elecciones autonómicas, las de 1981 y 1985. Lejana quedaba la creación de Alianza Popular en 1976 por los conocidos como *siete magníficos* \_Gonzalo Fernández de la Mora, Licinio de la Fuente, Laureano López Rodó, Cruz Martínez Esteruelas, Enrique Thomas de Carranza y Federico Silva Muñoz, además de Fraga\_. En el manifiesto de constitución de Alianza Popular, defienden el pluralismo, pero no transigen con los grupos comunistas. De hecho, Fraga llegó a decir que la legalización del PCE en la Semana Santa de 1977 fue como un golpe de Estado, y que si este partido gobernara en España "primero pondría tierra de por medio y segundo, haría lo posible por quitarle el poder". "Un error político, de volumen histórico, revestido de las más graves transgresiones jurídicas", según recogen los periódicos de la época tras la legalización. Leyendo estas frases da la sensación de que no es el mismo partido, o su germen, al que sustentó a José María Aznar en su recorrido hasta el palacio presidencial. Estas declaraciones de Fraga distan un universo de las que los dirigentes actuales del PP o él mismo puedan hacer tras el "giro al centro" previo a la mayoría absoluta en las elecciones generales del 12 de marzo de 2000. El sentimiento de repulsa era mutuo, y Santiago Carrillo, secretario general del PCE, aseguraba poco antes de los primeros comicios tras la muerte de Franco que "si los aliancistas ganan las elecciones dejarán fuera de juego a los demócratas y nos llevarán de nuevo a la dictadura" (1). Pero siguiendo con el Manifiesto, dado a conocer el 9 de octubre de 1976, AP se muestra contraria al revanchismo y a la "exhibición de resentimiento", rechaza la ruptura con la etapa anterior y exige "respeto para la obra de un pueblo durante casi medio siglo", declarándose así continuador del franquismo aunque con "reformas profundas", pero nunca un "periodo constituyente de carácter rupturista". Éste es el punto de partida del PP, y es necesario conocerlo, así como el camino que recorrió, para atisbar las claves con las que llegó a 1989 y la candidatura de Fraga a la presidencia de la Xunta. Aunque nuestro trabajo se centre en el tratamiento que *El País* dio al dirigente *popular*, son inevitables las referencias anteriores, para las que se recurre a otros medios de comunicación, aunque con el periódico de información general con mayor tirada de España como hilo conductor. *El País* publicó un editorial el 10 de octubre de 1976 acerca de la creación de Alianza Popular, a la que calificaba de "totalitaria" y, en dos ocasiones, de "neofascista" (2), denominaciones que no gustaron a estos neodemócratas, por lo que redactaron una amplia respuesta de ocho puntos rebatiendo estas afirmaciones. Pero Fraga todavía no había roto con su pasado franquista. De hecho, en una conferencia en Jaén el 4 de noviembre de 1976, el líder aliancista describió el régimen de Franco como "modernizador en lo económico, en lo tecnológico y en lo social" (3).

En esa época, *El País* parecía bastante más crítico con Alianza Popular que en el año 1989, eso que Fraga había participado en la fundación del periódico. Pero hasta cierto punto era lógico que hubiera una variación de posición porque en esos trece años habían cambiado muchas posiciones y habían sucedido no pocos acontecimientos trascendentales en España, y algunos con una gran significación. Políticamente, había gobernado UCD entre 1977 y 1982, para después dejar paso al PSOE; se había aprobado la Constitución de

1978, el Partido Comunista se había legalizado en la Semana Santa de 1977 y entrado en la red democrática, y Alianza Popular había crecido desde los casi testimoniales 17 diputados de 1977 a los 106 de 1982, sólo por especificar algunos aspectos destacados en la época. En cuanto al mundo de la información, en 1981 se aprobó la supresión del Organismo Autónomo Medios de Comunicación Social del Estado; en 1983, el Gobierno del PSOE, partido que cuando estaba en la oposición era contrario, privatizó Medios de Comunicación Social, fijando que el 17 de mayo de 1984 estuviera todo saldado; y se configuraron tres importantes conglomerados de prensa, Zeta, Grupo 16 y Prisa. A este último pertenece *El País*, nacido el 4 de mayo de 1976. Desde un principio hubo una fuerte lucha entre un grupo mayoritario de accionistas encabezados por Jesús de Polanco, de talante más progresista, contra otro que denunciaba un supuesto alejamiento de la línea editorial con la que fue creado. Enrique Bustamante explica como dato paradójico que la junta de fundadores, un órgano tradicionalmente conservador previsto en la Ley de Prensa de 1966 para evitar fuertes giros ideológicos, "fuese utilizada sistemáticamente como arma del sector más liberal contra la oposición más conservadora. Su desaparición en 1984 coincidirá con la derrota definitiva de aquella oposición tras el cambio de estatutos" (4). Jesús de Polanco, bautizado por José María Martín Patino como *Jesús del Gran Poder* en 1981, ya controlaba el grupo. *El País* nació como consecuencia de la necesidad de lanzamiento de un periódico independiente de calidad, con amplia documentación, con vocación de convertirse en periódico estatal que permita difundir con credibilidad los principales acontecimientos de la vida cotidiana y política, opina Miquel de Moragas (5). Hubo además un acontecimiento político que llevó aparejado cambios en materia informativa, los Pactos de la Moncloa de 1977, pues recogían referencias a los medios de comunicación y a la libertad de expresión dentro del programa de actuación jurídica, que no aprobó Alianza Popular, aunque sí había aceptado el relativo al saneamiento y la reforma de la economía para frenar la crisis que azotaba España.

No se puede decir que la línea de *El País* fuera agresiva con el candidato *popular* en 1989, pues de las cerca de 43 informaciones en las que aparece Fraga relacionado con Galicia sólo en un par de ellas sale mal parado el líder conservador. En muchas ocasiones incluso destacaba su personalidad "arrolladora". Lluís Uría firma el 9 de diciembre de 1989, en plena campaña electoral para las autonómicas gallegas, un artículo en el que explica gráficamente la cantidad de gente que atrae Fraga: "Muchas personas se unían espontáneamente a la marcha y se acercaban al candidato para estrechar su mano ("hoy es un día de suerte", expresó un hombre maduro al conseguirlo), darle muestras de afecto o pedir un esquemático autógrafo" (6). Se le presenta casi como el salvador de Galicia, considera el mismo autor, y hace referencia a un cartel repartido durante la campaña en el que Fraga aparece fotografiado con otros estadistas como la *dama de hierro* inglesa Margaret Thatcher, el dirigente sandinista Daniel Ortega, el Papa Wojtila o el Rey Juan Carlos.

## II. TRIUNFO SIN PALIATIVOS

### II. 1. Primera mayoría absoluta en Galicia

Los gallegos decidieron el 17 de diciembre de 1989 que Fraga fuera el nuevo inquilino del pazo presidencial de Raxoi en sustitución de Fernando González Laxe sin necesidad de pactar, al alcanzar el PP la cifra de 38 diputados (cuatro más que los logrados por AP en la anterior convocatoria con Gerardo Fernández Albor como candidato) (7), los justos que otorgan la mayoría absoluta en Galicia. El Parlamento se había polarizado entre *populares* y socialistas, pues estos habían llegado a 28 diputados (subieron seis), dejando entre los dos sólo nueve escaños para las demás formaciones, que reaccionaron a los resultados de forma totalmente opuesta, y era lógico. A pesar de lo escueto que pueda parecer el número de representantes del BNG, cinco, este partido celebró su ascenso con bombas de palenque en las principales ciudades, pues significaba el resurgimiento (8). Coalición Galega, que en 1985 sumó 11 actas, cuatro años después se tuvo que conformar con 2, pero ninguna de ellas fue para Xosé Luís Barreiro, que se presentaba por la circunscripción de Pontevedra, su provincia natal, y no había alcanzado representación. El PSG-EG retrocedía un representante y se quedaba con 2; mientras que PNG, Esquerda Unida-Izquierda Unida y CDS no entraban en O Hórreo, sede del legislativo gallego. Todo fue redondo para el PP, pues a la mayoría suficiente para gobernar en solitario se sumaba que Barreiro, el "traidor" y "felón", entre otras muchas denominaciones despectivas de la formación conservadora para el que había sido su dirigente, pero que facilitó el derribo del Gobierno de Fernández Albor al firmar la moción de censura encabezada por el PSOE, se había quedado fuera de la Cámara; y además, de los dos partidos que habían apoyado la iniciativa de desalojar a los *populares* del Gobierno uno había reducido su representación a la mínima expresión, CG, y el otro se convertía en extraparlamentario, el PNG.

Las primeras declaraciones de Fraga tras conocer los resultados fueron las de ofrecer una política de "mano abierta y de diálogo", según recogía *El País* del 18 de diciembre. Fraga aprovechaba para hacer borrón y cuenta nueva al anunciar el olvido de todas las críticas sufridas durante la campaña. Laxe deseaba lo mismo.

Así lo había manifestado la misma noche electoral: "Espero que la vida política de Galicia no se crispe". Fraga miraba hacia adelante, pues "se nos ha dado un mandato claro, y serviremos a todos los gallegos sin distinciones, porque con todos queremos dialogar". "Y espero desbordar en hechos y en galleguismo" (9), sentenciaba la noche de las votaciones una vez conocida su victoria.

*El País* reflejaba sin ambages la victoria de Fraga: "un triunfo personal significativo", decía en el editorial. No nos resistimos a traer aquí una cita del mismo texto el día siguiente a las elecciones, porque, aunque un poco largo, es tremendamente significativo después de los ataques enviados por los socialistas a Fraga durante la campaña, basada principalmente en los logros del Gobierno tripartido surgido de la moción de censura de 1987 y en el pasado franquista del candidato *popular*: "Desde luego, los conservadores jugaban en campo doblemente propio: sociológicamente, Galicia sigue otorgándoles la prioridad en su orden de preferencias políticas, y, personalmente, Fraga competía en su tierra natal, que conoce palmo a palmo. Pero estas constataciones no suponen demérito alguno de la victoria registrada: efectivamente, el viejo león de Perbes jugaba en casa, pero es una casa ganada a pulso, trabajando el voto como nadie. Pasada su oportunidad histórica como conductor de los asuntos de España, el resultado de Galicia tiene las virtudes de un premio de consolación simbólico y de un reconocimiento histórico para Fraga, un hombre que tan bien simboliza a todos aquellos que, habiendo servido al régimen anterior, supieron, sin embargo, colaborar lealmente en la construcción y la consolidación de la nueva democracia española" (10). Un periódico que difícilmente podía ser acusado de parcialidad favorable al Partido Popular reconocía la valía de Fraga y su gran triunfo electoral, y remarcaba al final el consejo de evitar caer en una "miserable actitud" escudándose en que al PP no le sobra ni un solo escaño, igual que le pasaba al PSOE en la Carrera de San Jerónimo tras las elecciones de mes y medio antes, el 29 de octubre, cuando había conseguido 175 diputados de los 350 de que se compone el Congreso.

## II. 2. Enterrado el pasado anterior a 1977

En un artículo del mismo día, el 18 de diciembre de 1989, Anabel Díaz dibuja en *El País* el perfil de Fraga bajo el título *Un presidente desmesurado*, en el que recuerda algunas de las muchas definiciones o adjetivos que sobre su persona se habían ido acumulando a lo largo de casi cuarenta años de actividad política en ese momento (11): "populista, autoritario, culto, inteligente, trabajador infatigable, capacidad de magnetismo, leal a sus amigos, despótico y, en los últimos tiempos, excesivamente sensible, lo que le hace prorrumpir en sollozos o al menos en una quiebra de voz ante cualquier situación emotiva". Anabel Díaz es de las que opina que definitivamente el pasado de Manuel Fraga anterior a 1977 quedó enterrado en estas elecciones autonómicas, que "para eso hubo una Transición y un pacto constitucional". También resalta que estuvo cuatro meses de campaña \_nosotros creemos que bastantes más, tomando en consideración la fecha del 18 de febrero de 1988 cuando anuncia en Madrid su intención de dedicarse plenamente a la política autonómica, aunque se puede acortar el tiempo hasta el 21 de mayo de ese mismo año, cuando es proclamado oficialmente candidato a presidir la Xunta, aunque la periodista fija el periodo desde el verano\_. A partir de la época estival, Fraga recorrió Galicia explicando los pormenores de los quince tomos de su programa electoral, que otras tantas comisiones sectoriales se encargaron de redactar durante casi un año, y que se sintetizaron en un libro más manejable, *Un gran futuro para un gran pueblo*, de 140 páginas, en el que se recogían los principales aspectos del plan de gobierno.

En otro artículo del amplio despliegue de ese día sobre los comicios gallegos, *El País* recoge la aparente moderación de Fraga al responder al líder del BNG, Xosé Manuel Beiras, que había asegurado de forma metafórica que su grupo parlamentario intentaría "quemar a Fraga". El ya presidente electo indicó que "ya hay bastante gente dispuesta a quemar cosas en Galicia para que me preocupe uno más. Por cierto, los pirómanos van a tener bastante poco que hacer [de aquí] en adelante" (12).

Pocos días después de la confirmación de su triunfo, Fraga recalca que únicamente gobernaría durante cuatro años y que después cedería el timón del partido. *El País* recoge que "sin dejar de trabajar un momento" está ya a la búsqueda de "un Aznar gallego", un sustituto al frente del partido en Galicia con garantías como el que encumbró hasta llevarlo a la cúpula del PP en la sede central, en la madrileña calle Génova, en enero de 1990. Pero Fraga en este caso no lo buscó bien, no lo quiso encontrar o no lo localizó, pues en 1993 se volvió a presentar como candidato, repitió en 1997 y aspira a la tercera reelección en octubre de 2001. Y sigue siendo el presidente del PPdeG. Se equivocaba Anxo Guerreiro (13) en sus augurios de que Fraga fracasaría en Galicia "igual que Albor, porque AP es un partido en el que priman los intereses particulares". Si se refería a resultados de gobierno, la aseveración es interpretativa, pero si se refiere a resultados electorales, no hay duda posible, pues Fraga ha ido de victoria en victoria (14).

## II. 3. Oscuros intereses

Se había especulado que al PSOE le interesaba que Fraga aterrizara y se asentara en Galicia y que incluso el aparato de la calle Ferraz ayudaba en lo posible para que así fuera. Javier González Méndez recoge el rumor y lo argumenta de esta manera: "Fraga ni cuando fue candidato a inquilino de La Moncloa había chupado tanto primer plano en la caja boba (...), como si de repente le hubiesen levantado el veto de las dichas 625 líneas para ayudarle a conseguir el voto de la mayoría de los gallegos" (15). En aquel momento, el PSOE estaba en el poder en España y, por lo tanto, controlaba la televisión, por lo que no parece descabellado el comentario, pero es imposible su confirmación. Ningún partido que controle un medio de comunicación lo reconoce y ningún dirigente del PSOE ha afirmado nunca que hubiera intereses en la jubilación gallega de Fraga. Pero contrariamente a lo que opinaba el periodista, el candidato *popular* a presidir la Xunta no estaba nada satisfecho en septiembre de 1989 con el tratamiento que recibía en la televisión estatal, pues aseguraba que "el monopolio de TvE es insostenible", y demandaba un trato más equitativo. Evidentemente, a los políticos les gustaría que sólo trascendiera en los medios de comunicación su posición o la de sus próximos y que se obviara la de sus rivales, de ahí que sean habituales las quejas en el tratamiento informativo. Y si fuera verdad que al PSOE le interesaba deshacerse de Fraga en Madrid, enviándolo al esquinazo peninsular de Fisterra, y este partido tenía cierta afinidad con *El País*, tampoco parece exagerado aventurar que el periódico no fuera agresivo con el candidato del PP. Desde luego, en las informaciones Fraga no salió nada mal parado de las páginas del primer diario español en las cerca de 200 informaciones en las que aparece en ese año, y menos en las 43 en las que figuran las referencias Fraga y Galicia. Por el contrario, algunos colaboradores sí cargaron las tintas contra el patrón *popular*, pero la línea editorial no fue nada cáustica, más bien liviana o incluso condescendiente, como ya se ha visto en algunos pasajes anteriores.

El partido de Fraga fue uno de los que denunció, junto a otras formaciones de oposición al Gobierno tripartita, el "comportamiento sectario" de la Televisión de Galicia por emitir un anuncio del PSOE la jornada de reflexión de las elecciones europeas del 15 de junio de 1989. El director de la Compañía Radio Televisión de Galicia, Abilio Bernaldo de Quirós, simplemente lo achacó en su comparecencia parlamentaria a "un error" (16).

Siguiendo con televisiones, Fraga, una persona habitualmente de palabra, no cumplió lo que anunció el 2 de octubre de 1989 en A Coruña en la presentación de la candidatura de su partido a las elecciones generales de que propondría la privatización de las televisiones públicas, incluidas las autonómicas. Fraga era partidario de privatizar Televisión de Galicia, creada en 1985 cuando Xosé Luís Barreiro ocupaba la vicepresidencia de la Xunta con AP, pero doce años y tres legislaturas después, la TvG sigue funcionando. En este año 1989 también se dio el visto bueno a la puesta en marcha las televisiones privadas en España.

## III. PRECAMPAÑA

### III. 1. Atentado en el chalé de Perbes

La primera referencia a Fraga relacionada con Galicia el año 1989 en *El País* fue al informar sobre el bautismo de sangre del Ejército Guerrilheiro do Povo Gallego Ceibe. En sus acciones anteriores nunha había habido víctimas mortales. Era el 3 de febrero. El autor, Xosé Hermida, recordaba que el 27 de mayo de 1987 la organización armada gallega voló el chalé de verano del político conservador en Perbes, una localidad costera coruñesa perteneciente al municipio de Miño (17).

El suceso de Perbes había tenido lugar seis días después de la proclamación de Fraga como candidato del PP a la presidencia de la Xunta, el 21 de mayo, en el noveno congreso de los conservadores, de carácter extraordinario. El atentado coincidió en el tiempo con el asesinato del ex presidente de Caixa Galicia Claudio San Martín a manos del Grapo. Fraga nunca había recibido ningún tipo de amenazas, pero el acto terrorista, lejos de arredrarlo, le sirvió de impulso: "Si lo que se intenta es que yo no cumpla mis deberes con Galicia, han conseguido lo contrario", había comentado al programa de Radio Nacional *España a las 8*. El efecto boomerang también estaba claro para José de Cora, que en su columna *Apunte de hoy* en *El Progreso* aseguraba que el atentado le había servido a Fraga para iniciar la precampaña electoral "con sinceras muestras de solidaridad de sus más directos enemigos, porque nadie, salvo los autores, pueden dar como bueno el diálogo de las bombas" (18). La esposa de Fraga estaba equivocada al pensar que los autores del atentado "no pueden ser gallegos, porque aquí se nos quiere", pues sí eran nacidos en esta comunidad.

Fraga supo aprovechar políticamente el atentado, pues como bien decía José de Cora, le sirvió de pistoletazo de salida para la precampaña. Al día siguiente aseguraba que "antes de volarme la casa hubo intentos de volar mi imagen". El Ejército Guerrilheiro acumulaba más de cuarenta acciones violentas desde la primera, en

marzo de 1986, pero ninguna tan espectacular hasta esa fecha como la voladura del chalé. Dos días después del atentado eran detenidos cinco activistas, entre ellos el considerado máximo dirigente, Antón Arias Curto. Uno de los *guerrillheiros*, Miguel Campuzano, había protagonizado un altercado con Fraga en la Semana Santa de Viveiro en 1976, festividad que pregonó el político conservador. El discurso de Fraga había sido interrumpido por Campuzano al grito de "asesino, asesino", en referencia a una actuación de los cuerpos de seguridad en Vitoria, de la que responsabilizaba a Fraga como ministro de la Gobernación (19). El Ejército cometió su primer atentado mortal el 2 de febrero de 1989, como recogía *El País* en el artículo comentado, también poco después de un congreso *popular*, éste el de la refundación y cambio de nombre, de AP en PP. Éste fue el único atentado contra Manuel Fraga o sus posesiones, pero en su vida hubo otros intentos terroristas contra su persona. Ya en 1977, el 6 de marzo, coincidiendo con el primer congreso de Alianza Popular, ETA tenía preparado el asesinato del líder aliancista, pero la *operación Fantasma*, diseñada por Miguel Ángel Apalategi, *Apala*, falló. Fraga tenía por costumbre dar un paseo diario por los jardines de la Ciudad Universitaria madrileña, donde la banda armada fijó el lugar para perpetrar el atentado, pero esa jornada el dirigente aliancista varió sus hábitos debido precisamente al cónclave de su partido, creado unos meses antes con muchos reparos a la reforma política, como habíamos visto. En la primera puesta en escena de AP tras conocerse el Manifiesto fundacional, el 21 de octubre en Madrid, Fraga fue el portavoz y consideró "ridícula" y "una burla" la proliferación de formaciones políticas, un conglomerado al que calificó de "sopa de letras" (20).

### III. 2. Retiro político o empezar de nuevo

Durante los meses previos a las elecciones generales y autonómicas de 1989 se debatió con profusión sobre las razones por las que Fraga abandonaba la política nacional, a la que había estado dedicado desde hacía casi cuarenta años (21). Sus rivales consideraban que era un retiro político al comprobar que el líder *popular* no conseguía aproximarse siquiera a disputar La Moncloa, pues en las dos primeras ocasiones sus resultados fueron prácticamente testimoniales (17 y 9 diputados, respectivamente), y en las dos siguientes había quedado a una considerable distancia del primer partido, el PSOE (202 contra 106 en 1982 y 186 contra 105 en 1986) (22). Fraga tenía que poner orden en casa, pues la falta de un liderazgo en el partido en Galicia había provocado la escisión de un grupo de diputados en 1986, un año después de la segunda victoria electoral de AP (23). Albor no controlaba el partido (24) y había que cohesionarlo de alguna forma. Esta necesidad se unía al segundo intento de dejar las riendas del partido en España. Con Antonio Hernández Mancha (25) la pretensión de Fraga había salido fallida, pero no ocurriría lo mismo con Aznar, como se comprobó más tarde, al lograr la presidencia española. Evidentemente, el partido estaba descoordinado, tanto que Barreiro dimite como vicepresidente de la Xunta el 30 de septiembre de 1986, pero no existe en AP la agilidad suficiente para reaccionar y ni siquiera es expulsado inmediatamente. Pasan casi cinco meses hasta que en febrero de 1987 deja la secretaría general de AP y la presidencia en Pontevedra, lo que demuestra que no existen nexos fuertes entre el Gobierno autonómico y la formación política que lo sustenta.

En algunos sectores se seguía incluso poniendo en duda a medio año de las elecciones autonómicas que Fraga se retirara a Galicia. Realmente era un cambio cualitativo tras cuatro décadas de dedicación a la política nacional, pero Fraga no dio marcha atrás, volvía a casa, jubilado laboralmente (26), pero con ganas de continuar trabajando políticamente. Así, en junio de 1989 *El País* recoge la aseveración de Fraga de que "solamente los cretinos, los tontos de baba o los interesados siguen diciendo que podría retirar mi candidatura a la presidencia de la Xunta, que no la alterará ni un terremoto" (27).

Y desde luego negaba que fuera un retiro, sino un nuevo paso en el camino político: "A Galicia no vengo a retirarme de la política, vengo a empezar de nuevo y a trabajar por mi tierra". La de Galicia la considera Fraga como "la más decisiva de cuantas batallas he librado en mi vida" (28). En febrero de 1989 Fraga achacaba a rumores interesados las especulaciones de no presentarse a las elecciones gallegas, y aprovechó el desmentido para dejar una frase para la galería: "Imaginarme en la oposición en Galicia es como imaginarme persiguiendo a un guardia civil" (29). Unos días más tarde, el 27 de marzo de 1989, Fraga volvía a dar su victoria por segura y anunciaba que entraría en Raxoi, el palacio presidencial gallego, con 300 gaiteros, que al final fueron 1.300 el 5 de febrero de 1990 cuando pasó a dirigir el gobierno gallego.

Quien no tenía dudas sobre el aterrizaje de Fraga en Galicia era Fernando Ónega, ex jefe de prensa de Adolfo Suárez. El periodista lucense contaba así el desembarco físico de Fraga en Galicia. "...En primera viajaban González Laxe y Xosé Luís Barreiro. En turista, como un paisano más, iba don Manuel Fraga. En Santiago, en una noche sin nubes, Laxe y Barreiro salían por la puerta de autoridades. Manuel Fraga, que tanto poder había acumulado en otros tiempos, salía con los demás pasajeros. Le esperaban sus leales, desde Fernández Albor a algún desconocido. Todos le dedicaron un aplauso de treinta segundos cuando franqueó la puerta de Lavacolla.

Una cámara (...) grababa para la historia la entrada de Manuel Fraga en Santiago (...) Mi duda es saber si Fraga entraba en Galicia o entraba en España". Fraga dejaba atrás ese día la política nacional, a la que se había dedicado desde 1951, para refugiarse en la autonómica. Era el 21 de mayo de 1988 y el líder *popular* iba a participar en el congreso extraordinario en el que su partido lo aclamaría como presidente de AP en Galicia y candidato a dirigir la Xunta (30). Ónega plantea el retorno de Fraga como la reconquista de Galicia y la conquista de España, de ahí el título de la columna, *Don Pelayo Fraga*, en referencia a la resistencia del rey Pelayo en Asturias y la posterior expansión por la península. De hecho, fue la reconquista conservadora: AP recuperó el poder en Galicia, Fraga refundó el partido para convertirlo en PP, José María Aznar fue candidato a la presidencia española y rompió el techo electoral del fundador, tomó las riendas del partido en 1990 y en 1996 se instaló en La Moncloa.

Volviendo al artículo anterior de *El País*, el de junio de 1989 en el que Fraga recalca que se presentará a las elecciones autonómicas gallegas, el dirigente *popular* rechaza la aseveración socialista de que los resultados de las elecciones europeas habían sido un "tremendo batacazo" para el PP (31) por el descenso de votos, pues recurre a la extrapolación en Galicia y sus cuentas le salen 36 o 37 diputados para su formación y 25 o 26 para el PSOE, que en ese momento ostentaba la Xunta. La frontera de la mayoría absoluta son 38, pero hasta ese momento no se había empezado a hablar de esa coyuntura, pues durante la campaña se especuló con la posibilidad de un pacto de todos los partidos contra el PP si los conservadores no alcanzaban la representación suficiente. Aunque la barrera de los 38 ya le rondaba a Fraga. De hecho, en este artículo se recoge que el político vilalbéis anunciaba que a partir del verano recorrería todo Galicia "para alcanzar" la mayoría absoluta. Antes de las elecciones, una de las dudas era la de si el CDS pactaría con el PP, partido con el que mantenía acuerdos en España desde las elecciones municipales de 1987 y que los dirigentes centristas argumentarían como clave para el descenso de votos en las europeas de junio. En las urnas, el 17 de diciembre el PP consiguió la mayoría absoluta y el CDS no entró en el Parlamento gallego.

Otra de las especulaciones de las que se trató durante meses fue la coincidencia o no de las elecciones generales que correspondían a la primavera del año 1990 con las gallegas de otoño de 1989. Este aspecto lo toca en su análisis Javier Pradera el 16 de julio del 89. "Octubre no es el único mes posible para unas elecciones adelantadas (...). La convocatoria podría coincidir con las autonómicas gallegas previstas para diciembre. Esa decisión pondría en un aprieto a Manuel Fraga, que ha jurado por todos los santos dar prelación a su candidatura para la Xunta, pero que tendría que renunciar entonces a la posibilidad de encabezar la lista para las Cortes Generales" (32). Al final no coincidieron y Fraga no se presentó a las españolas al frente del PP, sino que su sustituto fue un semidesconocido José María Aznar, que dos convocatorias después, en 1996, consiguió desbancar a los socialistas del poder.

No engañaba Fraga cuando aseguraba que sólo se presentaría a las elecciones gallegas y que recoge *El País* el 28 de julio de 1989. "Sean antes las elecciones generales sean al mismo tiempo, sean después, yo seré solamente candidato a la presidencia de la Xunta y haré la campaña en Galicia. Desde allí ayudaré a la otra si coincide" (33). En la misma noticia, el a la sazón presidente del PP negó la existencia de un sector manchista creando problemas, y añadió que "Hernández Mancha no está molesto en absoluto". *El País* recoge unas declaraciones de Fraga en las que asegura que "Mancha me insistió en que donde quiera que me preguntaran si es verdad que hay un grupo manchista creando problemas dijera que es mentira", aunque unas líneas más arriba recoge que Mancha había pedido a Fraga que acelerara la decisión para designar un candidato a la presidencia del Gobierno y que el elegido fuera proclamado en una convención, lo que no fue aceptado por Fraga. El artículo culmina con un mensaje de diálogo de Fraga ante la aparente prepotencia del Gobierno socialista. En las últimas líneas se indica que Fraga "criticó la recientes medias económicas tomadas por el ministro de Economía y Hacienda, Carlos Solchaga, para enfriar la economía, y las declaraciones de la ministra de Asuntos Sociales, Matilde Fernández, y del propio Solchaga en el sentido de que el Gobierno no necesita la legitimación de los trabajadores ni de los empresarios para gobernar". "Yo sí defendiendo el diálogo del Gobierno con sindicatos y empresarios", añadió Fraga.

### III. 3. Artículos agresivos

Eduardo Haro Tecglen, uno de los columnistas de *El País*, es la pluma de este periódico más agresiva con Fraga. En su espacio *Entre paréntesis* hace referencia a una entrevista televisiva de destacados periodistas al candidato a presidente de la Xunta (Fernando Ónega, Jaime Campmany, Ceferino de Blas) para tratar a Fraga de "reconvertido, reciclado y londinense", en referencia a entrar en el sistema democrático después de haber tenido altos cargos en el régimen dictatorial y por su estancia en la capital británica como embajador (34); y aprovecha para tratarlo de perdedor, entre los adjetivos más livianos (35). Haro Tecglen, de tendencia política

diametralmente opuesta a la que representa y, sobre todo, representó Fraga en el antiguo régimen, pone sobre aviso a los lectores en torno a esta "reconversión política" que protagonizó el dirigente *popular*. Tecglen asegura en su columna que todos los que no ganan necesitan achacar los resultados a algún factor externo, como "la televisión y la abstención", para subrayar que "es difícil convencer a algunos políticos de que sus comparecencias en televisión no son un bien intrínseco y que cuanto más aparecen más votos pierden. A Franco se le fue el poder de las manos cuando manejaba la televisión, incluso cuando se la manejaba Fraga" (36). Y termina Tecglen ejemplificando los riesgos del reciclaje: "Nadie se acuerda de lo que fue Strauss, que representó una extrema derecha arrasadora y hasta perdió por ello \_por el asalto al periódico *Der Spiegel*\_ su puesto de ministro de Defensa. Algunos creían que el reciclaje de Strauss para la democracia estaba representando el mayor peligro de reconstrucción del nazismo".

Pero esto es opinión. En esta tribuna libre el articulista tiene libertad para ofrecer su visión subjetiva de personas o situaciones y no se encubre detrás de un pseudónimo o de un colectivo Redacción o del nombre del periódico, según el libro de estilo de cada medio de comunicación. Eduardo Haro Tecglen asume desde el título hasta los guiones y deja clara su postura sobre la supuesta democratización de Fraga y alerta de su apariencia: "reconvertido, reciclado", como el "de Strauss" y el "peligro de reconstrucción del nazismo".

Fraga es un reciclado, como dice peyorativamente Haro Tecglen; en cambio redactores como Anabel Díez, como vimos anteriormente, lo consideraba un mérito al apostillar la importancia de la Transición, en la que dirigentes franquistas asumieron, con mayor o menor grado de aceptación, la Reforma. Precisamente AP lo forman siete partidos de los que seis están encabezados por ex ministros del régimen dictatorial: Reforma Democrática por Manuel Fraga, Unión del Pueblo Español por Cruz Martínez Esteruelas, Acción Regional por Laureano López Rodó, Unión Nacional Española por Gonzalo Fernández de la Mora, Acción Democrática Española por Federico Silva Muñoz y Democracia Española por Licinio de la Fuente. Además, Enrique Thomas de Carranza, fundador de Unión del Pueblo Español, también había desempeñado cargos ejecutivos en el régimen franquista (37). Fraga defiende una reforma no rupturista, en un espacio político similar al que pretendía ocupar UCD. De hecho, en Galicia AP/PP ha ido creciendo pareja a la desaparición primero de la formación centrista y después de sus herederas central, el CDS, y autonómica, Coalición Galega \_en este último caso desaparición parlamentaria, aunque no como partido\_ (38).

Como decíamos, las apreciaciones de Haro Tecglen son subjetivas, es opinión, pero en cuanto a la información, como periódico serio que se precie, *El País* pretende ser aséptico, y difícil es encontrar adjetivos pretendidamente despectivos referidos a Fraga en las noticias en palabras de los periodistas; no ocurre lo mismo, como es lógico, con las aseveraciones de sus rivales políticos, cuyas frases entrecuilladas obedecen al dogma del periodismo de ser transmisores de acontecimientos o, en este caso, de declaraciones.

### III. 4. De nuevo el pasado

El 5 de agosto de 1989, el periódico madrileño recoge unas duras críticas de Fraga a Fernando González Laxe, presidente de la Xunta y aspirante a la reelección por el PSdeG-PSOE, tanto por su etapa como director general de Pesca en el Gobierno de Felipe González como en sus dos años de máximo responsable autonómico. Además, Fraga acusó al candidato socialista de malversación de fondos públicos por haber gastado dos mil millones de pesetas en campañas de imagen de su partido (39). Curiosamente, en las elecciones generales de marzo de 2000 la Xunta fue obligada por la Junta Electoral a retirar de la circulación un folleto en el que se reflejaban los teóricos logros del Gobierno gallego durante la década, esto es, desde la entrada de Fraga en el palacio presidencial de Raxoi el 5 de febrero de 1990. Pero ya se había conseguido el efecto, pues los gallegos habían tenido la posibilidad de ver \_era muy gráfico\_ y leer la publicación, de gran calidad técnica y cuidada presentación.

Dos días después, el ataque era socialista, pero es lógico. No se le puede achacar por ello partidismo a *El País*, pues en una precampaña electoral, por no decir siempre, los ataques y contraataques entre formaciones políticas se suceden, siendo más o menos virulentas según la época o los protagonistas. En este contragolpe, el PSdeG acusa a Fraga de haber participado en gobiernos que firmaron penas de muerte, y amenaza al candidato a presidente por el PP de recordar su pasado político si persiste en sus descalificaciones contra Laxe. *El País* recoge unas declaraciones a la agencia Efe de José Nogueira, secretario de Organización de los socialistas gallegos, de que "si Fraga quiere entrar en una guerra, la va a tener, porque él sí que tiene muchas cosas para olvidar", y aludió al "pasado limpio" de Laxe (40). Además, Nogueira recuerda, ante la acusación de que había sido un nefasto director general de Pesca, que Laxe fue "homenajado por todos los armadores cuando dimitió, lo que demuestra su buena gestión". El dirigente socialista dejó otra frase para las hemerotecas: "Fraga viene a Galicia a jubilarse". Y Fraga contesta al día siguiente: "Ya me esperaba una campaña sucia", en relación a la

amenaza socialista de desenterrar su pasado. Pero aseguró que su historia "va a misa" (41) y que "todos los gallegos la conocen, y yo mismo lo he contado minuto a minuto en dos tomos de memorias" (42). Fraga asumía su pasado. En 1981 había declarado que "si a mí me pudieran decir que fui un mal ministro, que no promoví la riqueza de España, dándole una dimensión nueva y definitiva como el turismo; y si me hubieran dicho que yo, en el manejo de la prensa desde que la encontré hasta que la dejé, estuvo menos libre; pero como no es eso, sino todo lo contrario, a mí personalmente el pasado me parece una pieza importante de mi activo" (43). Aseguró que nunca firmó una pena de muerte, aunque apostilló que esta postura "no es antidemocrática", porque se practica en países "de tan larga tradición como Estados Unidos".

En el mismo mes de agosto, *El País* adorna lo que considera el inicio de la precampaña de Fraga asegurando que lo hace "con un tono vital muy alto" (44). Según el presidente del PP, su estado de salud "es bárbaro. Ni colesterol, ni ácido úrico, nada, nada, estoy como nunca". Además, recoge una frase que pretende ser simpática del refundador *popular* referida al médico que le practicó el chequeo: "Me recomendó que adelgazara, y yo le dije: mi querido amigo, ahí es donde empiezan los problemas".

### III. 5 Fechas electorales

A estas alturas del año 89 que estamos estudiando, todavía no se conocían las fechas de las elecciones generales \_que al final serían adelantadas\_, y de las autonómicas gallegas. Durante algún tiempo las apreciaciones de los defensores y de los detractores de que coincidieran eran continuas en los medios de comunicación. Fraga ya vimos que era partidario de que fueran el mismo día. A principios de agosto, el vicesecretario general del PSOE y vicepresidente del Gobierno, Alfonso Guerra, y el vicepresidente del PP José Antonio Segurado, llegaron a un principio de acuerdo para modificar la Ley General Electoral para unificar la fecha de las elecciones municipales y autonómicas. Quedaban al margen País Vasco y Cataluña, pues sus respectivos ejecutivos tenían potestad para disolver las cámaras, no así el gallego, aunque por poco tiempo, ya que así se aprobó antes de que acabara el mandato de Laxe (45). Fraga había asegurado que "celebrar por separado dos comicios en muy pocos meses sería una tomadura de pelo para los gallegos" (46), pero no coincidieron a pesar de los anhelos del político conservador, pues los comicios generales fueron en octubre y los autonómicos, en diciembre. Los socialistas gallegos eran contrarios a la coincidencia de elecciones. De hecho, mostraron su oposición a que la Diputación Permanente del Parlamento agilizará los trámites de aprobación de la ley que permitiera al presidente de la Xunta convocar comicios anticipados, como había reclamado Fraga.

## IV. CLAVES PARA LA VICTORIA

### IV. 1. Algunos rivales en aprietos. Casi todo a favor de Fraga

En el apoyo de una información principal de página referida a la campaña electoral correspondiente a los comicios generales, *El País* hace referencia a las dificultades legales que estaba pasando el ex dirigente *popular* y más tarde *coaga* (47) Xosé Luis Barreiro, vicepresidente con Fernández Albor (gobernó con AP de 1981 a 1987, hasta que lo derribó una moción de censura) y con González Laxe (48). En el mismo suelto, el periódico resalta la "extraña postura" por parte de los órganos directivos del PP, que "después de que José María Aznar pidiera que se retirase un equipo de Televisión Española que iba a seguir la campaña de Manuel Fraga, el PP ha convocado a los medios de ámbito nacional para formar una caravana electoral durante los cinco últimos días de campaña con el hasta ahora presidente del partido, Fraga, que insultó a los periodistas de *El País* que elaboraron aquella información llamándoles cretinos" (49).

Un editorial posterior a las elecciones generales y a más de un mes de las autonómicas apenas ataca a Fraga y se ceba con los socialistas, a los que achaca un "electoralismo de la peor especie": "El presidente Laxe y sus conselleiros apenas tienen otra dedicación desde hace varias semanas que inaugurar una obra tras otra, a veces apropiándose de realizaciones ajenas" (50). Esta postura, opina *El País*, "nace de la convicción de que el ciudadano traga con lo que le echen", y recalca que la moción de censura por la que llegaron a gobernar se basó teóricamente en la necesidad de cambiar las formas caciquiles, pero el poder transforma, y gobierno tras gobierno no se resisten a recurrir a éste y a otros episodios electoralistas, como son la inauguración de obras, a veces hechas y en funcionamiento desde hace años, y anuncios de grandes inversiones que, en un gran número de casos, nunca llegan a concretarse".

Casi todo estaba a favor de Fraga. Los dos principales partidos del gobierno tripartido pasaban por problemas. El secretario general de Coalición Galega y candidato a la presidencia de la Xunta por este partido, Xosé Luís

Barreiro, se enfrentaba a un juicio (51) y el PSdeG-PSOE no tenía a favor ni el periódico de información general de mayor tirada en España, *El País*, y el líder y presidente del Gobierno, Felipe González, no participaría en la campaña electoral, entre otros motivos porque no estuvo a favor de la moción de censura de sus colegas gallegos con la que desbancaron del poder a AP tras contar con cinco tráfugas, entre ellos Barreiro.

El PSOE había tenido buena relación con la prensa tanto en la Transición como en los primeros años de su gobierno, pero tras la llegada al poder esta posición fue mudando, apareciendo las primeras críticas de medios que tradicionalmente le eran próximos por su posición liberal, como *Diario 16*, centradas sobre todo en las prácticas de financiación irregular, un tema todavía abierto, pues en el año 2001 se abrió juicio oral contra seis personas por presunta implicación en la trama, una de ellas Aida Álvarez, responsable de las finanzas socialistas. En 1984 la oficina del portavoz del Gobierno propuso la creación de un Centro Internacional de Prensa que dependiera de la oficina y que las normas de funcionamiento fueran supervisadas por el Ministerio de Presidencia, decisión que algunos miembros del Gobierno criticaron por considerarla impropia de regímenes democráticos. *El País* había comentado al respecto de esta iniciativa que "Manuel Fraga no hubiera aspirado a tanto en sus tiempos de ministro de Información de la dictadura (52). Que lo haga el portavoz del cambio da mucha risa, pero también mucha pena e indignación (53). Este mismo periódico recibió un año después una denuncia de José Barrionuevo, a la sazón ministro del Interior, por las informaciones que publicaba sobre el asesinato del dirigente abertzale Santiago Brouard. La denuncia fue desestimada, lo que se consideró un triunfo de la libertad de expresión y la sensación de que el partido del Gobierno no aceptaba las críticas. El divorcio del PSOE con la prensa culminó en 1988, en el XXXI congreso federal, en el que se tachó a los periodistas de "gusanos goebbelianos", en referencia al responsable nazi de propaganda.

Fraga llegaba a las elecciones con un liderazgo claro, nacido desde sus cargos en el antiguo régimen (54), al frente de un partido vencedor en las dos primeras elecciones autonómicas y con unos rivales de muy inferior perfil político en comparación con su bagaje. Además, el partido que le arrebató espacio político, Coalición Galega, había pasado por una escisión y Barreiro estaba contra las cuerdas judiciales. Por encima, por si lo necesitara, *El País* le aconseja en su editorial, el mismo en el que deja tan mal parado al PSdeG-PSOE: "Sus apocalípticas intervenciones durante la última campaña ofrecen inmejorables bazas a sus rivales y pueden convencer a parte del electorado a prestar su apoyo al PSOE con tal de impedir que Galicia se convierta en un reducto ultraconservador" (55). Le encomienda medida tras comprobar que los *populares* mejoraron en las elecciones generales de 1989 con Aznar a la cabeza en sustitución de Fraga "por la nueva imagen y el sesgo de moderación introducidos". Pero la moderación que pretendía introducir Fraga algunas veces dejaba traslucir su radicalismo. Al comentar una campaña de prevención del sida en Galicia, el candidato del PP a presidir la Xunta la calificó de "una mierda y una vergüenza" (56). Los preservativos los catalogó como "barrera para el placer y telaraña para el contagio, por razones científicas y de decencia".

El congreso extraordinario de AP de Galicia celebrado el 21 de mayo de 1988 elige a Fraga como presidente y lo proclama como candidato a dirigir la comunidad. En este mismo congreso, se aprobó que el comité electoral gallego del partido acaparara más poderes, cambiando los estatutos para tener la posibilidad de sustituir candidatos planteados por los comités provinciales, y evitar así que se colaran en las listas personas que no eran del agrado de la cúpula dirigente gallega, aunque sí de las provinciales. La situación no tendría mayor trascendencia si no fuera por la fuerza que cada barón *popular* tenía en su provincia, y así trascendió ya en el congreso, pues el presidente de AP en Lugo, Francisco Cacharro, mostró la conveniencia de que Fraga se presentara como candidato por la circunscripción de A Coruña, y no por la de Lugo, provincia en la que había nacido. Al final triunfó la tesis de Cacharro, que argumentaba "razones de estrategia" a pesar de que Fraga quería presentarse por Lugo debido a "razones afectivas". La estructura del partido, creada en torno a notables y con apenas base ideológica, con una gran autonomía de las juntas provinciales, condicionaba el partido por un modelo propio en cada una de ellas a imagen de cada líder, lo que dio origen a lo que se conoce como "baronías". Esta estructura pasaba así una pequeña factura a Fraga, que en el caso de la lista electoral debió plégarse ante el poder del dirigente provincial.

Enterado Laxe de quien sería su rival *popular* en las elecciones autonómicas se aventuró a decir que la candidatura de Fraga "garantiza que gobernaremos más años" (57). No estuvo muy acertado en su apreciación. Otro miembro de su gobierno, también por el PSdeG, Fernando Salgado, comentó meses después sobre la candidatura de Fraga que el aspirante representaba "la vuelta a Galicia del arado romano" (58), en referencia a su conservadurismo, lo que, hipotéticamente, garantizaría un buen resultado para los socialistas, que ofrecían modernidad. Acertó Salgado en el crecimiento de su partido, pero no estuvo tan sagaz en su interpretación sobre Fraga, pues con él los *populares* lograron por primera vez la mayoría absoluta y en este caso con el hándicap de estar en la oposición.

Decíamos que casi todo estaba a favor de Fraga en las elecciones, porque a pesar de haber sido desalojado del Gobierno el suyo era el principal partido; porque el PP se había ido formando en torno a destacados líderes que arrastraban importantes sectores de la población desde la década anterior, lo que garantizaba buenos resultados electorales; porque los partidos que competían en su mismo espacio electoral, el centro-derecha con componentes más o menos galleguistas, aparecían divididos (59) y se había iniciado un proceso judicial contra Xosé Luís Barreiro (60). Pero Barreiro no fue el único dirigente que pasó por apuros judiciales este año: Victorino Núñez, líder de Centristas de Galicia \_partido coaligado con el PP\_, senador y presidente de la Diputación de Ourense, pasó por los tribunales al ser denunciado por decisiones que se tomaron en la institución provincial relacionadas con presuntos delitos de prevaricación y falsificación. También en Ourense, aunque en este caso en el Ayuntamiento de la capital, el socialista Manuel Veiga Pombo también tuvo que responder ante la Justicia por presuntas irregularidades contables. Problemas vecinales relacionados con las instituciones locales acontecían en Cangas (Pontevedra) y Allariz (Ourense), localidades en las que revueltas populares motivaron que el PSOE y el PP, respectivamente, dejaran las alcaldías. El PP también fue desalojado de los sillones presidenciales de las corporaciones provincial de A Coruña y municipal de Ferrol por sendas mociones de censura encabezadas por socialistas, que en el primero de los casos contaron con el apoyo de la CPG, una coalición formada por CG y el PDP para las elecciones locales de 1987, y en el segundo de Izquierda Unida.

#### IV. 2. Moderación, otra clave

Fraga, que empezó la campaña electoral dialécticamente agresivo, fue suavizando los mensajes según iba avanzando, e incluso se negó a contestar a acusaciones de dirigentes socialistas, como la del a la sazón secretario de Organización del PSOE, Txiki Benegas, que había calificado de irresponsables a los líderes del PP. Pero en alguna ocasión no se pudo resistir y denominó "psicofantes de la antigua Grecia" a los altos cargos socialistas que acudían en apoyo de Fernando González Laxe, como "encargados de la acusación en los juicios públicos" (61). Quien no acudió a Galicia en toda la campaña, como queda dicho, fue el presidente del Gobierno, Felipe González. Compartir mitin electoral con el titular de la Xunta podría entenderse como el reconocimiento de un cambio de postura política. Los socialistas gallegos achacaron en parte a la ausencia del secretario general del PSOE la mayoría absoluta de Fraga y sus insatisfactorios resultados a pesar del considerable ascenso, al incrementar su representación en seis diputados, si bien la Cámara también había crecido en cuatro, al pasar de 71 en las dos primeras convocatorias a 75, número que se mantiene. Pero González no había sido el único dirigente socialista disconforme con la forma de llegar al poder en Galicia. El ex presidente del Congreso Gregorio Peces Barba, \_ponente de la Comisión Constitucional con Fraga\_ declaró en verano de 1988 que "el PSOE cometió un error suscribiendo, los pactos de Los Tilos" (62), que dieron origen al Gobierno tripartito.

Los analistas coincidían en que Fraga se estaba moderando. En verano de 1988 Javier González Méndez consideraba que "se ha reencontrado, medio siglo después, con la prudencia, el don máspreciado de la sabiduría genuinamente galaica" (63). Ese mismo día, 21 de julio, Fraga aseguraba en una entrevista que "Galicia es mi última salida y quiero hacerla bien" (64), y negaba su regreso a la presidencia de AP: "no tiene marcha atrás", había sido su frase, pero al final tuvo que retroceder y encauzar de nuevo el partido sólo medio año después.

Pero si Fraga, con una bien ganada fama de exaltado (65), se había ido moderando para intentar sumar sufragios de tendencia centrista, dos destacados dirigentes nacionalistas, Xosé Manuel Beiras y Camilo Nogueira, candidatos a presidir la Xunta por el BNG y por el PSG-EG, respectivamente, mantuvieron serios enfrentamientos durante la campaña. (66). Uno de los más intensos fue en un programa radiofónico, en el que Fraga fue calificado de "genocida" (67). Beiras ya había soltado anteriormente otras lindezas como que la clase política gallega "está formada por bandadas de pájaros carroñeros, que van desde Fraga a Nogueira" (68). El candidato *popular*, por su parte, tres días antes de las elecciones calificó de "partidíños" (69) a las formaciones políticas minoritarias, para reclamar así para el PP el voto útil, e insistiendo en que sólo había dos alternativas a presidir la Xunta, él o Laxe. Pretendía arañar de esta manera votos al nacionalismo moderado de CG y del PNG (70) y a los centristas del CDS como única vía para alcanzar la mayoría absoluta. E incluso no se recató en arrogarse el protagonismo de que "Galicia tenga un Estatuto de Autonomía de primera y no de segunda", asegurando que su actuación en la ponencia que redactó la Constitución fue fundamental para conseguirlo (71). El a la sazón vicepresidente del PP José María Aznar opinaba algo similar para reclamar a los gallegos el voto a Fraga "como una forma de saldar (con él) la deuda de los demócratas por su contribución a la Transición. Y si no alcanzaba la mayoría absoluta, pedía a los demás partidos que dejaran gobernar al que ganara las elecciones (72).

Fraga se modera en la campaña, pero los socialistas insisten en centrar los ataques al líder conservador en su pasado franquista, además de recurrir al argumento del enfrentamiento entre instituciones si en Galicia vence el PP, pues en La Moncloa todavía estaba residiendo Felipe González. Unos años después, en 1996, el PP hará girar su campaña de las generales en Galicia sobre la conveniencia de votar *popular* porque así la comunidad autónoma tendría un "Gobierno amigo". Los socialistas eligieron el lema *Galicia con poder* en referencia precisamente al que hasta ese momento ostentaba el PSOE en España desde 1982 y en la comunidad autónoma desde 1987. En la guía de campaña, el PSdeG recogía los principales principios sobre los que vascular en los discursos electorales: "Fraga está en Galicia de retirada", "No representa un proyecto, sino una resistencia", "Ha fracasado en el resto de España" \_en referencia a que apenas logró sobrepasar el centenar de diputados en las elecciones de 1982 y 1986\_, o "Fraga fue titular de dos departamentos ministeriales encargados de la represión" \_Información y Gobernación\_. Fraga atacó durante la campaña el lema del PSOE gallego calificándolo de "engañoso" y de "falsedad" porque "sólo pretende confundir a la opinión pública", ya que "la conjunción de poder socialista en Madrid y Santiago está arruinando Galicia" (73).

Los socialistas pretendían dar la imagen de modernidad \_Laxe "representa la juventud y la Galicia de los noventa", decían\_ en cambio en el otro polo se encontraba una generación "pasada de rosca" \_Fraga "simboliza la de los años sesenta", contraponían\_ (74). En una entrevista publicada por *El País* el primer día de campaña electoral, el 1 de diciembre, Laxe recalca que "el proceso de modernización se ha puesto en marcha". "Los demás no pueden prometer las autopistas, yo sí, y lo puedo cumplir; los demás no pueden tener acceso a los fondos de desarrollo regional de la Comunidad Europea, yo sí, yo tengo ese aval" (75), recalcaba como única fórmula para conseguir inversiones para Galicia.

Por el contrario, el PP personalizaba la campaña en su líder, *Galicia nuestro pueblo, Fraga nuestro presidente*, y opinaba que "el mayor conservador de Galicia" era González Laxe, porque "sólo piensa conservar su chalé, su empleo y su sueldo" (76). Contraponía al mensaje del presidente socialista "Galicia en obras" otros igual de contundentes: "Galicia funcionando", "Galicia con honradez" \_había criticado la compra de chaqués para los representantes del Gobierno con dinero público, como los trajes de Pilar Miró cuando estaba al frente del ente público Radio Televisión Española\_, "Galicia en serio". Fraga se había comedido, y se esforzaba por recalcar que si conseguía la presidencia gallega no actuaría de una forma absolutista, como le atacaban sus rivales. Fraga se mostró durante toda la campaña convencido de alcanzar la que denominó "mayoría suficiente" un eufemismo al que recurrió para evitar precisamente una expresión que podría chirriar para parte del electorado: "mayoría absoluta", palabra esta última que pretendía desterrar de su diccionario político. Este eufemismo se ha repetido posteriormente hasta la saciedad en distintas campañas electorales. Absolutismo debía ser un término apartado más que de ningún sitio del Partido Popular para evitar alguna sombra de duda sobre su defensa de la democracia, al haber mantenido Fraga cargos en el antiguo régimen, algo que podía ser, y así fue, aunque por los resultados electorales parece que no con demasiado acierto, utilizado profusamente en la campaña por sus rivales políticos (77).

Aunque el candidato *popular* se sintió especialmente molesto cuando en la campaña los socialistas lo relacionaron con el contrabando. Lo recuerda en una entrevista tras ganar los comicios: "De las jugadas más sucias de esta campaña está una nota del Partido Socialista pretendiendo que una comida en la que participé en Cambados (Pontevedra) había sido con contrabandistas, cuando era una comida abierta, de 500 personas. Desde luego, quiero denunciar este tipo de maniobras, porque nadie podrá decir que nosotros consentimos esta práctica, y vamos a estar reclamando constantemente al Gobierno central que la erradique" (78). Además, reprocha que el PSdeG centrara la campaña en su pasado franquista "en un intento de resucitar las dos Españas".

Fraga anhelaba la "mayoría suficiente" para evitar tener que buscar apoyo de partidos amigos. Desde luego, sabía que con algunos iba a resultar difícil, sobre todo con la Coalición Galega de Xosé Luís Barreiro, el ex presidente de Albor que había permitido con el abandono de la disciplina *popular* y su firma en la moción de censura junto a otros diputados del PP desbancar a sus antiguos correligionarios de la Xunta. Fraga nunca perdonó lo que consideró una traición del político de Forcarei, al que le destaparon el escándalo de la concesión del juego en Galicia y terminó con seis años de inhabilitación de cargo público. La apertura del juicio oral había motivado su abandono de la vicepresidencia de la Xunta en el gobierno tripartido. Desde luego, Fraga tampoco pactaría con el PSOE, partido con el que era más agresivo en la campaña, al considerar que su candidato, Laxe, era el único que le podía privar de la presidencia autonómica. Del líder socialista llegó a decir Fraga que padecía de "pequeñez mental", aparte de calificarlo de "pipiolo" (79). El único apoyo que podía esperar el aspirante conservador era el del CDS, con quien mantenía pactos tras las elecciones municipales de 1987 y que tan rentables le resultaron. Por el contrario, los centristas recibieron un varapalo electoral en las generales. En Galicia, el candidato a presidente de la Xunta por esta formación, un desconocido profesor de Farmacia, Jesús Osorio, no había desentrañado completamente su posición, pero había dado a

entender que permitiría la gobernabilidad, esto es, que dirigiera Galicia el partido ganador, con su abstención y en minoría o alcanzando un acuerdo de legislatura. Pero todas estas hipótesis se esfumaron la misma noche del 17 de diciembre, al comprobarse que al PP de Fraga no le hacían falta socios.

El ahora titular de la Xunta y del PP gallego \_también tiene el cargo de presidente fundador del PP español, proclamado en el congreso de enero de 1990, en el que Aznar pasó a ocupar la presidencia\_ mostró en algunas ocasiones preocupaciones por su imagen despótica que a veces transcendía. Así, aunque ya había ganado las elecciones autonómicas, quiere seguir dando imagen de moderación, y conmina al redactor gráfico de *El País* a no publicar una fotografía en la que supone que iba a aparecer con gestos excesivamente enérgicos, y para ello evoca el derecho constitucional a la propia imagen. Tras esta situación embarazosa "Fraga vuelve a ser cordial", especifica el redactor del diario madrileño en el artículo, uno de los pocos críticos, aunque no ácidos, que aparecen sobre Fraga en el periódico durante el año. De hecho, incluso suaviza la coletilla fraguiana "no tengo nada más que decir" asegurando que cuando recurre a ella para zanjar una pregunta lo hace "en un tono sosegado" \_parece que el periodista lo excusa\_, aunque "se advierte que no hay posibilidad de réplica" (80).

#### IV. 3. Un nacionalismo particular

Ya atisbaba el dirigente *popular* la necesidad de ofrecer galleguismo al electorado para atraer para sí a votantes de partidos nacionalistas más conservadores, sobre todo de Coalición Galega, que en los comicios de 1985 había obtenido 11 diputados, privándole al PP de la mayoría absoluta que las encuestas auguraban una semana antes del contacto con las urnas. Así lo ve Lluís Uría y lo transmite en su información (81): "Le ha llevado a combatir denodadamente la abstención rural y a efectuar un discurso de ribetes nacionalistas, disputando a los partidos que se reclaman de esta ideología el electorado moderado de centro". A lo largo de los siguientes cuatro años, una buena parte de los alcaldes que mantenía Coalición Galega, que se centraban principalmente en las provincias interiores, Ourense y Lugo, pasaron a formar parte del PP (82). El cambio de Fraga en este aspecto es tan profundo que pasa en los primeros años de la Transición a oponerse al Estado de las Autonomías a defenderlo en la Constitución, a ser candidato y convertirse en presidente de una comunidad autónoma en 1989 y en 1993 a rechazar en un primer momento debatir con el aspirante socialista a la presidencia de la Xunta, Antolín Sánchez Presedo, si no es en idioma gallego. Al final hubo debate y en la lengua patria. Fue el primer y hasta ahora único enfrentamiento dialéctico cara a cara en televisión entre los dos principales aspirantes a dirigir Galicia en las cinco confrontaciones acontecidas hasta ahora. Fraga proponía un "nacionalismo particular", decía Uría \_galleguismo o regionalismo, habría que denominarlo\_, con "un fuerte respaldo estatal y solidario con el resto de las comunidades autónomas" (83).

En la sesión de investidura, el 29 de enero de 1990, Fraga aplica en su discurso otro sustantivo a su idea de nacionalismo: autoidentificación, que considera antónimo de autodeterminación. "No nos planteamos una utópica autodeterminación, sino una irreversible y definitiva autoidentificación" (84). En otra parte del discurso, Fraga aseguraba que "llevaremos el desarrollo de los principios constitucionales y de las normas estatutarias hasta sus definitivas consecuencias", dejando claro así que aprovecharían al máximo el marco legal del Estatuto de Autonomía, pero sin sobrepasar los límites de la Carta Magna. Dejaba claro también que la Xunta pediría "la interpretación más favorable y extensiva de sus preceptos y la aceleración de las transferencias pendientes, sin perjuicio de contemplar, cuando se demuestre su necesidad para el desarrollo más completo de Galicia y de su autonomía, la ampliación del techo estatutario". Entre los principios básicos de gobierno avanzó lo que sería la defensa de la comunidad, anunciando una ley de ordenación territorial vertebradora de Galicia, en la que se fijarían las comarcas; la transferencia del Insalud y del ISM; la creación de un gran parque tecnológico, la elaboración de un mapa escolar para determinar las prioridades de escolarización y la implantación de centros, entre muchos otros. Reflejamos estos aquí por ser de los más trascendentes y porque en los años siguientes se concretaron.

El nacionalismo moderado no es nuevo en los *populares*, que cuatro años antes, en las elecciones autonómicas de 1985, ya aseguraban que su formación política, la Coalición Popular de Galicia (formada por AP, PDP, PL y Centristas de Galicia) "piensa, y así lo proclama, que la comunidad autónoma debe asumir la defensa de la identidad de Galicia, de sus intereses como nacionalidad histórica y de solidaridad entre todos los gallegos" (85). Precisamente el término de nacionalidad histórica sirvió para depurar Alianza Popular durante los últimos años de la década de los setenta, pues Fraga, como ponente de la Comisión Constitucional, estuvo al final a favor del término, en contra de lo que opinaban otros líderes como Silva Muñoz o Fernández de la Mora, para que la Constitución fuera la "de las dos Españas, de todos los españoles, ni la del inmovilismo ni la de la revancha" (86). Fraga se queda en AP sin dirigentes que le puedan hacer sombra, pues se retira la Unión Nacional Española (UNE) de Fernández de la Mora, uno de los grupos con importantes personalidades representativas en Galicia, como el actualmente vicepresidente primero del Gobierno y ministro del Interior,

Mariano Rajoy; y se disuelve la Acción Democrática Española (ADE) de Silva Muñoz, partido político creado a raíz de la asociación Unión Democrática Española (UDE). Fraga es el líder indiscutible y en cada provincia gallega funcionan los barones, de heterogénea procedencia y con una débil definición ideológica, pero el debate sobre la aceptación o no de un estatuto de Galicia en 1980 los une en torno a un discurso autonomista, que también se puede denominar regionalista, nacionalista moderado o autoidentificador, términos sinónimos que fue utilizando el partido *popular* a lo largo de los años en esta comunidad. AP va evolucionando, a semejanza de Fraga, desde una posición centralista de los primeros años hasta la casi revolucionaria defensa de la *Administración única*, en la que se concilian el partido estatal con una posición nacionalista particular, la que le ha permitido al PP contar con tres mayorías absolutas consecutivas al ver cumplido uno de los sueños de Fraga cuando creó AP, acaparar el espacio de centro-derecha. De hecho, los demás partidos que puedan entrar en estas coordenadas se encuentran fuera del Parlamento gallego. En octubre de 2001, doce años después de su aterrizaje en Galicia, Fraga vuelve a tener otro reto, revalidar la mayoría absoluta o perder su última batalla política. Esta vez sí que parece ser la última, pero "el futuro sólo Dios lo conoce, y el pasado... ni Dios lo puede cambiar", según el mismo Fraga confesó en una entrevista que *El País* recogía el 18 de marzo de 2001 (87).

---

## Notas

- (1) *El Progreso*, 13 de marzo de 1977, p. 11.
- (2) *La derecha sin líderes. El País*, 10 de octubre de 1976, p. 6.
- (3) *Fraga ha dicho en Jaén que está con la reforma, El Progreso*, 5 de noviembre de 1976, p. 7.
- (4) Recogido de Isabel Fernández y Fernanda Santana, *Estado y medios de comunicación en la España democrática*, p. 67
- (5) Isabel Fernández y Fernanda Santana, op. cit., p. 64
- (6) Lluís Uría. *El candidato popular desata una cruzada par desalojar a los 'infiel' del palacio de Raxoi. El País*, 9 de diciembre de 1989, p. 18.
- (7) En las elecciones de 1989 el Parlamento de Galicia pasó a tener 75 diputados, cuando en las dos anteriores convocatorias, las de 1981 y 1985, contaba con 71.
- (8) En 1981, como BNPG-PSG, obtuvo 3 diputados, que no juraron ni prometieron la Constitución ni el Estatuto de Autonomía, de ahí que unos meses después fueran desposeídos de sus actas. En 1985, ya como BNG, sólo obtuvo un diputado, que entró en la Cámara al acatar el marco legal. En 1989 se convirtió en el tercer partido del hemiciclo, aunque con unos modestos 5 diputados.
- (9) *Fraga consigue la mayoría absoluta. El País*, 18 de diciembre de 1989, p. 17
- (10) *El trabajo de Fraga. El País*, 18 de diciembre de 1989, p. 14.
- (11) Anabel Díaz. *Un presidente desmesurado, El País*, 18 de diciembre de 1989, p. 19.
- (12) "Dios no juega a los dados", dijo Fraga al referirse a la justicia de su triunfo, *El País*, 18 de diciembre de 1989, p. 17.
- (13) Anxo Guerreiro era en 1988 secretario general del Partido Comunista Galego. Desde 1997 es el líder de Esquerda de Galicia, escindido de Esquerda Unida-Izquierda Unida porque la formación en ese momento liderada por Julio Anguita no aceptó el pacto preelectoral con el PSdeG y Os Verdes de Galicia para concurrir con listas conjuntas.
- (14) En 1989 logró la mayoría absoluta raspada, con 38 diputados; en 1993 pasó a 43, y en 1997, se quedó en 42
- (15) Javier González Méndez, *Fraga for president, El Progreso*, 12 de agosto de 1988, p. 15.
- (16) En *El Progreso*, 1 de julio de 1989, p. 14.
- (17) Xosé Hermida. *De la chapuza al crimen, El País*, 3 de febrero de 1989, p. 15.
- (18) José de Cora, *Alcanzada la sinrazón. El Progreso*, 28 de mayo de 1988, contraportada.
- (19) Manuel Fraga era ministro de la Gobernación del Ejecutivo posfranquista de Carlos Arias Navarro, del que había entrado a formar parte en 1975. Fue una época de grandes desórdenes públicos en la que se le atribuye la frase "La calle es mía", por él nunca asumida.
- (20) *El Progreso*, 23 de octubre de 1976, p. 6.
- (21) En 1951 fue designado secretario general del Instituto de Cultura Hispánica. Dos años más tarde ocupó la Secretaría General del Consejo Nacional de Educación.
- (22) En dos ocasiones los malos resultados electorales le llevaron a la dimisión de sus responsabilidades en el partido, en 1979 y 1986, pero en ambos casos retornó más tarde al liderazgo.
- (23) En 1981 AP logró la victoria con 26 diputados, frente a 24 de UCD, 17 del PSdeG-PSOE, 3 del BNG-PSG y uno del PCG. En 1985, AP revalida la victoria, ahora con 34 diputados \_favorecido por la tarea de gobierno y por la desaparición de UCD\_, por 22 del PSdeG-PSOE, 11 de Coalición Galega, 3 del PSG-EG y uno del BNG. Un año después de las elecciones de 1985, Xosé Luis Barreiro, vicepresidente de Gerardo

Fernández Albor, abandona la Xunta y junto a otros cuatro diputados de AP se pasa a CG, que anteriormente ya había sufrido una escisión de precisamente el mismo número de miembros, que formaron el Partido Nacionalista Galego, aunque posteriormente dos, Carlos Mella y Luis Cordeiro lo dejaron y formaron el Grupo Mixto. Así, AP se quedaba con 29 diputados, CG 11 y PNG, 3; dentro de las formaciones que habían variado de composición. En 1987, el PSdeG-PSOE, CG y PNG presentan una moción de censura al Gobierno autonómico, que prospera, por lo que Fernando González Laxe, el candidato, se convierte en presidente en sustitución de Albor.

(24) El médico Gerardo Fernández Albor era ajeno a AP cuando fue elegido para encabezar el partido en las elecciones autonómicas de 1981, un hombre de conveniencia que no levantara recelos en la formación conservadora en ninguna de las provincias.

(25) El 8 de febrero de 1987 Antonio Hernández Mancha fue elegido presidente de AP en su octavo congreso, de carácter extraordinario. Los históricos del partido quedaron fuera de la dirección. Mancha había asegurado eufórico que ya podían presumir "de ser la derecha más moderna y europea". Sólo dos años después, el extremeño era apartado de los órganos de dirección y Fraga retomaba la presidencia del partido, a la que había llegado en 1979 después de haber sido su secretario general. Manuel Fraga había dimitido como presidente de AP en 1986 tras las elecciones generales tras soportar una profunda crisis en el partido, agudizada por la escisión del Partido Demócrata Popular de Óscar Alzaga de la Coalición Popular y del abandono del ex secretario general Jorge Verstrynge. Pero el conflicto interno en la formación conservadora continuaba, y no se encontró una salida hasta la refundación del partido en el noveno congreso y la llegada posterior de Aznar a la dirección, coincidente en el año con la elección de Fraga como presidente gallego, aunque tras la refundación el PP sufrió una minicrisis con la dimisión de José Ramón Calero, ex portavoz *popular* en el Congreso, como presidente del partido en la comunidad de Murcia, pero se compensaba con la inclusión de miembros del PDP y la incorporación al proyecto de Fraga del Partido Liberal de José Antonio Segurado.

(26) En 1987 se jubiló, al cumplir los 65 años, de la cátedra de Teoría del Estado y Derecho Constitucional en la universidad Autónoma de Madrid, que ocupaba desde 1953. Anteriormente había impartido la de Derecho Político en Valencia. Es doctor en Derecho y licenciado en Ciencias Políticas y Económicas.

(27) *Fraga asegura que "ni un terremoto" le apartará de competir por la presidencia de la Xunta. El País*, 17 de junio de 1989, p. 17.

(28) *Fraga califica su candidatura a presidir la Xunta como su "batalla más decisiva". El País*, 26 de agosto de 1989, p. 11.

(29) *El Progreso*, 24 de febrero de 1989, p. 15.

(30) Fernando Ónega. *Don Pelayo Fraga, El Progreso*, 23 de mayo de 1988, p. 27.

(31) En las elecciones europeas del 15 de junio de 1989, el PSOE había conseguido 27 diputados y el PP, 16.

(32) Javier Pradera, *Adivinanzas de julio. El País*. 16 de junio de 1989, p. 5.

(33) *Fraga dice que se presentará sólo a las elecciones gallegas. El País*, 28 de junio de 1989, p. 17.

(34) Ya vimos que entró en política en 1951. En 1957 forma parte del consejo nacional de Falange Española y es procurador en Cortes. En 1962 es nombrado ministro de Información y Turismo, destituido en 1969 por el escándalo de Matesa. Y en 1973 es designado embajador de España en el Reino Unido

(35) Eduardo Haro Tecglen, *Fraga, en campaña. El País*, 29 de julio de 1989, p. 46.

(36) En referencia a su etapa de ministro de Información y Turismo.

(37) Fraga crea en 1974 el Gabinete de Orientación y Documentación, Sociedad Anónima (GODSA), base de la posterior Reforma Democrática, fundada en 1976. El congreso constituyente se celebra el 22 de diciembre y Fraga es elegido presidente. En 1977 cinco partidos de los siete se integran en Alianza Popular, en el que también entran las formaciones de Silva Muñoz y Fernández de la Mora. Con estos dos líderes rompe Fraga tras las distintas posiciones en el debate sobre la Constitución, centrado sobre todo en el Estado de las Autonomías y el problema de las nacionalidades. Fraga lo acepta y Silva Muñoz y De la Mora se oponen. Otro encontronazo entre los tres líderes había sido cuando el primero aceptó presentar una conferencia de Santiago Carrillo, a la sazón secretario general del Partido Comunista de España.

(38) En 1981, AP 26 y UCD 24; en 1985, AP 34 y CG 11; en 1989, PP 38 y CG 2; en 1993 y en 1997 sólo queda el PP como formación parlamentaria de centro-derecha, con 43 y 42 diputados, respectivamente.

(39) Manuel Fraga acusa a González Laxe de malversación de fondos públicos. *El País*, 5 de agosto de 1989, p. 9.

(40) *Los socialistas gallegos amenazan a Fraga con recordar su pasado. El País*, 7 de agosto de 1989, p. 9

(41) *Manuel Fraga se muestra partidario de hacer coincidir las legislativas con los comicios gallegos. El País*, 8 de agosto de 1989, p. 9.

(42) Manuel Fraga Iribarne, *Memoria breve de una vida pública*. Barcelona. Espejo de España. Ed. Planeta. 1980.

(43) Carlos Fernández. *Franquismo y transición política en Galicia*. A Coruña. Edicións do Castro. 1985.

Hace también referencia a sus memorias, en las que Fraga asegura que "no he ocultado ni una sola comida, ni

una sola entrevista, ni un solo discurso de aquel periodo".

(44) Breve de *El País* del 7 de agosto de 1989, p. 32.

(45) El 27 de septiembre de 1988 se aprobó en el Parlamento gallego, con los votos a favor de los tres grupos del gobierno y los independientes elegidos en las listas de CG Carlos Mella y Luis Cordeiro, la Ley Reguladora de la Xunta y su presidente, que permite al inquilino de Raxoi disolver la Cámara y convocar elecciones, aunque no se podía ejercer hasta la siguiente legislatura.

(46) *Los socialistas gallegos se oponen a la coincidencia de elecciones. El País*, 9 de agosto de 1989, p. 13.

(47) Nombre con el que se conocía a los militantes o simpatizantes de Coalición Galega.

(48) Xosé Luís Barreiro Rivas fue juzgado por prevaricación y al final condenado a seis años de inhabilitación. Anteriormente había asegurado que "Fraga acabó con todos menos conmigo", en *El Progreso*, 8 de abril de 1989, p. 17.

(49) *La batalla por el voto. El País*, 22 de octubre de 1989, p. 15.

(50) *Lectura gallega. El País*, 8 de noviembre de 1989, p. 16.

(51) En julio de 1988 la Audiencia Territorial de A Coruña decide procesar a Barreiro por los presuntos delitos de malversación y cohecho. Dimite por ello en la vicepresidencia de la Xunta, puesto en el que es sustituido por Javier Suárez-Vence, también ex *popular* y ese año militante de. El procesamiento de Barreiro le sirvió a Fraga para dibujarse como el adalid de la limpieza política ante la "traición" de su otrora protegido y de los que se aprovecharon de ella para gobernar, sus principales rivales en las urnas aquel año, los socialistas.

(52) En 1966 se aprobó la Ley de Prensa e Imprenta, siendo ministro de la Gobernación Manuel Fraga. Cuatro años antes, el 26 de julio de 1962, Fraga declara públicamente su intención de crear una ley de prensa para establecer la eliminación de la censura, en una entrevista concedida a Jean Crach, de la radiodifusión francesa. Franco haría llegar a Fraga a través de un emisario, Nieto Antúnez, la advertencia de que no actuara de forma prematura, pero el 31 de julio aparecen en *El Progreso* unas declaraciones sobre su "firme intención de elaborar una norma reguladora de la actividad periodística". Los sectores más conservadores del Gobierno, como Carrero Blanco, Alonso Vega, Vigón o Martín Alonso se opinían a esta ley. Más tarde, López Rodó se sumaría al grupo de contrarios al texto y el que le puso más trabas. "Esta ley se baasa en las realidades de 25 años de paz que nadie se atreve a negar", había expuesto Fraga en su discurso ante las Cortes para defenderla. "Esta ley nace de la experiencia de la España de la guerra, de la España de la victoria, de la España de la difícil y bien guardada neutralidad, de la España del injusto bloqueo, de la España de la nueva victoria, de la España de la planificación y el desarrollo (...) Esta ley se inscribe en la idea de la libertad compatible con el orden, porque, como decía Franco en el 25º aniversario del periódico *Arriba*, en el desorden naufragan todas las libertades" (Boletín de las Cortes Españolas del 15 de marzo de 1966).

(53) *Portavoz, portavoz. El País*, 14 de abril de 1984, p. 10.

(54) Como ministro de la Gobernación tenía la potestad de nombrar a los gobernadores civiles, lo que en Galicia significó una base importante de implantación, junto a otras relaciones personales de Fraga, lo que motivó la creación de un partido de cuadros más que de bases a través de empresarios y profesionales liberales. De hecho, los buenos resultados electorales en las elecciones generales en Galicia dependieron en gran medida es esta coyuntura. En 1979, de los nueve diputados conseguidos, cuatro eran por las provincias gallegas, María Victoria Fernández-España por A Coruña, Antonio Carro por Lugo, Jaime Tejada por Ourense y Rafael Portanet por Pontevedra, además de Fraga por Madrid.

(55) *Lectura gallega. El País*, 8 de noviembre de 1989, p. 16.

(56) *Gente. Manuel Fraga. El País*, 16 de noviembre de 1989, p. 84.

(57) *El Progreso*, 26 de mayo de 1988, p. 15.

(58) *El Progreso*, 25 de febrero de 1989, p. 13

(59) Se produjeron contactos para la unión preelectoral de dos partidos que habían pertenecido al mismo, CG y PNG \_éste es una escisión del primero\_, pero no hubo acuerdo, sobre todo en la proclamación del candidato a presidente de la Xunta, cabecera de cartel electoral que anhelaban los líderes de ambas formaciones, Xosé Luis Barreiro por CG y Pablo González Mariñas por el PNG. Al final ninguno de los dos consiguió acta de diputado.

(60) Barreiro, acusado por el PP de "traidor" y de "cambiachaquetas", aseguraba que él fue el que menos cambió de partido en Galicia desde la Transición. La afirmación, aunque un poco exagerada, tiene una base ciertas, pues un gran número de políticos que en 1989 estaban militando en el PP lo hacían por tercera vez en un partido, pues se habían bautizado en UCD y continuado con CG tras la desaparición de la coalición centristas, para recalar finalmente en la formación de Fraga

(61) *Fraga acusa a los socialistas de provocar una batalla de injurias. El País*, 14 de diciembre de 1989, p. 24.

(62) El pacto entre PSdeG, CG y PNG se conoce con el nombre de Los Tilos porque en este establecimiento compostelano se firmó el 20 de septiembre de 1987 el acuerdo para la moción de censura contra AP.

(63) Javier González Méndez, El espíritu de Perbes, en *El Progreso*, 21 de julio de 1988, p. 15.

- (64) Graciano Palomo Cuesta. *"Lo más urgente es acabar con esa farsa de Gobierno"*, *El Progreso*, 21 de julio de 1988, pp. última y 16.
- (65) Sólo como ejemplo, se había sacado la chaqueta y encarado con un grupo de jóvenes que pretendían reventar su mitin de la campaña electoral de 1977 en Lugo hasta expulsarlos con ayuda de otros dirigentes del partido. Tras la desbandada de los jóvenes, siguió con su alocución, y cuando fue cortado en una ocasión preguntó: "¿Hay que echar a alguien más?". *El Progreso*, 6 de junio de 1977, p. 12.
- (66) En la actualidad están encuadrados en el mismo partido, el BNG, aunque en formaciones distintas, Beiras en Esquerda Nacionalista y Nogueira en Unidade Galega. Ambos tienen elevadas responsabilidades institucionales. Beiras es el portavoz del partido y del grupo nacionalista en el pazo de O Hórreo, sede del Parlamento gallego, y Nogueira es parlamentario en Estrasburgo.
- (67) *El País*, 14 de diciembre de 1989, p. 18.
- (68) *Beiras califica a la clase política gallega como "bandadas de pájaros carroñeros"*. *El Progreso*, 30 de julio de 1988, p. 14.
- (69) *Fraga aconseja no dispersar el voto apoyando a "partidillos"*. *El País*, 15 de diciembre de 1989, p. 24.
- (70) Algunos de los principales dirigentes de CG acabaron en el PP, otros buscaron hueco en la Convergencia Nacionalista Galega y los menos se quedaron con las siglas. No entramos más en detalle porque no se trata aquí de estudiar el proceso de desintegración de los partidos nacionalistas considerados más conservadores ni de la formación de cuadros en AP primero y el PP después. Tanto CG como CNG son ahora grupos poco más que testimoniales, circunscritos exclusivamente a algunos ayuntamientos en los que tienen representación. El PNG es una de las seis formaciones que integran el BNG.
- (71) Entre 1977 y 1978, Fraga se encarga junto a Gabriel Cisneros, José Pedro Pérez Llorca, Miguel Herrero y Rodríguez de Miñón, Miquel Roca i Junyent, Jordi Solé Tura y Gregorio Peces Barba de la ponencia para la redacción de la Constitución.
- (72) *Los partidos esperan que la lluvia no impida la afluencia de los gallegos a las urnas*. *El País*, 16 de diciembre de 1989, p. 27.
- (73) *Fraga asegura que el poder de Madrid y de Santiago está arruinado Galicia*. *El País*, 13 de diciembre de 1989, p. 21.
- (74) Laxe tenía 36 años y Fraga 67, treinta de diferencia, justo como argumento entre la modernidad de los años noventa y lo arcaico de los sesenta.
- (75) Juan G. Ibáñez en *El País*. *González Laxe: "Soy el único que puede aumentar el poder de Galicia"*. *Fraga representa una generación "pasada de rosca", según el candidato socialista*. 1 de diciembre de 1989, p. 23.
- (76) Juan G. Ibáñez en *El País*. *Manuel Fraga: "Me duele Galicia"*. *"El mayor conservador" es González Laxe, según el candidato conservador*. 2 de diciembre de 1989, p. 31.
- (77) *Fraga asegura que no actuará de forma absolutista si consigue la presidencia gallega*. *El País*, 4 de diciembre de 1989, p. 22.
- (78) *Fraga: "Reclamaré al Gobierno que combata el contrabando en Galicia"*. *El País*, 21 de diciembre de 1989, p. 25.
- (79) Lluís Uría. *El candidato popular desata una cruzada par desalojar a los 'infieles' del palacio de Raxoi*. *El País*, 9 de diciembre de 1989, p. 18.
- (80) *La otra orilla*. *El País*, 21 de diciembre de 1989, p. 25.
- (81) *15 comisiones del PP han elaborado el programa de Gobierno de Fraga para Galicia contenido en otros tantos volúmenes*, *El País*, p. 18
- (82) En 1989, el PP concurre en coalición con Centristas de Galicia, antes Centristas de Ourense, de Victorino Núñez, un grupo nacido en esta provincia tras el descalabro de UCD en 1982 con el empresario Eulogio Gómez Franqueira manejando los hilos en la sombra. Fue la base de Coalición Galega. Centristas de Galicia se integró en el PP en 1991. Anteriormente, las relaciones con los dirigentes de CdeG con los provinciales *populares* habían estado repletas de encontronazos que no es el lugar para su estudio. Sólo como ejemplo, en las elecciones autonómicas de 1989 la alcaldesa de Verín, del PP, dejó el partido y encabezó la lista de la Agrupación Ruiz Mateos con apoyo de un ex diputado en las Cortes. El 15 de noviembre, Fraga adelantaba que si el PP ganaba las elecciones, el presidente del Parlamento sería precisamente Victorino Núñez, y así fue y el ex presidente de la Diputación Provincial de Ourense se convirtió en el responsable de la Cámara gallega hasta 1997, año en el que fue designado por el PP senador por la comunidad autónoma de los tres que le correspondían a Galicia y de ellos dos fueron nombrados por el PP.
- (83) Lluís Uría. *El candidato popular desata una cruzada par desalojar a los 'infieles' del palacio de Raxoi*. *El País*, 9 de diciembre de 1989, p. 18.
- (84) Discurso de Manuel Fraga en la sesión de investidura como presidente de la Xunta el 29 de enero de 1990.
- (85) Síntesis del programa de gobierno de Coalición Popular en 1985, p. 13.
- (86) Intervención de Manuel Fraga en el Congreso de los Diputados el 31 de octubre de 1978, recogido por

Nieves Lagares en *Génesis y desarrollo del Partido Popular en Galicia*. Madrid. Editorial Tecnos. 1999, p. 99. (87). Entrevista de María Antonia Iglesias a Manuel Fraga, *Quiero morir en la plaza, como un bueno torero*, *El País*, 19 de marzo de 2001, pp. 12 y 13 del suplemento Domingo.

## Bibliografía

- ALFÉREZ, A., *Cuarto poder en España: la prensa desde la Ley Fraga*, Esplugues de Llobregat, Plaza & Janés, 1987.
- BARREIRO RIVAS, X. L., *Estructura administrativa e modernización política: a perspectiva galega*. En *Grial, Revista Galega de Cultura*, número 142, coordinado por Á.X. López Mira, Vigo, Editorial Galaxia, 1999.
- BARRERA, C., *Sin mordaza: veinte años de prensa en democracia*, Madrid, Temas de hoy, 1995.
- BERAMENDI, J., Edición crítica de la *Teoría do nacionalismo galego* de Vicente Risco, Santiago, Sotelo Blanco Edicións, 2000.
- BORRAT, H., *El periódico, actor político*. Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1989.
- BUSTAMANTE, E., *Los amos de la información en España*, Madrid, Akal, 1982.
- CAVERO, J., *El PSOE contra la prensa: historia de un divorcio*, Madrid, Temas de hoy, 1991.
- CORA, X. de, *Barreiro contra Barreiro*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1990.
- FERNÁNDEZ, C., *Franquismo y Transición política en Galicia*. A Coruña, Edicións do Castro, 1985.
- FERNÁNDEZ, I., y SANTANA, F., *Estado y medios de comunicación en la España democrática*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- FRAGA IRIBARNE, M., *Memoria breve de una vida pública*, Barcelona, Editorial Planeta, 1980.
- IMBERT, G. y VIDAL BENEYTO, J. 1986, *El País o la referencia dominante*, Barcelona, Mitre, 1986.
- LAGARES DÍEZ, N., *Génesis y desarrollo del Partido Popular de Galicia*, Madrid, Editorial Tecnos. 1999.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, L. F., *Federalismo y administración única en la Constitución*, Santiago, Escola Galega de Administración Pública/Xunta de Galicia, 1997.
- LUGILDE, A., CASANOVA, J., y BLANCO, L., *La gaviota ya vuelta sola*, A Coruña, Biblioteca Gallega/La Voz de Galicia, 2000.
- MÁIZ, R., *A idea de nación de Castela*, Vigo, Edicións Xerais, 2000.
- MANEIRO, A., *A TvG, unha institución pública imprescindible para Galicia*, Santiago de Compostela, Edicións Lea, 1993.
- MONTEAGUDO, H., *Defensa e ilustración do idioma galego*, Vigo, Editorial Galaxia, 2000.
- NÚÑEZ SEIXAS, X. M., *Movimientos nacionalistas en Europa. Siglo XX*, Madrid, Editorial Síntesis, 1998.
- PIEDRAHITA, M., *Periodismo moderno, historia, perspectivas y tendencias hacia el año 2000*, Madrid, Editorial Paraninfo, 1993.
- PALOMO, G., *El túnel. La larga marcha de José María Aznar y la derecha española hacia el poder*, Madrid, Temas de hoy, 1993.
- RIVAS, M., *Galicia, el bonsái atlántico*, Madrid, El País/Aguilar, 1989.
- TIMOTEO, J. y otros, *Historia de los medios de comunicación en España*, Barcelona. Ariel, 1989.
- TUSELL, J., *La transición española a la democracia*, Madrid, Historia 16. Información e Historia, 1999.
- VILLARES, R., *A Historia*, Vigo, Editorial Galaxia, 1990.

# FRONTERAS

[Ulf Hannerz](#)

TEXTO APARECIDO ORIGINALMENTE EN [REVISTA INTERNACIONAL DE CIENCIAS](#)

Experiencias en los años '90. 'Es una calle pequeña', dijo el secretario, dándome instrucciones por teléfono para llegar a las oficinas del *New York Times* en Jerusalén. 'Tiene que entrar por la calle Hillel, entre los carteles de MacDonalds y Blockbuster Video.' A unos quince minutos de ahí, del lado exterior de la puerta de Damasco, en la Ciudad Antigua, se produce un rápido cambio de la escena callejera, en dirección al este. Ya no se ve a aquellos hombres pálidos vestidos con austeras chaquetas oscuras y sombreros de color negro, con sus largos rizos colgando por delante de las orejas. Son los *haredim*, los judíos ultraortodoxos y temerosos de Dios. Del otro lado, hay más gente vestida con cazadoras de tonos grisáceos, los rostros a menudo morenos y curtidos por la intemperie, las cabezas cubiertas con el *kufiya* a cuadros rojiblanco o blanquinegro. Aquí comienza Jerusalén Este.

Berlín: Ya no es necesario vivir esos momentos tensos cuando un soldado revisaba los pasaportes para ver si una persona estaba autorizada a pasar de una parte de la ciudad a otra. Se puede caminar hacia el norte desde el barrio de Kreuzberg, en parte bohemio y en parte turco, y apenas se puede adivinar el emplazamiento del antiguo muro, el muro físico, el de la realidad. Desde hace un tiempo, hay quienes dicen que el muro está en las mentes de las personas, dividiendo *Ossis* y *Wessis*.

En la autopista Interstate 5, la gran arteria que recorre California, en algún punto entre San Diego y Los Angeles: de pronto se observan señales avisando de la presencia de peatones que cruzan la autopista. ¿Quién podría estar tan loco o tan desesperado como para intentar atravesar ocho carriles con un tráfico tan denso y a tan alta velocidad? Difícilmente es obra del azar que el aviso se encuentre antes y después de un punto de control en las carreteras en dirección al norte, el último obstáculo para quienes intenten entrar en Estados Unidos ilegalmente desde el sur.

¿Es esto, como reza la frase, un mundo sin fronteras? A pesar de los MacDonald y los Blockbuster Video que, al parecer, están en todas partes, resulta aventurado afirmarlo. Algunas fronteras sólo se pueden cruzar con grandes dificultades, o no se pueden cruzar; otras existen en las mentes de las personas; otras son decididamente visibles en el exterior, y están señaladas por la presencia de gorras y uniformes.

Tal vez se trate de un mundo donde estamos más preocupados que nunca por las fronteras, porque ahora las entendemos (al menos un buen número de entre ellas) como un fenómeno ni absoluto ni natural y, por lo tanto, más fácilmente dado por sentado, sino sólo como algo relativo, artificial y, por ende, problemático. A las fronteras hay que tenerlas en cuenta, y con ellas se manobra activamente y se incide en las vidas de las personas. A menudo constituyen un indudable obstáculo (las crucemos o no) pero de vez en cuando incluso, quizá, un recurso.

Parte de nuestra preocupación por las fronteras proviene del hecho de que utilizamos la idea, junto a otras, estrechamente relacionadas, no sólo para referirnos a la entidad político geográfica, o a algún otro tipo de demarcación espacial, sino en un sentido metafórico más amplio. Límite, frontera y borde (que en algunas lenguas se funden en un solo vocablo, y en otras pueden ser portadoras de una carga histórica y simbólica muy diferente) se han convertido en un vocabulario general de discontinuidad y diferencia en la sociedad y la cultura. En este artículo, abordaremos en gran medida estos usos y los temas con ellos relacionados.

La antropología vivió un largo periodo en que la imagen dominante era la de muchos mundos pequeños y separados, en el que los nuer, los tikopia, los kwakiutl y todos los demás pueblos parecían existir como especies separadas. Podríamos discernir las razones por las que se llegó a este punto, y pensar que una temprana tradición de historia natural convirtió a las culturas en algo parecido a los animales y las plantas. El ideal del trabajo sobre el terreno centró el interés de los investigadores en el lugar único; y puede que la teoría se inclinara por elaborar una comprensión del equilibrio local. Cada uno de éstos podía (sería demasiado decir 'debía') llevar a los investigadores a ignorar los fenómenos marginales o, de alguna manera, eliminarlos

mediante definiciones.

Sin embargo, junto a esta antropología del mosaico global, es innegable que en diferentes periodos han surgido tendencias opuestas o complementarias que indagaban en las conexiones transfronterizas (a comienzos de siglo, el difusionismo, que académicamente fue lo bastante importante como para ganarse un 'ismo', más tarde fue el 'contacto cultural', la 'aculturación', o las ideas de mediados de siglo sobre la 'modernización' (nunca tan popular en antropología como en otras ciencias sociales). El interés actual por las fronteras encuentra aquí parte de sus antecedentes intelectuales. La sensación de que nos enfrentamos a una discontinuidad más relativa y problemática se destaca por el hecho de que, al mismo tiempo, otras palabras clave de los estudios culturales y sociales en la actualidad ponen de relieve un mayor aperturismo: campos, flujos, redes.<sup>1</sup>

### **Las discontinuidades políticas, sociales, culturales y naturales**

¿Dónde deberíamos, por lo tanto, empezar a abordar el significado que actualmente tienen los conceptos de frontera en el pensamiento antropológico? Quizá, de hecho, no en las fronteras sino en el propio corazón de la disciplina, en la idea misma de cultura. A menudo se dice que la 'cultura' trata de la diferencia. Hablar de ella es una manera de enfrentarse al hecho de que los modos de pensar y actuar son variables en su distribución a lo largo y ancho de la humanidad. Una manera más enfática de subrayar esta idea, desde luego, consiste en utilizar la forma plural 'culturas'. Al utilizar una línea inclinada (/) para marcar una frontera, suponemos la existencia de situaciones cultura/culturas, con una 'cultura' a cada lado.

Sin embargo, en la antropología, esta insistencia sobre la variabilidad siempre ha coexistido con otra idea, que además está relacionada: un contraste naturaleza/cultura entre lo que es innato y lo que es adquirido en la experiencia de la vida social. Esta distinción no está necesariamente exenta de complicaciones, e incluso podría resultar más difícil de sostener debido a la capacidad creciente del ser humano para rehacer su propia biología. Sin embargo, esta dimensión del concepto de cultura sigue siendo un rasgo indeleble de nuestra manera de pensar, y difícilmente parecería menos problemático que algunas de nuestras maneras de pensar acerca de las diferencias de cultura/cultura.

En general, las ideas sobre las fronteras, cuando no hablamos de límites fronterizos entre Estados, tienen que ver con el tipo de preocupación por la diferencia de cultura/cultura. (Y, desde luego, los límites país/país implican que los límites de Estado/Estado y cultura/cultura van de la mano, si bien, por ejemplo, el caso del muro de Berlín, como fenómeno físico y mental *Ossi/Wessi*, sugiere que el supuesto es cuestionable.) Pero al menos en algunos contextos, uno de esos cuasi sinónimos, 'frontera', guarda resonancias de la dicotomía naturaleza/ cultura. Hace aproximadamente un siglo, el historiador estadounidense Frederick Jackson Turner (1893/1961) daba una visión de la volátil frontera de Estados Unidos como una región de oportunidades, donde la naturaleza se podía convertir en tierra de libertad y los colonos podían ser autosuficientes, pero donde también podían unirse sin el sesgo de las tradiciones y desigualdades que habían dejado atrás, sin el fardo de una herencia. Según Turner, la naturaleza salvaje acabaría por domar al colono, le arrancararía las vestimentas de la civilización y le procuraría la camisa y los mocasines del cazador.

Es indudable que esta frontera fue un fenómeno en términos de espacio geográfico, a pesar de sus constantes mutaciones, pero la discontinuidad que implicaba tenía un gran peso simbólico, material apto para usos metafóricos. Conocemos el célebre concepto: cuando hablamos de 'las fronteras del conocimiento', también significa hacer retroceder la espesura, la gran dimensión de lo desconocido, para reemplazarla con campos de cultivo. Sin embargo, no deberíamos olvidar que existe un aspecto más pernicioso de esta variante del pensamiento sobre las fronteras. ¿Camisa y mocasines de cazador? No para los que pertenecen al reino animal. Si hay otra vida más allá de la frontera, humana o no, ésta corre el riesgo de verse, ya sea naturalizada, bestializada como parte de la naturaleza salvaje, o bien sencillamente descartada e ignorada. La frontera, por lo tanto, podría convertirse en el límite entre algo y nada, 1/0. Se trata de una manera de pensar los límites que ha sido recurrente históricamente en regiones de la expansión occidental, en América del Norte y América Latina, Suráfrica y Australia. Aquella rápida mirada a la escena del otro lado de la puerta de Damasco también nos podría recordar parte de sus antecedentes históricos, una consigna que definía a Palestina entre las dos guerras mundiales: 'una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra'.

Sin embargo, en la mayoría de los casos, los pensamientos sobre las fronteras implican el reconocimiento de una simetría mayor, a saber, se reconoce que los pueblos y la cultura existen a ambos lados. Incluso el término 'frontera' lo permite, desde luego, como en la antropología, cuando Leach (1960) analizó las fronteras de Birmania, o Kopytoff (1987) hizo lo mismo con la frontera africana. ¿En qué consisten, por lo tanto, la discontinuidad y la diferencia? El argumento de Fredrik Barth publicado en 1969, acerca de la naturaleza de

las fronteras en lo étnico, ha influido notablemente en la clarificación de este problema.

Aparte de un cierto énfasis en los vínculos entre adaptaciones ecológicas y distinciones étnicas, Barth no veía las fronteras en un sentido espacial. Su preocupación, en un sentido más general, se centraba más bien en las relaciones entre las distinciones colectivas entre las personas, por un lado, y la distribución de 'material cultural' (significados y formas significativas, o lo que fuera) por otro. Ambos no tienen por qué coincidir. Las fronteras étnicas, fundamentalmente grupo/grupo, estarían señaladas culturalmente por cualquier pueblo diacrítico, en cualquiera de los dos lados, que optara por reconocerlas. Pero esto no nos diría nada acerca de la abundante cantidad de cultura que, en realidad, podía ser compartida a ambos lados de las fronteras, o el grado de variación cultural que podría estar contenida dentro de las fronteras y dentro de los grupos.

Cuando recientemente se celebró en Amsterdam una conferencia como homenaje a los veinticinco años de la obra de Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, Barth (1994: 12-14) insinuó que, a pesar de que él y sus colaboradores en los años '60 'carecían de la opaca terminología del posmodernismo actual', a ellos correspondía haber presentado lo que tal vez era una de las primeras aplicaciones en antropología de una perspectiva posmoderna y constructorista de la cultura. Como algo poco habitual para la época, no habían dado por sentado las fronteras o totalidades culturales, habían abogado por lo situacional en lugar de lo primordial, y habían centrado su trabajo en la retórica contemporánea y en las luchas que giraban en torno a la apropiación del pasado. Barth también señaló que, en el curso de los últimos decenios, nos hemos sentido más proclives, en general, a ver las variaciones culturales globales como algo continuo, no fácilmente separables en el tipo de entidades integradas y separadas a las que normalmente denominamos 'culturas'. La cultura, al contrario, es vista como en un flujo, contradictoria e incoherente, distribuida diferencialmente entre personas que ocupan diversas funciones. No se trata, entonces, de que la diversidad esté desapareciendo. Se trata, sencillamente, de que no está tan finamente atada.

Esto equivale a decir que las fronteras sociales implican una pertenencia a una colectividad. Pero a menos que se les defina simplemente como unidades sociales, es mucho más difícil conceptualizar de forma precisa las fronteras culturales. Si hay discontinuidad en la distribución de un determinado significado y/o formas significativas entre los individuos y las relaciones sociales, esto sólo genera más preguntas acerca del uso, la competencia y la inteligibilidad. ¿Acaso una discontinuidad con respecto a la conducta habitual se ve necesariamente reflejada en una discontinuidad de la comprensión, coartando así la capacidad de las personas para entenderse por encima de ese 'límite'? ¿En qué sentido no se da aquí la adquisición cultural, y por qué? Más aún, ¿qué razón hay para esperar que dichas discontinuidades, de uno u otro tipo, que implican algún 'rasgo cultural' específico, serán distribuidas como para conformar paquetes, según una fórmula de cultura/cultura, en lugar de desplegarse a sí mismas de modos muy diferenciados por todo el terreno social? Las ideas, las prácticas y los artefactos se pueden expandir mediante contactos sociales por toda la superficie de la Tierra, según lógicas bien distintas que recopilan historias muy diferentes. Los difusionistas de la vieja escuela tenían una percepción de esto, aunque limitada, y hace más de sesenta años, en su parodia de lo que significaba ser 'estadounidense al cien por cien', Ralph Linton (1936: 326-27) lo definió acertadamente: el 'buen ciudadano de Estados Unidos' se despierta en una cama de estilo Oriente Próximo, se quita el pijama inventado en la India, se lava con el jabón inventado por los antiguos galos... Linton se refirió a esta descripción de la vida diaria como 'nada más que una muestra de virtuosidad de anticuario' y, sin embargo, podemos pensar que conserva algún valor como antídoto contra una fútil celebración del parroquialismo.<sup>2</sup>

A lo largo de las investigaciones de Barth sobre etnicidad, especialmente, la distinción entre dimensión cultural y social parecería haberse convertido en parte de un repertorio de ideas de amplia aceptación sobre las discontinuidades en la organización de la vida humana. Al mismo tiempo, tal vez el término 'frontera' haya dado cierto énfasis a la posibilidad de que estas discontinuidades puedan ser definidas con mucha precisión, como en el caso de la pertenencia a grupos y sus emblemas culturales. Se puede etiquetar a las personas como estando dentro o fuera, como uno de los 'nuestros' o uno de 'ellos'. En la medida que, en años recientes, la idea de frontera se ha divulgado ampliamente en la antropología y su entorno, el énfasis se ha desplazado. Sobre todo en el sentido de 'zona fronteriza', ha sugerido algo intermedio, una zona de contacto, una región donde las discontinuidades se vuelven un poco difusas.

Una de estas zonas fronterizas ha despertado en tiempos recientes más interés que cualquier otra. Como sostiene Alvarez (1995), la zona fronteriza entre Estados Unidos y México quizá se esté convirtiendo en el caso que más ejemplarmente ilustra qué es una frontera (así como la frontera de Frederick Jackson Turner habrá querido definir lo fronterizo). Entre los muchos antropólogos que han investigado esta región, Renato Rosaldo (1988) y Michael Kearney (1991) son dos ejemplos.

Sus investigaciones dan lugar a una interesante comparación. La frontera de Kearney es más la ilustración de

aquel hecho de la geografía política, a saber, una zona Estado/Estado donde algunos quieren ejercer el control y otros quieren escapar a él. Hemos mencionado el ejemplo de aquel breve trecho de la autopista Interstate 5, con un puesto de control y su cartel avisando del cruce ilegal de peatones, aviso que se podría entender como incluyendo no sólo a peatones sino a cualquier extranjero indocumentado. Es una región siniestra de dominación y terror y, al mismo tiempo, el hábitat de los 'coyotes', es decir, de aquellos que se dedican a transportar indocumentados, empresarios para quienes la frontera constituye un activo comercial. Kearney nos recuerda que en México y Estados Unidos, el 'coyote' también es una 'figura sorprendentemente ambigua y contradictoria, estafador y héroe cultural a la vez' y, así, se acerca a las zonas fronterizas más metafóricas de Rosaldo, definidas más por sus poetas que por su policía, y tal vez hallada en cualquier lugar de América del Norte donde América Latina se encuentra a sí misma. Tal vez se dé aquí una lucha por la sobrevivencia pero, a la vez, nos encontramos en una zona cultural 'entre lugares estables', gozando de libertad, donde la gente juega, como en una danza de la vida.

Se explora esta frontera como un espacio lúdico, tema destacable en los artículos más recientes, dentro y fuera de la antropología. La 'liminaridad' es otro concepto que viene fácilmente a la memoria, en el sentido de Victor Turner (por ej., 1982: 28): 'potencialmente y en principio, una región de cultura libre y experimental, una región donde se puede introducir no sólo nuevos elementos sino también nuevas reglas de combinación.' Bajo esta perspectiva, las fronteras son regiones donde las culturas pueden llegar a desatarse visiblemente: en lugar de cultura/cultura, cultura+cultura.

### **Enfatizando las diferencias: multiculturalistas e interculturalistas**

Si las fronteras no son naturales, se convierten en lo que las personas hacen de ellas. Hay quienes otorgan más importancia a las fronteras, y quienes menos. Hay quienes centran la atención sobre la diferencia y la discontinuidad, al menos alguna vez o con algún objetivo, y hay quienes no. Aquí hay suficiente espacio para el espíritu emprendedor, y también para el contestatario. Vemos la alternativa de magnificar las diferencias en dos maneras de abordar las fronteras cultura/cultura en la actualidad. O, para decirlo de otra manera, dos dialectos del discurso cultural contemporáneo.

Marshall Sahlins (1993: 19) ha postulado que asistimos a un proceso de transformación estructural a gran escala: la formación de un Sistema Mundial de culturas, una cultura de culturas, en el sentido de que personas de todas partes del mundo, desde la selva amazónica hasta las islas de la Melanesia, en un contacto cada vez más intenso con el mundo externo, elaboran conscientemente ideas sobre los rasgos contrastantes de sus propias culturas. Y Terence Turner (nuestro tercer Turner) recoge esta idea al abordar el multiculturalismo y su relación con la antropología. La noción específica de cultura en el multiculturalismo contemporáneo, su metacultura, señala Turner, es que proporciona una 'fuente de valores que se pueden convertir en activos políticos, internamente como base de la solidaridad y movilización de la colectividad, y externamente como reivindicaciones para apoyar a otros grupos sociales, gobiernos y opinión pública en todo el mundo.'

A la luz de esto, el multiculturalismo aparece principalmente como un proyecto político y, por lo tanto, ocupa su lugar central y polémico en la 'política de identidad' y en las 'guerras culturales', más notoriamente en Estados Unidos, si bien otros países son, sin duda, contrapartes (que a menudo emulan, hasta cierto punto, a Estados Unidos). Las batallas se libran sin cesar en diversos escenarios. Abundan los ruidos y desmanes, y aunque algunos participantes y comentaristas piden flexibilidad y sutileza, los crímenes de guerra de la estupidez y el extremismo acaparan inevitablemente la mayor parte de la atención.

Terence Turner señala que el multiculturalismo ha tendido a defraudar a los antropólogos. ¿Por qué no se les consulta a ellos, que desde hace tiempo poseen un conocimiento experto en la materia? ¿Por qué los multiculturalistas han reinventado solos el concepto de cultura, de una forma (o en diferentes variedades) que tal vez los antropólogos no aprueben? Una de las razones principales, sostiene Turner, es que, precisamente para los multiculturalistas, la cultura es un medio para alcanzar un fin, no constituye un fin en sí mismo. Una parte importante de la perspectiva antropológica de la cultura no es relevante para su programa político -aunque una parte sí lo es (como la amplia vertiente relativista), y tal vez el multiculturalismo podría, a su vez, inspirar a los antropólogos a pensar más en temas como las capacidades y la potenciación.

Si los multiculturalistas se comprometen con la política, el segundo grupo con tendencia a magnificar las fronteras y las diferencias, los interculturalistas, adoptan una postura más técnica. En otro lugar me he referido de manera más bien jocosa a lo que denomino la 'industria de prevención del choque cultural'. Se trata de un fenómeno que ha crecido rápidamente en los últimos decenios, sobre todo en América del Norte y Europa occidental, como una profesión emergente destinada a facilitar el contacto entre personas de diferentes

culturas.<sup>3</sup> Los interculturalistas trabajan en diferentes escenarios para diferentes personas, pero en gran medida se encuentran en el mercado, ofreciendo formación y asesoría a clientes en empresas internacionales, proyectos de desarrollo o educación. Sus contactos suelen ser de corto plazo: una conferencia, un seminario de media jornada, un curso de varios días. Además de dar conferencias, los interculturalistas suelen utilizar vídeos y ejercicios de simulación para explicar las diferencias culturales, los riesgos del enfrentamiento cultural y los malentendidos. Se ha desarrollado una literatura de manual bastante amplia, y a través de las instituciones y asociaciones profesionales se han divulgado nuevas ideas y técnicas pedagógicas.

¿Cómo entienden los multiculturalistas la cultura y la diferencia cultural? Aquí, deberíamos tener en cuenta el factor tiempo en dos niveles: por un lado, el hecho de que la mayoría de los clientes se verán implicados, real o potencialmente, de forma más bien breve y en una tipología amplia de situaciones con personas que, se supone, son culturalmente distintas a ellos; por otro lado, la breve duración de las interacciones interculturalista-cliente. Casi no existen oportunidades para entrar en una visión muy profunda ni detallada del modo de vida y del pensamiento de los extranjeros, o para describir las variaciones 'intraculturales'. Así, en relación a culturas específicas, puede que existan unas cuantas anécdotas, un catálogo de diferencias de valores que pueden manifestarse en los contactos, y una cierta atención dedicada a los aspectos formales de la interacción. Una vez más, hay una creciente tendencia a suponer que se puede describir las culturas a nivel nacional (aquí coinciden las fronteras cultura/cultura y Estado/Estado), y esto incluye sin duda a la clientela comercial de Estados Unidos y Europa, puesto que algunas de estas culturas son estratégicamente más importantes que otras: la 'cultura japonesa', la 'cultura saudí'. Más allá de esto, puede que se produzcan intentos de inculcar una sensibilidad generalizada ante la posibilidad de la diferencia, de los malentendidos y conflictos. Aquí es donde suelen intervenir los juegos de simulación, a veces con instrucciones que claramente generarán diferencias y conflictos entre los participantes, que al principio no saben qué les sucederá. Si no lo entendían antes, al menos habrán entendido después de la sesión de informes.

### **Restando relieve a la diferencia**

Mientras su viejo concepto predilecto se ha divulgado triunfalmente por las selvas, las calles y los centros de conferencia del mundo, algunos antropólogos han empezado a tener dudas acerca de la cultura, en el sentido de las diferencias cultura/cultura.<sup>4</sup> Desde hace un tiempo se ha avisado que los antropólogos han tenido un sesgo hacia lo exótico: resulta más interesante y recompensador escribir informes desde el terreno de estudio y decir que ahí las cosas son diferentes, en lugar de tener que decir que se parecen mucho a las de casa. Y hablar de cultura (sobre todo de culturas) tiende a convertirse en una manera de subrayar la diferencia, incluso de exagerarla. Se trata de 'construir un Otro', de crear distancias. Un ensayo sobre 'escribir contra la cultura', de Lila Abu-Lughod (1991) es tal vez la última crítica ampliamente reconocida en esta línea de pensamiento, pero también han surgido otras.

Las implicaciones de este argumento van más allá del debate académico. Volvamos a considerar la política del multiculturalismo. Katherine Verdery (1994: pp. 51 y ss.), comentando la relevancia vigente de la perspectiva de Barth (1969) con respecto a la relación entre cultura y fronteras de grupo, señala que se da una tendencia esencialista en gran parte de la actual política de identidad. Una línea de análisis que hiciera una clara distinción entre pertenencia al grupo y cultura, y que hiciera hincapié en las ideas de situacionalidad y flujo, podría socavar las reivindicaciones políticas basándose en suposiciones en torno a la herencia y los atributos permanentes y no negociables. Entonces, ¿qué debemos hacer cuando descubrimos que una perspectiva de la cultura que, según nuestros propios criterios actuales parece cuestionable, tiene 'efectos sociales progresistas'? Por su parte, Verdery sugiere cautela.

También hay otro aspecto en el discurso más reciente sobre la cultura. Como movimiento general, el multiculturalismo, podría plantearse usar la cultura como medio de resistencia, en una lucha desde abajo a arriba, contra las estructuras dominantes en expansión. Podemos simpatizar con esto y, sin embargo, preocuparnos de que en situaciones de competencia y desigualdad crecientes, el discurso sobre la cultura también funcione en sentido inverso. Las ideas de fronteras de cultura/cultura se convierten entonces en un instrumento de exclusión y de diabolización, sustitutos del racismo, o al menos en un lenguaje administrativo torpe utilizado por los organismos del Estado para identificar a determinadas poblaciones minoritarias con el fin de adoptar medidas especiales. Incluso cuando, en casos como éste, las intenciones son buenas, las consecuencias no siempre representan una ventaja para aquellos que son etiquetados como 'diferentes'.<sup>5</sup> Y en Europa occidental, como ha señalado Stolcke (1995), el discurso sobre la cultura se ve hoy en día a menudo acompañado de un 'integrismo cultural' de corte autóctono, y de la naturalización de la xenofobia como característica humana.

¿Qué hacemos, por lo tanto, con el concepto de cultura? Al ver los peligros y dificultades que conlleva, algunos antropólogos sugieren evitar la forma plural, o incluso evitar del todo el nombre. Por otro lado, puede que el adjetivo 'cultural' aún sea aceptable. No reifica la cultura como sustancia sino que sólo llama la atención sobre un atributo, un determinado aspecto de las cosas. Otros, que probablemente piensan que aquella sutileza no basta, preferirían, desde luego, no tener nada más que ver con el concepto. Volvamos sobre este aspecto.

### Las guerras culturales en grandes dimensiones

Visto en su conjunto, las 'guerras culturales' de finales del siglo XX han sido interpretadas como guerras civiles que se libran en los campos de batalla de un país. Y, como es de suponer, no se trata más que de meras batallas de palabras, no de auténticas guerras, con auténticas fronteras.

Cuando nos preguntamos cómo será el mundo ahora que ha terminado la Guerra Fría, el politólogo Samuel Huntington (1993, 1996) nos presenta un cuadro hipotético de un choque entre civilizaciones, donde todo parece asumir una dimensión más literal y a una escala más grande. En el mundo de la posguerra fría, dice Huntington, las diferencias más importantes entre las personas no son ideológicas, políticas o económicas, sino culturales. Los pueblos y las naciones intentan responder a la pregunta básica: ¿Quiénes somos? Y utilizan la política no sólo para sus propios intereses sino también para definir su identidad. 'Sabemos quiénes somos sólo cuando sabemos quiénes no somos y, a menudo, sólo cuando sabemos contra quiénes estamos.' (Huntington, 1996: 21)

Huntington se refiere a Toynbee y otras figuras ancestrales en su intento de contar las civilizaciones, pero no parece del todo seguro de cuántas son actualmente. Puede que a África se le considere incluida, o puede que no, y Huntington tampoco se define con claridad acerca del budismo, el judaísmo y el temprano cristianismo ortodoxo del Este. Pero al menos incluye las civilizaciones occidental, latinoamericana, islámica, hindú, confuciana y japonesa. Y aunque han existido otras civilizaciones, ya desaparecidas, generalmente las civilizaciones siguen su curso, entidades características de *longue durée*.

Si bien los Estados son los principales actores en el orden internacional, lo importante de las civilizaciones, según Huntington, es que tienen la tendencia a definir quién está junto a quién en la configuración más amplia de los conflictos. Tienen sus puntos centrales y sus periferias, pero puesto que las alianzas se urden sobre la base de lealtades civilizacionales, las fallas dominantes se expresan entre civilizaciones. En lo que respecta al futuro, el panorama más pesimista de Huntington consiste en enfrentar a Occidente con el mundo musulmán, que a su vez tiene una conexión con los confucionistas. En la actualidad, la guerra en Bosnia se ha convertido en un caso más de este principio, donde tres civilizaciones comparten fronteras en un país pequeño y desafortunado.

Por lo tanto, la política de identidad se vuelve global, en términos de civilización/civilización. Y si bien los antropólogos no han tenido una participación demasiado notoria en el encendido debate sobre 'las tesis de Huntington', al parecer, gran parte de lo que han dicho acerca de la relación entre lo social y lo cultural en niveles menos inclusivos, y haciendo referencia a la etnicidad o al multiculturalismo, ha recuperado su relevancia. Cuando las civilizaciones se convierten en supertribus, se puede volver a pensar que existen razones para criticar la tendencia a hacer de la cultura algo atemporal, a no prestar atención a la diversidad interna así como a las continuidades y solapamientos culturales externos, a dar la impresión de que no es necesario problematizar el proceso cultural a lo largo del tiempo y que, en gran medida, se puede marginar a los protagonistas.

Es evidente que en las guerras culturales de Estados Unidos, Huntington ha tomado partido. Los 'cantos de sirena divisionistas del multiculturalismo', sostiene, no sólo amenazan con convertir a Estados Unidos en unas Naciones Unidas. También socavan aquella civilización occidental en la que el componente estadounidense es hoy de vital importancia. Resulta sorprendente que, al mismo tiempo, y en relación a cada una de las entidades civilizacionales que identifica, excepto la suya propia, Huntington presta escasa atención a la dimensión del debate cultural interno que actualmente tiene lugar. Y aunque en la actualidad dicho debate tiene que ver a menudo con nuevos modelos de interconectividad a nivel global, lo cual de diversas maneras desdibuja las fronteras civilizacionales del pasado, estas relaciones tampoco parecen impresionar a Huntington. En general, las encuentra superficiales o confinadas a los círculos elitistas.

### Las fronteras y las biografías

Para insistir, en antropología la tendencia actual consiste más bien en ver la cultura como un flujo, globalmente continuo pero no homogéneo, distribuido diferencialmente de manera que un tipo de frontera es individuo/individuo. Este tipo de perspectiva de primer plano, de hecho, tiene una amplia historia en la disciplina, remontándose al menos a las reflexiones de Edward Sapir (1938) a propósito de la importancia de las crónicas de un antiguo etnógrafo estadounidense sobre el hecho de que sus informantes de la tribu omaha no estaban de acuerdo ('Dos Cuervos niega esto'). Puede que no hayan quedado del todo claras las razones por las que precisamente Dos Cuervos llegó a estar en desacuerdo con otros indios omaha, o al menos con otro omaha, pero la idea de que la cultura puede ser individualizada y también impugnada es, desde luego, no menos relevante en el panorama global del siglo XX que en las llanuras de América del Norte cien años antes.

Podemos pensar que, en el interior de grupos que encapsulan a sus miembros en constante comunicación unos con otros sobre experiencias que son en gran parte compartidas, el proceso cultural implicará una mayor replicación de la uniformidad. Pero aún entonces podrá haber gente como Dos Cuervos. Sin embargo, para muchos seres humanos, y probablemente para un número cada vez mayor, la vida no es así. Georg Simmel (1922/1964: 127 y ss.), sociólogo berlinés, nacido poco más de un siglo antes de que el Muro dividiera la ciudad, y cuya primera casa se encontraba en el ajetreado cruce de Friedrichstrasse y Leipzigerstrasse, tuvo una percepción básica de esta realidad. La individualidad aumenta cuando las personas llegan a situarse en la intersección entre grupos diferentes; cada pertenencia puede ser compartida con muchas otras personas y, aún así, el individuo puede tener una combinación de pertenencias que no comparte con nadie. Y su punto de vista dependerá de dicha combinación.

Por lo tanto, las perspectivas individuales se convierten en estructura biográfica. En la medida que los seres humanos cruzan las fronteras entre diferentes grupos, situacionalmente y a lo largo del tiempo, acumulan diversos conjuntos de experiencias, orientaciones, competencias y gustos. Y si bien Simmel ponía de relieve la pertenencia a los grupos y, al parecer, sobre todo los contactos cara a cara, ahora nos vemos cada vez más obligados a reconocer la importancia que tiene en la formación de las perspectivas un espectro de organizaciones y tecnologías culturales de diverso alcance a escala más grande, muchas de ellas tendientes a una segmentación del público a su propio modo: instituciones educativas, medios de comunicación, las industrias culturales del mercado.

En este tipo de paisaje social y cultural, las metáforas de la frontera con un cierto grado de clausura deben encontrar maneras de coexistir e incluso de mezclarse con quienes antes se definían como personas que comunicaban aperturismo y con la posibilidad del entrecruzamiento. Lo que se había mantenido separado, a saber, grupos, lugares, culturas y géneros, ahora se ha unido.

En el pasado, a menudo las ciencias sociales se compadecían de los pueblos que se encontraban situados en fronteras sociales o culturales. El 'hombre marginal', definido hace unos setenta años por Robert Park (1928/1964: 345), fundador de la sociología urbana en Chicago, pero también pionero en el estudio de las relaciones entre razas y de las migraciones humanas, era una figura más bien trágica (y se volvió aún más trágica en manos de sus seguidores poco sagaces). En años recientes, tanto en la antropología como en los estudios culturales en general, esto se ha convertido en un modo de celebración. La idea de que los pasos fronterizos tienen que ver con la creatividad se ha divulgado a partir de estudios que versan sobre la diáspora, los exilios, el cosmopolitismo, la hibridez, la sinergia, el mestizaje y, como hemos visto, las zonas fronterizas. La escritura y la música, la cocina, la filosofía y, en general, la construcción de sí mismo como una obra de arte parecen beneficiarse de la posibilidad de buscar en una gama más amplia de fuentes culturales: cultura+cultura.

Sin embargo, deberíamos recordar que, como en el caso de la frontera de México y Estados Unidos, en estos casos no siempre hay libertad total, y sí hay estructuras de poder limitantes y desigualdad. También se nos puede recordar (aunque sólo lo hagan los interculturalistas) que cruzar las fronteras también puede conducir a malentendidos y a un sentimiento de malestar. Además, deberíamos saber que las fronteras pueden seguir cambiando. A menudo, el hecho de cruzarlas no es un asunto puramente individual. Las nuevas colectividades surgen cuando las personas cruzan juntas una línea divisoria social o cultural, y definen las cualidades distintivas que comparten en estos términos. Se suceden las fases de mezclas más o menos intensivas, y las fronteras tienen sus propias biografías.

Esta manera de entender los cruces de las fronteras, no obstante, tienden más bien a subvertir la visión que Huntington tiene del orden mundial. Puede que una multitud de vínculos entrecruzados que cambian en el tiempo no consiga eliminar todas las diferencias e identificaciones, pero su existencia hace menos plausible una teoría de placas tectónicas de la interacción entre civilizaciones.

## Los antropólogos y las fronteras: oportunidades y responsabilidades

¿Qué hacen los antropólogos actualmente con las fronteras? Como conclusión, y con los antecedentes de lo que se ha dicho, identifiquemos algunas tareas que se podría llevar a cabo, y otras que quizá se debería llevar a cabo.

En realidad, tenemos que volver al punto de partida de más arriba, explorar las fronteras más literales, Estado/Estado y observar cómo la humanidad trata con estos artefactos políticos. El cambio del paisaje humano en la puerta de Damasco en Jerusalén, las huellas que van desapareciendo del Muro que separaba Berlín, y el punto de control de la Interstate 5 en el sur de California, sugieren una idea de división política geográfica, ya existiendo en el presente, recordada del pasado o incluso imaginada en el futuro. Pero lo que hace de estos tres casos algo especialmente dramático es que comprenden lugares físicos donde se han enfrentado de alguna manera no sólo los Estados, sino también las religiones mundiales, los principales bloques militares, las ideologías internacionales, incluso el 'Primer Mundo' con el 'Tercer Mundo' o el 'Primer Mundo' con el 'Segundo Mundo'. En algunos casos, esto ha conducido al riesgo de un enfrentamiento armado, en otros, a esperanzas de escapar a otro tipo de vida. En cambio, también existen esas otras fronteras en que a la gente se les asigna diferentes nacionalidades de forma más o menos arbitraria, y donde la cultura de frontera de la vida cotidiana es cuestión de bellos paseos, disfrutar de pequeñas diferencias y conocer el precio de la carne de vacuno, la cerveza o el dentrífico al otro lado de la frontera.

Sin embargo, la etnografía de las fronteras del Estado no está limitada a las localidades concretas donde los Estados son adyacentes unos a otros. También comprende a todos los individuos, grupos y organizaciones que de uno u otro modo funcionan o desean funcionar transnacionalmente, o esperan trasladar sus operaciones al otro lado de la frontera: refugiados, trabajadores migrantes, turistas, comercio y empleos transnacionales, familias en la diáspora y muchos otros. Al observar sus estrategias y actividades, y las diversas maneras en que responden los organismos de Estado, se constatará que algunas personas viven hoy más que otras en un mundo con menos fronteras. El control de pasaportes puede ser una mera rutina o puede ser un momento de intenso miedo.

Al abordar la etnografía de estas entidades transfronterizas, quizá estemos confrontando los temas metodológicos concretos de los estudios 'multi-locales', en sí misma una frontera de la antropología más reciente. (cf. Marcus 1995; Hannerz, en prensa). Al mismo tiempo, trabajamos a menudo con las unidades heterogéneas donde es evidente que las fronteras no son sólo Estado/Estado sino de alguna manera también cultura+cultura..

Intentar explicar cómo funcionan las distinciones sociales y las discontinuidades culturales y, sobre todo (pero no únicamente) en su interacción, también atañe indudablemente, al menos en parte, a la labor etnográfica. Sin embargo, aquí conviene reflexionar sobre los conceptos, sus consecuencias políticas y la responsabilidad intelectual y moral que implica usarlos e investigarlos. Los argumentos que rodean al concepto de cultura son aquí especialmente importantes. Vemos que los multiculturalistas y los interculturalistas lo utilizan para poner de relieve la diferencia, y conocemos el peligro de que se pueda utilizar retóricamente para aumentar el conflicto y las desigualdades, y nos encontramos discutiendo si deberíamos o no utilizar el concepto, o bajo qué forma, ¿como singular o plural, como nombre o adjetivo?

Independientemente de que, como antropólogos, pensemos que cultura es realmente un concepto nuestro, es poco probable que el mundo prestase hoy demasiada atención si lo abandonáramos como término de nuestro discurso profesional. (Además, si bien nos mostramos ambivalentes acerca de cultura/fronteras culturales, puede que aún estemos firmemente comprometidos con la dicotomía cultura/naturaleza, en la formulación de una u otra idea). Probablemente rendiríamos un mayor servicio a otros si nos basamos en la autoridad intelectual de que disponemos para iniciar una investigación pública del uso que nosotros hacemos de la idea, o de la que hacen otros, ya sean interculturalistas, integristas culturales o sencillamente ciudadanos normales y gente no especializada de la calle.

En esta investigación también hay un trabajo etnográfico, del discurso sobre la cultura y de la representación de la diferencia en general. Podemos pensar en ello no como un 'estudio hacia arriba', para utilizar una noción antropológica más antigua, o como un 'estudio hacia abajo', sino como un 'estudio hacia el lado', centrándonos en otros grupos que, al igual que los antropólogos, se dedican a cruzar fronteras con el fin de retratar lo que hay al otro lado. Uno de los aspectos de dicha tarea es estudiar las actividades de los interculturalistas, pero mirando hacia otra dirección también observamos, por ejemplo, la industria del turismo, los misioneros y, en no menor medida, los corresponsales extranjeros de los medios de comunicación (la visita a las oficinas del *New York Times* en Jerusalén tenía un objetivo).

Pero luego, hay una línea más de trabajo que al parecer requerirá un mayor esfuerzo si la antropología de las fronteras en el mundo ha de cobrar relevancia. Hace aproximadamente un siglo, el panorama de la frontera de Frederick Jackson Turner retrataba un proceso cultural de primer orden de un modo que tuvo una resonancia en la experiencia e imaginación de muchos otros ajenos a su disciplina. Más recientemente, se ha propagado una imagería de la globalización que la ha hecho más o menos equivalente a una homogeneización cultural global (tal vez volvamos a pensarlo cada vez que veamos un restaurante MacDonalD's). Y muy recientemente, aunque la versión del choque de civilizaciones de Huntington ha tenido una aceptación más bien escéptica, podemos reconocer que sus intentos de resumir las tendencias globales en la conformación cultural del mundo podría tener algún atractivo general.

Si como antropólogos vemos que hay razones para rechazar todos estos panoramas a gran escala del proceso cultural, ¿debemos acaso reconocer que dichos panoramas de ninguna manera pueden aportar una contribución digna de credibilidad a la visión que un ciudadano bien informado tiene del mundo? ¿O debemos reconocer que, en cualquier caso, su formulación no atañe en nada a la actividad de la antropología? Ha habido épocas en que los antropólogos han sido más proclives a lidiar con formaciones y procesos de nivel macro, pero en los experimentos más recientes en publicaciones de antropología no han desempeñado un papel destacado. Los intentos ambiciosos e influyentes para lograr una síntesis provienen de otros ámbitos, dentro y fuera de la universidad. Tal vez al ofrecer nuestra visión de un mundo donde las fronteras siguen moldeando la vida de hombres y mujeres, pero que son a su vez moldeados y remodelados por éstos, deberíamos intentar ocasionalmente hacer lo mismo con algo menos de miopía etnográfica.

## Notas

1. He intentado dar una reseña de algunas de estas palabras clave en una conferencia plenaria de la Associação Brasileira de Antropologia, en Salvador, en abril de 1996. La conferencia será publicada en la revista *Mana* (Río de Janeiro), y algunos de los párrafos siguientes han sido elaborados en esa presentación.
2. En el contexto de una discusión extensa y complicada acerca de cómo se entiende la cultura, Greg Urban (1993: 233-234) también destaca que los seguidores de Boas (a quienes, debería decirse, Linton no pertenecía en sentido estricto) ponían de relieve la difusión, la adaptación y la asimilación; un favorecimiento metacultural de procesos culturales laterales, que contrasta con el énfasis en los procesos verticales entre generaciones, que él encuentra característico de la metacultura de los multiculturalistas actuales.
3. En general, mi visión del campo interculturalista parte de las investigaciones de mi alumno de posgrado, Tommy Dahlén.
4. He discutido estas opiniones en otros lugares, a la luz de la historia del pensamiento antropológico (Hannerz, 1996: 30 y ss.).
5. Otro caso del énfasis puesto en la importancia de las diferencias culturales se encuentra en el 'alegato de la defensa cultural', empleado especialmente en los casos legales que tratan de conflictos y violencia entre familias de inmigrantes y pertenecientes a las minorías -a menudo en perjuicio de las mujeres, que son las víctimas. Ver, por ej. Koptiuch (1996).

## Referencias

- ABU-LUGHOD, L. 1991. 'Writing against culture.' En: R.G. Fox (comp.) *Recapturing Anthropology*. Santa Fe, NM: School of American Research Press, pp. 137-162.
- ALVAREZ, R. 1995. 'The Mexican-US border: the making of an anthropology of borderlands.' *Annual Review of Anthropology*, 24: pp. 447-470.
- BARTH, F. 1969. 'Introduction.' En: F. Barth (comp.) *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Universitetsforlaget, pp. 9-38.
- BARTH, F. 1994. 'Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity.' En: H. Vermeulen y C. Govers (eds), *The Anthropology of Ethnicity*. Amsterdam: Het Spinhuis, pp. 11-32.
- HANNERZ, U. 1996. *Transnational Connections*. Londres y Nueva York: Routledge.
- HANNERZ, U. (forthcoming) 'Transnational research'. En: H.R. Bernard (comp.), *Handbook of Methods in Anthropology*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- HUNTINGTON, S.P. 1993. 'The clash of civilizations?' *Foreign Affairs* 72(3): pp. 22-49.
- HUNTINGTON, S.P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon and Schuster.
- KEARNEY, M. 1991. 'Borders and boundaries of state and self at the end of empire.' *Journal of Historical*

*Sociology* 4: pp. 52-74.

KOPTYUCH, K. 1996. 'Cultural defense' and criminological displacements: gender, race, and (trans)nation in the legal surveillance of U.S. diaspora Asians.' En: S. Lavie y T. Swedenburg (comps.), *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 215-233.

KOPYTOFF, I. (comp.) 1987. *The African Frontier*. Bloomington: Indiana University Press.

LEACH, E. 1960. 'The frontiers of Burma.' *Comparative Studies in Society and History* 3: pp. 49-68.

LINTON, R. 1936. *The Study of Man*. Nueva York: Appleton-Century-Crofts.

MARCUS, G. E. 1995. 'Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography.' *Annual Review of Anthropology*, 24: pp. 95-117.

PARK, R.E. 1964. *Race and Culture*. Nueva York: Free Press.

ROSALDO, R. 1988. 'Ideology, place, and people without culture.' *Cultural Anthropology* 3: pp. 77-87.

SAHLINS, M. 1993. 'Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history.' *Journal of Modern History* 65: pp. 1-25.

SAPIR, E. 1938. 'Why cultural anthropology needs the psychiatrist.' *Psychiatry* 1: pp. 7-12.

SIMMEL, G. 1922/1964. *Conflict and the Web of Group-Affiliations*. Nueva York: Free Press.

STOLCKE, V. 1995. 'Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe.' *Current Anthropology*, 36: pp. 1-13.

TURNER, F.J. 1961 /1893/. 'The significance of the frontier in American history.' En: R.A. Billington (comp.) *Frontier and Section*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

TURNER, T. 1993. 'Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalism should be Mindful of it?' *Cultural Anthropology*, 8: pp. 411-429.

TURNER, V. 1982. *From Ritual to Theatre*. Nueva York: Performing Arts Journal Publications.

URBAN, G. 1993. 'Culture's public face'. *Public Culture*, 5: pp. 213-238.

VERDERY, K. 1994. 'Ethnicity, nationalism, and state-making.' En: H. Vermeulen y C. Govers (comps.) *The Anthropology of Ethnicity*. Amsterdam: Het Spinhuis, pp. 33-58.

# MALLKI Y TINKU: COSMOVISIÓN E HISTORIA ANDINA

[José Luis Anta Félez](#)

(Universidad de Jaén, España)

## I.

Ocurre con la psicología, con la sanidad, con las explicaciones sobre la muerte y con la historia, sobre todo con la historia, que la interpretación entre los profesionales establecidos en la academia y lo que la gente dice es, las más de las veces, diametralmente opuesta. Quizás ocurra con la gente porque todos tenemos sensaciones de historia: personales, propias, únicas, incluso creemos compartir parte de los recorridos, de los caminos, de los hechos. Además tenemos elementos para comunicarlo, tenemos sensaciones de tiempo, de estar haciendo algo en un momento y, sobre todo, tememos la memoria, la capacidad de recordar y contar. La historia es parte consecuente de la gente y los colectivos son por encima de otros elementos, historias, múltiples historias matizadas por la memoria, por el frágil espejo de la memoria. Pero esta historia, estas historias, no son analíticas, no explican conjuntos, se disuelven en el individuo y chocan con la historia académica, la historia que regresa a los hechos, a la búsqueda de la verdad, a la historia como contexto, a la historia objetiva; en definitiva, a la historia como objeto. Es más, ¿qué ocurriría si la historia académica fuera negada por las historias personales, si alguien, en un atrevimiento mayor, dijera que no existe esa historia global, que sólo existe el nivel de la memoria, de la creencia, que la verdad es convencimiento personal y no una realidad *per se*? En efecto, ¿qué pasaría si una voz, fuerte y aguerrida, planteara que la historia que a él le incluye no es su historia, que no se reconoce, que él no es así, que él, que estuvo en el lugar de los hechos, no lo vio así? ¿Qué puede ocurrir, además, si dice que las pretensiones de la historia objetiva le hacen a él más oprimido, más marginal, que ni explican, ni resuelven, ni consuelan su pobre realidad? ¿Qué le sucederá a la historia académica si alguien decide no escucharla, obviarla y dejar que hable y diga lo que quiera porque a él ya no le interesa, por que ya no quiere más la historia que vive fuera de la memoria? ¿Para qué puede valer una historia que no tiene interlocutores, que su misión es sólo vivir en y para la academia (véase, al respecto, Chexneaux, 1977. Lévi-Strauss, 1979: 304-339. Preiswerk; Perrot, 1979)?

Este trabajo trata de esas preguntas: cómo la historia es reificada en función de los nuevos actores indígenas, que han tomado la palabra para hacer su historia. Una historia que es contra-histórica -es antiacademicista- y vive en el constante espacio de *¿la historia para qué?*, frente al de *¿para qué sirve la historia?*, pregunta ésta que presupone un cuerpo de necesidades en torno a la historia. Como no podía ser de otra manera, para entender todo ello me he valido del crono-tropo indígena andino y la palabra de sus líderes indígenas -que, a su vez, intento interpretar y comprender-, que están en una combativa lucha por lo que creen sus derechos, pero, ante todo, por la recuperación de maneras y usos propios, frente a los modos y usos occidentalizados. La historia es, en este contexto, una reivindicación constante y un engranaje del motor identitario que no se puede, sin duda, perder de vista. Pero es más, al traer esta otra historia a los circuitos académicos, al proponerla en el medio que ellos obvian, su pensamiento se hace doblemente contestatario y, fundamentalmente, crítico: al reconstruir las reificaciones de terceros la academia necesita revelar sus bases de poder, de enfrentamiento, mostrar su estrategias de legitimación, plantear su casi nivel funcional y utilitario y, como las Gorgonas, arriesgarse a verse en el espejo de lo ajeno. Soy consciente de lo arriesgado de esta empresa, así como de la profundidad del pensamiento historiográfico contemporáneo, al cual no le han faltado voces críticas en su interior, incluso -de todos es sabido- los nuevos entendimientos que la creciente corriente postmoderna ha traído. Aún así mi crítica es la de los indígenas andinos, que han tomado como verdad la creación de una identidad propia, contrahistórica, revisionista y antiacademicista (sobre la dificultad de encontrar definiciones operativas generales véase Medina, 1992: 13-27). Por otro lado, no se trata de recuperar el tema de "los pueblos sin historia", que no hace sino reclamar un cierto grado de atención de occidente sobre aquellos pueblos que, desde un punto de vista marxista, han carecido de los sistemas institucionales necesarios para implementar un Estado, a la par que algún tipo de conciencia nacionalista (véase Rosdolsky, 1981. Wolf,

1994). En última instancia, el mundo andino si tiene historia, aunque se ha de entender como un flujo entre diferentes posiciones y, las más de las veces, como un ejercicio de ciertas inconexiones, de donde la idea de Estado o identidad nacional, aunque importante, no es determinante (para ver este tema con un cierto grado de detalle puede consultarse Díaz-Polanco, 1991).

## II.

El mundo andino es, en palabras de Orin Starn (1992a:15-71), el lugar contextual del *andinismo* : un espacio sociocultural donde se han propuesto ciertas formas previas y ajenas a sus habitantes, que les determinan desde visiones de exotización, marginalidad y pobreza. Lo que está íntimamente unido al concepto de *Orientalismo* (Said, 1979). En una lectura aplicada puede decirse que existen dos tipos de *andinismo*: el "andinismo negativo", que nacido de ciertos sistemas racistas y discriminatorios presenta la realidad indígena andina como un obstáculo al progreso, y el "andinismo afirmativo", que les representa como imbuidos de valores fundamentales y viviendo en una situación casi idílica (Starn, 1992b: 126. Fox, 1990). Estas dos formas contrapuestas de recrear el mundo indígena andino han sido fundamentales para presentar ciertas visiones que tenían el substrato político como forma de entendimiento. De hecho, la historiografía andina se puede decir que ha estado en uno u otro punto, y que está ha sido determinante a la hora de plantear situaciones, modelos y planificaciones de carácter político. Porque en el mundo andino lo que los historiadores profesionales han dicho tiene implicaciones políticas directas: sus visiones han sido -y son- utilizadas sin ningún tipo de rubor (lo que atañe, indudablemente no sólo a los grupos neoliberales sino, también, al ejercicio político de ciertos grupos revolucionarios de extrema izquierda, como es el caso de Sendero Luminoso. Véase Bonilla, 1994). Consecuentemente, en este contexto era obvio que los indígenas, que se ven a sí mismos desde posiciones muy complejas (en unos casos desde lo étnico, en otros desde lo socio-económico: como campesinos), aprovecharan el tirón historicista para plantear nuevas, y arriesgadas, posiciones de resistencia (aquí detrás hay un debate, en el que ahora no entraré, entre el ejercicio del poder y la permisibilidad, que a la larga no se puede olvidar. Véase, Gelles, 1995: 710-742). Pero los nuevos historiadores indígenas (Fausto Reynaga, Guillermo Carnero o Virgilio Roel, entre otros) no son tanto historiadores profesionales, sino tanto más líderes políticos que utilizan, representan y visualizan la historia como parte de un entramado mayor de liberación, lucha y resistencia (en este contexto tendríamos que entender que el *indigenismo* , posición intelectual occidental, es "comprensivo" para con los indígenas y marca una nueva y diferente forma de abordar sus realidades, véase, Slavsky, 1992: 121-142. Para una primer acercamiento a la antropología indigenista, Marzal, 1993. Un ejemplo del mundo andino hecho desde nuestras posiciones es Esteva, 1986: 42-51).

Para entender el contexto más actual del mundo andino hay que recordar que existen una serie de pueblos indígenas, sobre todo Quechuas y Aymarás, que se manifiestan políticamente sobre bases étnicas y se expresan ideológicamente a través de un pensamiento propio y que se encuentra en un estado de formación política. Así, pues, este hecho étnico es capaz de poseer su propia historia, ya que aglutina ciertas voluntades, genera proyectos sociales y mantiene alternativas de *civilización* (por utilizar la terminología de Bonfil, 1987) muy diferentes en forma y contenido de lo propuesto por el mundo occidental y por la visiones del andinismo. Se plantea que el carácter histórico del orden colonial tiene implicaciones de gran densidad para la comprensión de los problemas étnicos, fundamentalmente por tres motivos: primero, porque la historia de los pueblos indígenas es una historia sin acabar, una historia contada por el ejercicio colonizador que, sin embargo, no es historia todavía (Bonfil, 1980: 229-245), ya que los pueblos que son objeto del historiador aún no han terminado sus ciclos, no son elementos que puedan decirse que hayan pasado a la "historia". En segundo lugar, porque la historia, también, colonizó al indio al incluir en una sola categoría a todos los pueblos del continente americano, al plantear que su historias como "pueblos" diversos terminaba con la conquista, y sumándose desde su aislamiento a la historia universal, y al determinar que la historia indígena es cronológicamente y objetualmente equiparable a los cánones europeos occidentales. Por último, el orden colonial planteaba que el indio era un objeto paciente de la historia, incluso algunos historiadores, desde el progresismo paneuropeo, plantearon al indio desde el sufrimiento -una especie de mártires de la historia-, sin embargo la historia étnica muestra al pueblo indio desde la resistencia, con continuidad respecto al mundo pre-europeo y con ejercicios de cambio producidos por procesos exógenos. Consecuentemente hemos de ver la historia étnica como no profesionalizada, utilitaria al ejercicio político, como un proceso de larga temporalidad, intento de liberación y resistencia al poder occidentalizado que vive la zona andina (Bolivia, Perú, Ecuador y parte de Colombia, Chile y Argentina).

La dimensión mítica de lo que hace 500 años ocurrió, y donde la verdad histórica tiene muy poco que ver con lo que ocurrido con el paso de los años, sirve de explicación para entender el presente de los grupos andinos. A este respecto no lo hacen sólo los "nuevos" historiadores étnicos, también lo utilizan gran parte de aquellos que tienen un ejercicio histórico de poder. Consecuentemente, podemos decir que con historia étnica nos

encontramos con un proceso que tiende a crear imágenes unidimensionales, que en muchos casos bebe de fuentes políticas reconocidas (el marxismo, por ejemplo), y que tiende a incrustarse en visiones discursivas muy populistas, recobrando ideas cosmogónicas (la tierra, el agua, el cielo como elementos humanizados con una historia reconocible), contra occidentales (donde su historia, sea cual sea, está siempre adulterada), y que utilizan como fuente histórica la oralidad y los ejercicios míticos y realizan una interpretación propia y exclusivista (el indio es el único historiador del indio).

Con estos elementos la historia étnica andina plantea un juego que, sin ser ninguna novedad conceptual, es una ruptura clara con la historia académica más clásica. Así, la historia "oficial" plantea un juego de continuidad entre el pasado y el presente, en un constante ir hacia el futuro, los hechos históricos son siempre pasado y se proyectan irremediamente hacia el presente. El pasado es, consecuentemente, siempre un ejercicio prehispánico, cerrado sobre sí mismo, y colonial, conocible y entendible históricamente. Ambos mundos obviamente mantienen disciplinas que les interpretan (la arqueología y la etnohistoria), pero que, sin embargo, objetualizan al indio, sin que exista mayor continuidad entre lo que se estudia y los actuales habitantes indígenas de América. Muy por el contrario el historiador indígena tiende a efectuar un ejercicio histórico que sincretiza muchos elementos dispersos, realizando un amalgama mítica, cosmogónica y autoreferente. Todo ello es posible porque el "patrón" cultural del mundo andino es la estrecha unión y refencialidad ecosistémica entre lo social y lo natural: la centralidad cultural en torno a la *Pachamama* (por entendernos, "la madre tierra"). Así este elemento físico identificado e ideologizado es el substrato sobre el que construyen su historia, de hecho, plantea la "linealidad" histórica a la inversa que el mundo occidental:

"El mundo andino parte de lo que conoce, de lo que le da saber, es decir del pasado. Lo que tenemos ante los ojos, lo que podemos ver, es el pasado; por ello el pasado está adelante; mientras tanto el futuro es desconocido, no podemos verlo, es decir que lo tenemos detrás de la nuca, está atrás [...] su pensamiento, guiado por la dualidad entre dos opuestos/complementarios que se "encuentran" en un tinku, concibe el presente ("kaypacha" o mundo de aquí y ahora) como resultado de un tinku entre "ukhu pacha" (mundo de abajo y del pasado) y el "hanaq pacha" (mundo de arriba y del futuro)" (Zutter, 1994: 126).

Seguramente esta forma retórica de establecer los criterios simbólicos de la historia andina tiene poco que ver con la historia de occidente, aunque tampoco le es extraño a cualquier occidental. Es evidente que muchas de las categorías de análisis utilizadas por la historia étnica andina son parte de, por un lado, modelos de resistencia y, por otro y a la vez, de la permisibilidad de los sistemas coloniales. Pero, ante todo, lo que aquí nos encontramos son sincretismos. Como entraré en este tema al final de mi trabajo, basta con entender esta breve idea. Así, pues, podemos decir que la historia étnica andina, tal cual la plantean sus "historiadores", se mueve en un juego de pares simbólicos: por un lado tenemos lo que denominan *Urin*, o tiempo histórico determinado por la dominación (occidental) de los pueblos indígenas, que es previsible, por ser pasado, y, consecuentemente, conocido, y *Hanan*, o tiempo de carácter mitológico, y que supone una aspiración que se entiende como parte del pasado prehispánico a la vez que como futuro y, por lo tanto, un tiempo que llegará con la liberación de los que les han -y aún lo hacen- dominado y subyugado. Obviamente el establecimiento de este doble juego de pasado/futuro mitológico y presente/pasado de dominación se establece desde la institución del *tinkuy* (en otros autores "tinku"), consistente en la mediación entre las fuerzas naturales y la "natural" inclinación del hombre andino a la justicia y la fraternidad (Roel, 1988: 137-138).

Podemos observar, consecuentemente, que los conceptos de base para esta visión de carácter circular están enraizados con los elementos heredados del mundo prehispánico y, a su vez, con los de otras culturas, estableciendo híbridos que permiten una lectura radical y contra-academicista de los elementos culturales andinos. Es evidente que entender este juego requiere lo que la antropología social propone como el "punto de vista nativo" (Geertz, 1994: 73-90). No se trata tanto de observar lo que podemos creer que es verdad desde los elementos establecidos por la razón occidental, aunque la búsqueda de la verdad (histórica) sea la razón de ser de la historia académica (Álvarez; y otros, 1979: 115-118), sino más bien comprender que aquello que los "otros" (los nativos) nos cuentan es parte de la Verdad. No sólo de su verdad en su contexto, sino de todas y cada una de las verdades. Así, pues, la historia indígena andina resuelve el contexto ideológico y político en que se mueve y al cual se vincula. Porque lo que anima a los historiadores indígenas no es la búsqueda del conocimiento, como ejercicio sistemático hacia la Verdad, sino, por el contrario, encontrar las claves explicativas de su estado actual como pueblo, encontrar el camino que les lleva desde lo que "creen" como un pasado glorioso a un regreso, que en el futuro será de mayor esplendor. Así la forma de su historia no mantiene elementos "sistémicos" con respecto a lo que le interesa, sino que plantea grandes núcleos de conocimiento, y no tanto sistema de detalle en el esclarecimiento del cómo y el dónde, por ejemplo, ellos cuentan que:

"Al tiempo primordial, o de los Mallkis, le siguió el tiempo de los Naupaq Machalakuna, o de las primeras gentes, descendientes, inmediatas, de los Mallkis. Estas gentes crearon la cultura universal. Este tiempo se inicia cuando los primeros grupos se detienen en su marcha, sedentarizándose y estableciendo vínculos con los otros grupos cercanos, con los cuales tienen frecuentes enfrentamientos o fricciones, que terminan generalmente en un acuerdo. Estos enfrentamientos, seguidos de acuerdos, aseguraron el continuo perfeccionamiento de los grupos humanos, constituidos en ayllus, por medio de la unión de varios grupos próximos. Este perfeccionamiento de los ayllus sedentarios permitió que se inventaran tanto la agricultura como la ganadería que, sin embargo, no llegaron a convertirse en actividades socialmente separadas" (Roel, 1988: 133).

En efecto, esta historia no difiere sustancialmente de la que puede contar la historia académica, si descontamos que "históricamente" la sedentarización es posterior a la agricultura, o que los ayllus son posteriores a la sedentarización. Lo que la diferencia es que esta historia mantiene una finalidad práctica directa, no sirve sólo al conocimiento, sino que permite explicar un pasado que tiene una dinámica que de alguna manera se ha roto a causa de fuerzas exteriores, que de forma desigual, durante el conflicto, les han "subyugado" -sin "poder llegar a algún tipo de acuerdo", que diría Virgilio Roel-. Pero, además, tal como explican su historia y al aplicar los conceptos de *Urin* y *Hanan*, nos encontramos que el pasado puede ser sólo parte de una experiencia que les permita recuperar su propia marcha. Esta es una de las diferencias clave con la historia occidental, el pasado y el futuro se pueden unir cuando el presente deje de ser parte de aquellos que les "robaron" su identidad. Para los historiadores andinos el Tawantinsuyo es recreado como un mundo utópico a la vez que como una organización social mítica, de una cierta perfección, que ha de ser, además, el mundo al que se ha de aspirar. El problema, tal cual ellos lo plantean, es la confrontación con el mundo hispano, primero, y criollo, después, que ellos hacen un todo con el presente.

### III.

En la pregunta *¿historia para qué?* siempre va implícita alguna forma de explicación de la existencia, de las condiciones de vida del presente. El *devenir* es, sin duda, una de las claves que han de explicar el hecho histórico, más a más porque la historia tiene una funcionalidad directa al explicar al conjunto social y darle algún tipo de identidad. De ahí la importancia de la historia oficial, de la historia construida para legitimar el Poder. De ahí, también, la importancia de hacer una historia propia que permita la toma de posiciones. De ahí, consecuentemente, que recrear una historia propia sea fundamental en la toma de decisiones, estrategias y creación ideológica de los actuales pueblos indígenas. No en vano una de las razones de ser de los actuales movimientos indígenas pasa por su capacidad de manifestarse, movilizarse, mantener un pensamiento político propio y crear la capacidad de hacer historia. Como ha puesto de relieve James Clifford (1995: 19-20), con referencia a los indígenas norteamericanos, el mundo occidental ha terminado por negar la capacidad de crear historia a nivel local. Lo que sin duda incluye a ciertos grupos en el mundo moderno y global (una historia común para todos), pero también niega su propia especificidad y la diversidad. Es importante, consecuentemente, que si, como ocurre en el mundo indígena andino, se quiere plantear algún tipo de identidad ésta pase, casi irremediabilmente, por crear una historia propia, diferente y radical, y que se contraponga políticamente -lo que también incluye pensar lo económico- a la historia global, occidental y academicista.

Para entender este proceso, el de una historia que sirva de mecanismo existencial, tenemos que plantear la propia especificidad y relaciones de los indígenas con los grupos con los que durante 500 años ha vivido en "contacto". Es evidente que ya desde los primeros años de la colonia *todas* aquellas sociedades y comunidades con las que se encontraban los españoles eran incluidas bajo un mismo denominador, el de indio. Esta forma global de identificar a grupos que eran tan diversos entre sí negaba la existencia de realidades locales diferenciadas y diversas (lo que a otro nivel González Alcantud, 1997:10-20 llama la *notredad*) y, consiguientemente, procesos históricos propios. Lo primero que se hizo con el mundo indígena fue incluirlos en el proceso histórico europeo, se les redujo así su identidad como seres con capacidad de generar historia por sí mismos. Lo segundo fue incluirlos dentro de los estereotipos culturales europeos, tanto a nivel socio-económico, como al más reiterado de observarlos desde categorías negativas: sus ideas estaban inspiradas en sistemas demoniacos. Por último, se les proporcionó un sistema histórico que les hacía dependientes de las ideas y formas de terceras partes, aquellos que nacían de la metrópoli. El indio es, en consecuencia y por extensión, un cúmulo de elementos propuestos sobre alguien que no participa, ni mantiene capacidad de crear, de la centralidad cultural.

Pero es más, al ver las cosas de esta manera los nuevos historiadores indígenas niegan de forma radical el

mundo occidental que se les ha impuesto, separándose, a su vez, de aquella forma de ver la historia que era consuetudinaria de su forma de vida. De esta manera la historia ya no sólo es una forma vital de entender la identidad, es también un ejercicio político de liberación:

"De allí que *nuestra lucha combatiente sea, antes que nada, una contienda de liberación revolucionaria*. Por ello es que exigimos el estudio exhaustivo del Tawantinsuyo, para que nuestros hermanos sean los dueños de una verdadera conciencia histórica, en base a los hechos y realizaciones de nuestros abuelos"  
(Carnero, 1988: 113. La cursiva es del autor)

Al incluir la historia en el ejercicio político, y separarlo tajantemente de su mundo objetual, académico y global, se está haciendo un intento de formular tanto el sentido de la política, cuanto más de los elementos que teóricamente definen a la historia. Pero hay más, detrás de su historia como liberación, de su lectura del texto propuesto por los *abuelos* -vocablo que en el mundo andino se relaciona con el legado del pasado-, de su retorno mítico al Tawantinsuyo, se está llamando la atención de la cultura propia frente a las visiones ajenas, frente a las imposiciones de terceros. De hecho, la revisión histórica de los indígenas andinos trata de romper el doble "colonialismo" impuesto por lo histórico y lo político, sobre todo porque reclaman un regreso a una formación sociocultural, el Tawantinsuyo, que daba una mayor importancia a la parte de la sierra, frente a la marítima, exactamente la estructura contraria impuesta desde los tiempos de la colonia. Esta revisión, tan espacial, tan temporal, tan política en definitiva, de la historia es un elemento de reivindicación que trata de estructurarse en forma de liberación política, rompiendo el etnocentrismo europeo, tanto el impuesto por la colonia, tanto más el recreado por las estructuras posteriores.

Incluso al plantear la historia como forma de liberación política tratan de desmarcarse de aquellos grupos que, sin duda, con muy buenas intenciones veían en los grupos indígenas su modelo utópico de vida y la necesidad de su "integración" al proyecto nacional. Porque en el mundo andino los indígenas, por activa o por pasiva, siempre han sido objeto de reflexión y, consecuentemente, desde los proyectos de desarrollo hasta los sistemas de integración constantemente se ha pensado en un qué hacer para y con ellos. No es extrañar que a la hora de exigir ciertas mejoras en su calidad de vida hayan tenido influencias varias, que muchos líderes han sintetizado en una triple vía de tierra, agua y educación. Casualmente estas reivindicaciones son universales de las estructuras campesinas, lo que ellos hacen de forma particular y única al estructurarlas dentro de un marco mítico (el pasado histórico del Tawantinsuyo) y una cosmovisión que ofrece a dichos elementos un marco de actuación cultural, plenamente integrados en el sistema simbólico andino (sobre los terminos básicos véase Bloch, 1989: 106-136. Florescano, 2000: 15-30). La historia, en este sentido, no puede más que ser revisada en función de dichas necesidades, lo que niega las visiones históricas occidentales que de alguna manera les han propuesto en la definición de ser grupos no acabados, imperfectos, llenos de carencias, deficiencias y condiciones generales de inferioridad (Bloch, 1977: 278-292). No es cuestión, consecuentemente, de hacer una historia comprensiva e integradora, pero occidental, sino liberarse de ella en su conjunto, en la medida que es explicativamente la que les hace inferiores.

Pero la historia como liberación, como forma de romper con los estereotipos que les hacen diferentes e inferiores, que no les permite la diversidad, es un proyecto político radical que se enfrenta con la otra cara de la moneda, la de una historia explicativa, comprensiva y humanitaria, la de ser un proyecto vital. Simplemente porque la historia como liberación pone el acento en lo político, en la reivindicación, moldeando ciertas partes del discurso en función de las necesidades de la lucha. Esto ha sido particularmente cierto a la hora de buscar interlocutores (Caravantes, 1986: 26-27 establece que la antropología ha sido el principal vehículo de la palabra indígena), teóricos e institucionales, para su agenda política, lo que "invariablemente" les ha unido a un cierto tipo de marxismo teórico que, además, entendía, justificaba y, sobre todo, legítima sus posiciones vitales. En última instancia sólo el marxismo se atrevió a decir que el Tawantinsuyo era el auténtico paraíso socialista precapitalista. Pero tampoco hay que dejarse deslumbrar por estos hechos, ya que la historia del pensamiento de la América Latina durante el último cuarto de siglo XX ha sido transversalizada por un marxismo altamente interpretado. Quizás se puede afirmar que era el único foro donde tenían lugar las posibilidades de pensamiento. Pero para los nuevos historiadores indígenas el marxismo era, ante todo, una forma de incluirse, de dejar de ser un excluido, más que una forma de pensamiento integrador (a este respecto pueden leerse las palabras de Reynaga, 1984: 18, el cual ha experimentado un cambio de ideología del marxismo-troskista a la teoría del etnocidio). De ahí que sus posiciones hayan sido drásticamente cambiadas hacia formas de pensamiento más radicales, a la vez que más humanitarias, pero también más comprensibles en Occidente, caso de la teología de la liberación.

#### IV.

La historia, la nueva historia indígena, el propio indigenismo e, incluso, la historia social mantienen formas de

legitimidad muy diferentes, generalmente en sus respectivas búsquedas de espacio en las academias y comunidades sociales de referencia y que son, en todos los casos, nuevas cruzadas hacia la iluminación del pensamiento. Pero lo que hace particularmente diferente a la nueva historia indígena es su forma sincrética para abordar ciertos ejercicios sociales (propuestas ciertamente interesantes al respecto son en otros contextos americanos son las de Morante, 2000: 31-44. Neurath, 2000: 57-77. Pérez, 2001). Por eso el mundo andino actual está abierto a todas las interpretaciones, todas admisibles, pero pocas válidas, porque el mundo andino del siglo XX, y mucho más el del XXI, reclama procesos complejos de comprensión que entrelazan lo político, lo social y lo cultural. Pero hay más, el mundo andino actual, como otros grupos sociales carentes de voz, al reclamar una historia propia en su forma y realización está ejercitando una forma sincrética con el medio político cultural que le niega. Una forma sincrética en su doble vertiente, como ejercicio de búsqueda e integración y como ejercicio revolucionario y crítico. De ahí que la nueva historia indígena se plantee como un elemento para la socialización, ya que en cuanto producto cultural sirve para crear fronteras, pero también puentes, entre realidades diferentes y contrapuestas. Pero no hay sincretismo ni nueva historia indígena sin los dos elementos: el occidental opresor (globalizado y neoliberal) y el indígena oprimido (localista y tradicional), sin esas dos maneras radicales de ver el mismo fenómeno no hay historia ni cosmovisiones, no hay, en definitiva, procesos vitales de comprensión.

## Agradecimientos

Este trabajo es producto de las discusiones con José Palacios, David Lagunas, Eduardo Nivón, Antonio Pérez, Paul Gelles y Jorge Ceja. Una primera versión de este trabajo apareció en la Revista *Códice*, número 16, pp. 7-14. Jaén.

## Bibliografía.

ÁLVAREZ, Carlos; y otros

1979 *El silencio del saber. Notas para otra filosofía de las ciencias*. México: Nueva Imagen.

BLOCH, Maurice

1977 "The past and the present in the present", en *Man (N. S.)*, 12: 278-292.

1989 "From Cognition to Ideology", en *Ritual, History and Power. Monographs on Socila Anthropology*, 58: 106-136. Londres: The Anthlone Press, London School of Economics.

BONFIL BATALLA, Guillermo

1980 "Historias que no son todavía historia", en VVAA. *Historia, ¿para qué?*: 229-245. México: Siglo XXI.

1987 *México profundo*. México: Grijalbo.

BONILLA, Heraclio (Comp.)

1994 *Perú en el fin del milenio*. México: CONACULTA.

CARAVANTES, Carlos M.

1986 "Características de las reivindicaciones indígenas en la Amazonía", en *Indigenismo*, 7: 21-28. Madrid.

CARNERO HOKE, Guillermo

1988 "Teoría y práctica de la indianidad", en Bonfil Batalla, G. *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*: 111-125. México: Nueva Visión. (Orig. 1979).

CHESNEAUX, Jean

1977 *Hacemos tabla rasa del pasado*. México: Siglo XXI.

CLIFFORD, James

1995 *Dilemas de la Cultura*. Barcelona: Gedisa. (Orig. 1988).

DÍAZ-POLANCO, Héctor (Comp.)

1991 *Etnia y nación en América Latina*. México: CONACULTA.

ESTEVA FABREGAT, Claudio

1986 "Etnocidio y Desetnización: el caso del Perú", en *Indigenismo*, 7: 42-51. Madrid.

FLORESCANO, Enrique

2000 "La visión del cosmos de los indígenas actuales, en *Desacatos*, 5: 15-30. México.

FOX, Richard

1990 *Gandhi's Utopia*. Nueva York: Beacon Press.

GEERTZ, Clifford

1994 *Conocimiento Local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós. (Orig. 1983).

GELLES, Paul

1995 "Equilibrium and extraction: Dual organizations in the Andes", en *American Ethnologist*, 22, 4: 710-742. Washington.

- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio  
1997 "En la génesis del enemigo moderno: humillado, ofendido y no reconocido", en *Fundamentos de Antropología*, 6-7: 10-20. Granada.
- LÉVI-STRAUSS, Claude  
1979 *Antropología estructural*. México: Siglo XXI.
- MARZAL, Manuel M.  
1993 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Barcelona: Anthropos, UAM (Iztapalapa).
- MEDINA, Andrés  
1992 "La identidad étnica: turbulencias de una definición", en Méndez y Mercado, L. I. (Comp.). *I Seminario sobre identidad*: 13-27. México: UNAM.
- MORANTE LÓPEZ, Rubén B.  
2000 "El universo mesoamericano. Conceptos integradores", en *Desacatos*, 5: 31-44. México.
- NEURATH, Johannes  
2000 "El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola", en *Desacatos*, 5: 57-77 México.
- PÉREZ, Antonio  
2001 "De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas", en *Revista de Antropología Experimental*, 1. <http://www.ujaen.es/huesped/rae/textos/perez.html>
- PREISWERK, Roy; PERROT, Dominique  
1979 *Etnocentrismo e historia*. México: Nueva Imagen.
- REYNAGA, Ramiro  
1984 "Intervención de Ramiro Reymaga, Dirigente del movimiento indígena MITKA (Bolivia)", en *Indigenismo*, 4: 17-18. Madrid.
- ROEL PINEDA, Virgilio  
1988 "Raíz y vigencia de la indianidad", en Bonfil Batalla, G. *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*: 127-144. México: Nueva Visión. (Orig. 1980).
- ROSDOLSKY, Roman  
1981 *El problema de los pueblos "sin historia"*. Barcelona: Fontamara.
- SAID, Edward W.  
1990 *Orientalismo*. Madrid: Libertarias. (Orig. 1978).
- SLAVSKY, Leonor  
1992 "Teoría antropológica y políticas indigenistas en América Latina", en *Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 14: 121-142. Buenos Aires.
- STARN, Orin  
1992a "Antropología andina, "andinismo" y Sendero Luminoso", en *Allpanchis*, 39: 15-71. Cusco.  
1992b "Palabras finales", en *Allpanchis*, 39: 123-129. Cusco.
- WOLF, Eric R.  
1994 *Europa y la gente sin historia*. México: FCE. (Orig. 1982).
- ZUTTER, Pierre de  
1994 *Mitos del desarrollo rural andino*. La Paz: Hisbol.

# DE LA ETNOESCATOLOGÍA A LA ETNOGÉNESIS: NOTAS SOBRE LAS NUEVAS IDENTIDADES ÉTNICAS

Antonio Pérez

(Fundación Kuramai, España)

## RESUMEN

Una faceta del panorama de las revitalizaciones culturales y políticas propiciadas por el auge del movimiento indígena latinoamericano es la resurrección de pueblos indígenas a los que se creía exterminados y la aparición conexas de nuevos grupos que se autoidentifican como indígenas. A través de ejemplos venezolanos, se estudia este fenómeno haciendo hincapié tanto en el recurso que suponen las fuentes escritas, -etnohistóricas y etnográficas, especialmente-, como en sus aspectos dudosos.

**Palabras clave:** etnogénesis, etnohistoria, indígenas de Venezuela, América Latina, neoindios.

## Proemio

En 1989, en el transcurso de una reunión auspiciada por el Instituto Indigenista Interamericano en los alrededores de San José de Costa Rica, encontramos a HMP, un diputado nacional venezolano por Acción Democrática que, para nuestra sorpresa, asistía a ese foro en su calidad de "*indígena Timoto-Cuica*" -aunque reconocía haber perdido la lengua aborígen- (1). Por esos mismos años, un documento de temática indigenista del Congreso de Venezuela citaba los aportes del "*Sociólogo Rómulo Brito -indígena Chaima-*" (2). Según nuestras -entonces poco más que ahora- rudimentarias nociones de etnografía venezolana, tanto los Timoto-Cuica como los Chaima tiempo ha que habían sido exterminados (3): ¿cómo entender, entonces, estas asombrosas autoidentificaciones étnicas? ¿estaban erradas las etnografías e incluso las etnohistorias o nos encontrábamos ante distintas maneras de definir lo étnico? ¿nos veíamos ante extravagancias folkloristas o ante un nuevo fenómeno social?.

Antes de entrar en detalles etnológicos sobre Timoto-Cuicas, Chaimas y otras parcialidades afines, pongamos el tema de las viejas/nuevas identidades étnicas en su contexto temporal: en aquellos no tan lejanos años de los 1980s, el gremio etnográfico-antropológico estaba más preocupado por registrar las últimas manifestaciones de los pueblos indígenas demográficamente ínfimos que por observar el nacimiento de nuevas entidades étnicas. Es obvio que ambos son tópicos merecedores por igual de la atención científica pero, debido a la inaudita velocidad con la que se propagaba la occidentalización, parecía aconsejable la práctica prioritaria de una etnografía de urgencia. En consecuencia, perduraban desde hacía un siglo los tiempos en los que se acostumbraba a publicar monografías sobre "*los últimos XX*" -y, por desgracia para los pueblos estudiados, hay motivos para que sigan publicándose-. En definitiva, eran (son) tiempos de consumación y, por ende, de *etnoescatología*.

Sin embargo, algunos científicos sociales, quizá preocupados y/o enfervorizados por el resurgimiento de los nacionalismos eurasiáticos, ya estaban afilando las herramientas que permitirían analizar procesos inversos a los epilogales. Las primeras de ellas, las ideas-fuerza íntimamente ligadas de *voluntarismo* y de *creación* (4). A partir de éstas, si se me permite una cierta dosis de caricatura y nos limitamos al Primer Mundo, pudiéramos decir que se ha llegado al convencimiento popular de que el factor fundamental en la existencia de cualquier colectivo social es que sus individuos se empeñen en crearlo y, sobre todo, en creérselo (5). Lo cual puede ser aproximadamente necesario -pero nunca suficiente- cuando se trata de naciones pero hemos de subrayar que ambas ideas-fuerza chocan frontalmente con coordenadas tan definitorias de la identidad étnica cuales podrían ser la involuntariedad -'no es posible crear una etnia por un mero acto de voluntad'- y la preexistencia -'la etnia hunde sus orígenes en tiempos míticos'-. Ello no obstante, lo cierto es que, al calor de aquél discurso sobre la nación y mediante una desatinada deriva, se dió en reactivar el debate sobre la etnogénesis.

Entendámonos: no es que se resucitara el término *etnogénesis* pues éste nunca dejó de existir pero, de ser aplicado casi exclusivamente para definir la conformación de los pueblos *antiguos* (6), comenzó a utilizarse para entender fenómenos universales contemporáneos tan disímiles como el antes citado auge de los nacionalismos y el nacimiento -o renacimiento- étnico. Que, pese al (¿interesado?) galimatías que reina sobre ambos términos, *etnia* y *nación* no son vocablos sinónimos, es afirmación que hemos sustentado en otro momento por lo que no vemos a insistir sobre ella (7). Así pues, entendemos que no es lo mismo el nacer de una nación o *naciogénesis* que la etnogénesis; no siempre es fácil distinguirlas pero, a veces, su diferencia se delata en la más superficial de las aproximaciones: la de su repercusión mediática. Si nos guiamos por ésta, encontraremos que la naciogénesis enciende pasiones encontradas mientras que sobre la etnogénesis aletea un cierto despegue. Obviamente, la razón última de esta disparidad es política: las nuevas etnias son minoritarias y hasta mínimas o testimoniales; por el contrario, las nuevas naciones son entidades notorias que, con una *ligera* ayuda de terceros, pueden desencadenar procesos de magnitud mundial como, por poner ejemplos muy conocidos, los desatados por las naciones bálticas y de Asia Central -comenzaron la destrucción de la URSS- y, por añadir ejemplos no tan manidos, los desatados por los Rehoboth Basters -se opusieron a la independencia de Namibia- y por los Boers de Sudáfrica -obstaculizaron la caída del apartheid-.

Dejando para otra ocasión la naciogénesis, hemos de añadir que entendemos la actual etnogénesis en su sentido más literal y aséptico, es decir, como creación de nuevas etnias, independientemente de que estos neo-indígenas se reclamen en exceso o en defecto de una etnia originaria. Huelga añadir que estamos ante un fenómeno antiguo y universal (8) pero, también y sobre todo, nuevo y contradictorio puesto que, como veremos a renglón seguido y ejemplificaremos más adelante, combina métodos inéditos de resurrección cultural con referencias continuas a la más consolidada -a menudo, estereotipada- de las tradiciones culturales de Occidente.

Y es que los agentes etnogénicos, amén de indígenas en cuyo caso se alimentarían de la tradición autóctona, pueden ser cosmopolitas e incluso policlasistas e inspirarse en dos tradiciones: la popular -que puede degenerar en folklorizante- y la académica -que no está exenta de arbitrariedades-. Dentro de esta última, merece mención especial la tradición etnográfica puesto que las reconstrucciones que de su etnia efectúan estos agentes dependen en buena medida de esas fuentes escritas meramente descriptivas. De ser esto cierto, lo inédito sería esa peculiar alianza entre lo popular y lo elitista mientras que el recurso a lo etnográfico era de preveer. Dicho sea limitándonos a la revitalización cultural -caso más frecuente- y si nos olvidamos por ahora del estímulo que aportan -en contadas ocasiones- esas clases aparte que son las pudientes; cual es el caso, por ejemplo, del neoincaísmo peruano o nativismo monumentalista, movimiento en el que grupos emergentes de poder instrumentalizan el recuerdo del Tawantinsuyu a la par que confluyen en mayor o menor medida con reivindicaciones propias del imaginario mesocrático.

Otro aspecto de las actual etnogénesis que conviene mencionar puesto que se ha hecho ineludible -bien a nuestro pesar-, es su ambiguo vínculo con la homogeneización universal o globalización: la utilizan para enfrentarse a ella pero también para hacerse visibles por vía de contraste, como El Enemigo Necesario y también como Proveedora de Modelos. El patrón más recurrente y proteico, tan denostado como enaltecido, sigue siendo el *melting pot* del cual habría que añadir que se trata de la pauta por excelencia puesto que ha superado el estadio de modelo para convertirse en un genuino mito -en el sentido de que, empezando por su mera existencia, resiste a la razón común-. Y es que el *melting pot* nunca ha pasado de ser un dudoso desideratum (Glazer y Moynihan ya dijeron en 1963 que, simplemente, no existía) pues, por fortuna, no sólo no ha amalgamado a las parcialidades estadounidenses sino que, por el contrario, ha espoleado su reproducción; eso sí, mercantilizando la diferencia cultural y, sobre todo, transmutándola en utensilio de control político.

Una prueba de ello que aquí merece sacarse a colación porque también nos ilustra sobre las profundidades históricas de la etnogénesis es el caso de los *Powhatan Indians* de Virginia, EEUU. Es fácil hallar pueblos indígenas derrotados militarmente hace más tiempo que ellos pero sería muy difícil encontrar etnia alguna más adentro aún en la boca del lobo. En 1607, cuando fué invadido por la primera oleada de ingleses, este pueblo algonquino ascendía a no menos de 14.000 almas; en 1990, no llegaban a un centenar de *enrolled* -miembros plenos- más otros trescientos *eligible*. A pesar de ser el pueblo de la famosa Pocahontas, se han beneficiado ínfimamente de la celebridad mundial de su tatarabuela. Por lo demás, es muy meritorio que hayan mantenido la cohesión étnica a través de cuatro siglos, máxime si tenemos en cuenta que siguen viviendo en sus tierras de origen, por mucho que éstas hayan sido la punta de lanza de la invasión occidental. Pero, ¿a qué costo cultural se han mantenido unidos?: a un precio que puede visualizarse en la misma portada de la modélica monografía que hemos consultado (Rountree, 1990). Esta carátula se compone de tres ilustraciones; en la primera observamos a un Powhatan -o algonquino en general- de los tiempos del primer choque: su indumentaria es peculiar, difícil de confundir con cualesquiera otra. En la segunda, un grabado de 1705 nos muestra a un

supuesto 'indio de Virginia' envuelto en una túnica informe: no sabríamos decir si es un Powhatan o un malgache o un campesino ruso. La tercera es una foto a todo color de ELB, uno de los líderes Powhatan contemporáneos, ataviado como un piel roja de las praderas en versión hollywood. Evidentemente, ha desaparecido todo rastro de especificidad cultural; a pesar de esta debacle, se han mantenido como un pueblo diferenciado de sus vecinos y ello se debe, en primer lugar y siempre según Rountree, a que en la esencia de su identidad étnica está el afirmarse como powhatan frente a los Otros, frente a los vecinos -blancos y negros-. Pero esta archiconocida estrategia de autoafirmación colectiva a expensas de los Otros, no podría haberse dilatado fructíferamente durante tantos siglos si, además, no hubieran concurrido los siguientes factores: mantenimiento de las líneas genealógicas -o sea, énfasis en la *racial purity*-; reconocimiento temprano por parte del estado de Virginia; posesión plurisecular de sus *reservations*; gobiernos e iglesias tribales formalizados; participación en foros intertribales y acceso a los fondos federales 'para indios' (Rountree: 276). Es decir, una panoplia de factores endógenos y exógenos.

Pues bien, quizá no estos mismos factores pero sí esta combinación de causas internas y externas es la que encontramos en buena parte de las particulares etnogénesis actuales latinoamericanas que hoy comentamos -haciendo la salvedad de que los Powhatan han conservado sus registros escritos etnohistóricos sin grandes hiatos, caso excepcional, lo cual inclina a presentarlos como ejemplo de resistencia antes que de etnogénesis-. Y decimos '*particulares*' porque queremos centrarnos no en la etnogénesis en general sino en aquellas situaciones periféricas que, suscitando plausibles reticencias o no menos legítimas adhesiones, en todo caso nos obligan a revisar conceptos antropológicos básicos. Más aún, ni siquiera nos vamos a centrar en todas las categorías esbozadas en la nota 8 sino sólo en las tres primeras (los neo-indígenas *reconstruidos*, *resucitados* y *reinventados*). Casos en los que, para empezar, no es obvio que todos ellos sean puras creaciones étnicas -al igual que la powhatanidad no parece haber sido creada hoy- aunque pueda ser manifiesto que en todos ellos tenga gran importancia una cierta dosis de etnicismo voluntarista -dicho sea tomando en préstamo las dos ideas-fuerza antes citadas-. Sin embargo, los ejemplos venezolanos que veremos a continuación quizá puedan servirnos para difuminar esa divisoria entre la resistencia crónica y la resurrección súbita.

### Las otras "nuevas tribus" venezolanas

Volviendo a los **Timoto-Cuicas** y Chaimas con los que comenzábamos estas notas, hemos de recordar que la primera de esas denominaciones "*que tanto se ha utilizado en referencia a las poblaciones de nuestros Andes venezolanos, y que es tan difícil de erradicar, cae dentro del fenómeno característico que ya Salas había observado acerca de nuestros historiadores y otros investigadores, que se apoyan pasivamente en el dicho por los que precedieron (si tienen aquellos cierta autoridad, por supuesto), sin analizar críticamente la información dada por ellos. Y es así como todos se apoyan unos en otros para hablar en Timoto-Cuicas, sin averiguar en qué medida corresponde esta denominación a nuestra realidad meridiana. Y la repiten, por supuesto, nuestros artesanos, quienes venden en Mérida, en el mercado principal como a lo largo de toda la Transandina, por ejemplo, artesanía timoto-cuica... que es ecuatoriana, además, pero ésta es otra historia...*" (Clarac: 201)

Este párrafo condensa buena parte de la problemática etnogénica: para empezar, nos advierte que la base etnohistórica que sustenta la resurrección Timoto-Cuica -la tradición académica a la que antes nos referíamos- puede incurrir en ese pecado peculiar de la ciencia que, con cierta sorna indígena, Vine Deloria Jr. ha caracterizado como del 'imperio de la tradición oral occidental' -errores que se acumulan progresivamente-. Además, párrafos más adelante, la misma autora nos sugiere que el estado actual de la etnohistoria andino-venezolana (9) no nos permite excesivas precisiones sobre este pueblo (ibid: 201-212), y ello a pesar de la pléyade de ilustres clásicos que lo ha estudiado (enumerada en Pérez, FJ: 39).

Pero los procesos etnogenéticos discurren más por la vía subjetiva que por la documental; por ello, a pesar de las admoniciones de autores como Clarac, en el ánimo de algunos agentes etnogénicos pueden prevalecer las caracterizaciones etnohistóricas que pesan sobre los antiguos amerindios. Pero éstas suelen ser contradictorias entre sí por lo que desde el inicio de las etnogénesis se plantean distintas opciones (ver nota 9) la mayoría de las cuales, como indeseable secuela de las arbitrariedades caracteriológicas de los cronistas, giran alrededor del carácter belicoso o pacífico de los antiguos (10), un falso dilema, ubicuo y siempre inoportuno.

Item más, la etnogénesis timoto-cuica tiene correlatos poco especulativos y sí muy reales: su utilización comercial -léase, no sólo las artesanías de la Transandina-. El panorama se complica cuando ingresan fenómenos propios de la globalización aunque, en este caso, sea una pseudo o incluso contra globalización: la irrupción de productos ecuatorianos. Es muy probable que estén manufacturados en origen por indígenas -pero pudieran estarlo por otros marginales- y es aún más probable que la red de comercialización esté en manos

indígenas pero no por ello dejan de caracterizarse por un pan-indianismo que, a fin de cuentas, puede ser considerado como una homogeneización de distinto signo. Independientemente de la opinión que podamos tener sobre el panindianismo y sobre las exportaciones de artesanías, a los efectos que hoy nos ocupan, no deja de ser insólito que una etnia resucite admitiendo tantos elementos ajenos -desde los académicos hasta los panindígenas-. Demuestra con ello una gran plasticidad pero se corre el peligro de que quién mucho abarca poco aprieta. Y, en todo caso, este sincretismo contradice el precepto común de que los grupos sociales se conforman acentuando lo propio en detrimento de lo ajeno.

Por otra parte, el llamado *fenómeno chontal* aporta al neo-andinismo venezolano un enfoque que comienza siendo lingüístico para luego ramificarse profusamente. En una primera aproximación, señalemos que del chontal no hay evidencias de que sea una "*supuesta lengua amerindia de la familia timote*" sino que se trataría más bien de "*formas de hablar consideradas anómalas, debido a trastornos o deficiencias de orden fisiológico y/o psíquico*". Pero después resulta que así "*se designaba, particularmente durante la época colonial, a aquellos descendientes y aun hablantes de lenguas de las familias lingüísticas Timote, Cuica*" y otras (Rangel y Obediente, cit. en González Nãñez: 68-69). Esta última aseveración parece vigente a principios del siglo XX puesto que, en 1921-1922, Jahn llega a conversar con algunos "*indios mayores*" que le confesaron haber hablado de niños la lengua ¿timote? ¿chontal? (cit. en ibid: 72-73). Finalmente, investigaciones contemporáneas demuestran la supervivencia en rincones remotos de esta zona andina de personas de fenotipo indígena que, además, se autoidentifican como tales -"*indios aquí somos todos*" (ibid: 78)-. Todo lo cual no sería demasiado relevante porque ese fenotipo es común y porque la autoidentificación puede ser meramente coloquial. Pero si a ello añadimos que también conservan algunos rasgos de la antigua cultura material -v.gr., añaden al café un grano denominado /*todé*/-, por la simple adición de datos, el horizonte comienza a llenarse de significaciones. De hecho, surgen poco después nombres de aldeas (Mukayé, Mukutapú, Mukurandá, en ibid: 81) que parecen promisorias... pero, con buen criterio, el autor no se aventura a ubicar al idioma chontal, menos a definir lo chontal y menos aún a testimoniar la resurrección de unos supuestos Chontales.

Por lo que hoy nos atañe, lo importante no es que los Chontales aparezcan ni tampoco que se logre certificar su defunción definitiva. Más nos interesa que se hayan detallado las dificultades reales que existen para concluir un tema tan elusivo y que se propongan e incluso se hayan puesto en práctica métodos resolutivos. Y esto hay que subrayarlo puesto que, espoleados por el prurito del descubridor -compartido por etnógrafos en búsqueda de la etnia inédita y/o perdida y por naturalistas a la caza de una nueva especie-, es fácil precipitarse y *descubrir* justo lo que se quería descubrir. Por ello, lo que deberían ser banalidades de base -las dificultades y los métodos del estudio de la etnogénesis-, pasan a ser requisitos previos de necesario escrutinio. Es muy políticamente correcto abundar en la creatividad cultural indígena, en su resistencia a la dominación, en la consciencia de sus luchas, en su formidable habilidad para recuperar su historia o para redefinir su identidad. Y, según los casos, todo ello puede ser cierto pero es no menos cierto que existen factores etnogenéticos de todo tipo -exógenos y endógenos, desde picarescos hasta ingenuos-, que son dignos de tener en cuenta aunque sólo sea para introducir la dosis de escepticismo que debe animar a toda investigación social.

Cambiamos de geografía pero no de tema. En cuanto a los **Chaima**, tenemos la fortuna de contar con una base firme: la obra que específicamente les dedica Civrieux. Si a ésta le añadimos las que también escribió sobre etnias afines como los Coaca y los Cumanagoto (Civrieux, 1970 y 1980) obtenemos un panorama muy rico del complejo étnico de ese área del Oriente venezolano. Para empezar, este autor presenta su obra en términos inequívocos: "*refiere la historia del proceso de aculturación por el cual ha transitado la población chaima desde la llegada de los españoles hasta el presente. El estudio recoge, además, los rasgos notables de la cultura de esta antigua tribu, muchos de los cuales pueden reconocerse todavía entre sus descendientes, que sobreviven en ocultos paisajes de las montañas orientales*" (nuestro énfasis; Civrieux, 1998: 21) Es decir, opta por una nueva categoría étnica: la de *descendientes* (11)

La obra continúa con un recorrido etnohistórico que arranca con las alusiones geográficas -no étnicas- del mapa de Juan de la Cosa (año 1500) y con los relatos sobre el valle de Sayma, ya plenamente etnográficos, de W. Raleigh (1596). Sin solución de continuidad, llegamos a un presente etnográfico situado en los años 1970-1975. Hasta 1950-1958, todavía se menciona a los Chaima como *indígenas*; a partir de esas fechas, la introducción de las haciendas cafetaleras provoca la disgregación étnica. Aún así, al final se mantiene una duda: ¿quedan Chaimas propiamente dichos o sólo sobreviven sus *descendientes*? La respuesta desestima implícitamente esta formulación interrogativa: "*Algunas familias chaima que sobrevivían con sus antiguas tradiciones y sus actividades ancestrales optaron por marginarse de poblados y haciendas; no quisieron someterse a las consecuencias irreversibles de perder sus antiguas tierras y buscaron nuevos espacios vitales, adentrándose en las montañas vírgenes de la serranía; alejándose y evitando el contacto con los*

*terratenientes, lograron conservar cierta autonomía fundada en su economía de subsistencia. Candilar es el ejemplo de un lugar de difícil acceso, hasta donde unas familias indígenas decidieron emigrar y marginarse. Se trata de un grupo aislado y tradicional conocido como Los Antolinos, sobre el cual se han tejido numerosas leyendas" (ibid: 100).*

A la postre, se nos presenta un problema que, añadiendo una dificultad más a los estudios etnogenéticos, situaríamos en el intersticio entre la sociología y la antropología: el paso de Los Antolinos a R. Brito, el asesor del Congreso mencionado en las primeras líneas de este artículo (12). No podemos ni debemos entrar en casos individuales pero sí debemos señalar que lo interesante del caso chaima -lo que tiene de extrapolable-, es justamente esta convergencia entre dos grupos sociales tan dispares en cuanto a su inserción en la sociedad envolvente y en cuanto a su etnicidad pública -mínima en Los Antolinos y máxima en Brito- pero también tan próximos étnicamente hablando. En definitiva, la enorme amplitud de su espectro es uno de los rasgos más característicos de las neoeitnias siendo, además, una de las mejores garantías de su vitalidad (13).

En resumen, si tuviéramos que enmarcar los casos Timoto-Cuicas y Chaima dentro del panorama etnogenético latinoamericano, podríamos clasificarlos como pueblos *reconstruidos* pero con algunos rasgos propios de los pueblos *resucitados* (ver nota 8). ¿Qué piensan al respecto los poderes públicos? Independientemente de lo que ocurra en la realidad, lo cierto es que la legislación de la República Bolivariana de Venezuela trata de ser justa -otros dirán que es generosa- para con el fenómeno etnogenético pues, para empezar, reconoce que varios de estos antiguos/neo pueblos están "*identificados*". Qué quiera decir este término de índole más bien académica a la hora de la aplicación práctica de las leyes, es algo que desconocemos -pero los últimos informes de las oficinas de defensa de los derechos indígenas no son especialmente halagüeños-. En todo caso, es muy de subrayar que la *Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas* (en vigor desde el 12.enero.2001) podrá desconcertar por el uso jurídico de un término tan inédito en esos campos como 'hábitat' -evidentemente, un eufemismo contra *territorios*-, pero es muy clara cuando, en su artº 19, ofrece un listado, caótico si se quiere pero amplio listado al fin, de "*los pueblos y comunidades hasta ahora identificados*" que tienen derecho a la salvaguarda de sus territorios. Otrosí, este mismo artículo se cura en salud frente a las más que probables ulteriores reclamaciones de los colectivos preteridos añadiendo que "*la enunciación de los pueblos y comunidades señaladas no implica la negación de los derechos que tengan a demarcar sus tierras otros pueblos o comunidades que por razones de desconocimiento no estén identificados en esta ley*" -es el turno de los etnógrafos-.

Esta ley incluye a los Chaima e incluso a los Cumanagoto -con ellos va más allá que los clásicos textos antropológicos- pero no menciona a los otros pueblos que estamos citando (Timoto-Cuica, 'chontales', Tostós, U'wa/Tunebo y Coaca). Los alcances reales de esta pieza legislativa están por ver pero son potencialmente aparatosos. Por ejemplo: puesto que los Chaima han sido reconocidos -¿o es sólo identificados?- como pueblo o comunidad, ¿y si reclaman la propiedad de un yacimiento naturalista y una atracción turística tan rentable como la Cueva del Guácharo? No cabe duda de que los ecos de una tal demanda tendrían amplia acogida internacional. Item más, ¿qué ocurrirá con grupos o pueblos como los Píritu que se encuentran en trance de deambular por los mismos caminos que los Timoto-Cuicas o los Chaima? (14), ¿serán definitivamente enterrados en la fosa común del campesinado o llegarán a acceder al estatus de comunidad diferenciada?. Los caminos de la etnogenénesis no sabemos si serán inescrutables pero desde luego son hartos profusos. Frente a esta exhuberancia, es de suponer que el próximo Censo venezolano dibujará un panorama étnico que afinará el listado del citado artº 19 y que incluso aportará nuevos datos -y quizá nuevos pueblos- al debate etnogenético (15).

No estaría ni siquiera esbozado el panorama de las actuales etnogenénesis venezolanas si no mencionáramos algún ejemplo del mayor yacimiento étnico de este país -el Amazonas-. Esta región, con sus numerosos pueblos inequívocamente indígenas en peligro de desaparición -pero también con posibilidades de renacimiento-, nos ofrece varios ejemplos de pueblos que, en un futuro inmediato, podrían considerarse como *reconstruidos*. Mencionaremos sólo al pueblo **Baré** -el caso que menos desconocemos-.

A principios de los años 1980s y en un trabajo redactado en el lugar de estudio -San Carlos de Río Negro- aunque publicado años más tarde, calculábamos que los venezolanos hablantes de lengua baré sumaban 19 personas; por su parte, el Censo Indígena venezolano de 1982, siguiendo un criterio más laxo, cifraba a los Baré, hablantes o no de su lengua, en 1.265 individuos (Pérez A., 1988: 446-448); una década después, habiendo cambiado de criterio censal, los reducía a 1.136 -a los que habría que sumar los 2.170 Baré que censaban en Brasil en ese mismo año 1992-.

Ampliando el universo baré a los países vecinos (Brasil y Colombia), en el trabajo antes citado considerábamos una cifra de "60 o 70 ancianos que estimamos hablan o entienden la lengua" pero, evaluando factores como el grado de aculturación, la ancianidad de este grupo humano, su atomización geográfica y la escasez de contactos intraétnicos, opinábamos que quedaba "poco lugar a la esperanza de una revitalización de la cultura Bale y menos aún de una 'resurrección' de su lengua" (ibid: 470)

Por otra parte, si ampliamos el caso baré al de sus primos hermanos y vecinos los **Mandahuaca**, encontraremos un ejemplo extremo. Según nuestras observaciones de campo, en 1978, se reducían a 6 individuos y, 3 años después, su número había descendido a tres y, además, dos de ellos eran hermanos y solteros. Parecían mínimas las posibilidades de reproducción social de esta etnia. Sin embargo, en censos posteriores -pero basados en una *Gaceta Indigenista* del año 1975-, hemos notado con asombro que su población ha crecido hasta ¡3.000!. Obviamente, quien mantiene estas cuentas -el Instituto Lingüístico de Verano mediante su archiconsultado portal cibernético *ethnologue.com*-, tiene un concepto muy amplio de lo mandahuaca y más laxo aún del paso del tiempo (16).

Sea como fuere el caso es que, dos décadas después, acorde con los procesos de etnogénesis actualmente en boga, está naciendo un nuevo pueblo Baré: así se autoidentifican los que Civrieux entendería como sus descendientes, como tales Baré se agrupan en las ciudades y mantienen sus fiestas y porque son tales se organizan y crean centros culturales (17). Y son conscientes de que su etnia ya no puede ser la misma nación que, desde mediados del siglo XVII, estuvo en contacto, primero con portugueses y después con españoles, ni la que, en 1853, hospedó al naturalista inglés Richard Spruce -la mejor fuente etnohistórica-; tampoco la que, a duras penas, sobrevivió a dos oleadas de caucheros ni siquiera la que nosotros estudiamos hace veinte años.

Pero es que todos estos pueblos Baré que nos describen la arqueología y la etnohistoria también fueron distintos a sus antepasados, lejanos e incluso inmediatos. Por ello, constatar que puede darse por desaparecida a la nación baré-hablante que habitó el alto Río Negro, es sólo una trivialidad antropológica que sólo atañe a su propio sujeto de estudio -a los antiguos Baré-, pero que, desde luego, no cuestiona la legitimidad de los esfuerzos de los actuales descendientes de aquellos Baré por *reconstruir* su pasado, por librarle del eurocentrismo y por dotarse de una nueva identidad común. En este sentido, son dignas de todo encomio las iniciativas que están planteando las *lideranças* baré asentadas en Sao Gabriel de Cachoeira (Brasil) en orden a censar a los baré-hablantes de aquél triángulo internacional (además del Alto Río Negro brasileño, incluye el Xié colombiano y el Río Negro-Guainía-Casiquiare venezolano) para, ulteriormente, desarrollar un proyecto de revitalización lingüístico-cultural.

Hechas aquella aclaración y dado fe de este proyecto, conviene, no obstante, añadir nuestras preocupaciones al respecto puesto que nos parece prioritario administrar prudentemente los recursos sociales de que disponemos en la hora de esta etnogénesis reconstructiva. Desde el punto de vista de la economía de esfuerzos -y siempre circunscribiéndonos al caso baré-, consideramos de un valor exclusivamente académico -que no es poco- algunos bienintencionados intentos de abordar el problema; nos referimos en especial a los esfuerzos exclusivos por revitalizar la lengua baré. En nuestra opinión es una empresa abocada al fracaso porque, en el mejor de los supuestos, llegaría a ser la germanía de una élite -ilustrada o marginalizada- pero, precisamente por ser instrumento de esa élite, jamás se conseguiría hacerla popular. Una lengua es una creación colectiva de larga data en la que el voluntarismo y el individualismo no tienen cabida: ni siquiera los grandes escritores han conseguido modificarlas sustancialmente, menos aún los académicos; ni siquiera la iglesia católica y los taxónomos han resucitado el latín. Puesto que sólo estamos hablando de economía de esfuerzos, nuestro escepticismo sobre las posibilidades de popularización del baré no debe confundirse con un abandono puesto que no es un epitafio sino un simple planteamiento estratégico; abundando en éste, nos parece que concentrar las energías en la demarcación de territorios y en conseguir alguna suerte de autonomía procuraría mayores beneficios al pueblo baré.

## Conclusión

Como podemos comprobar por la enumeración de pueblos de la nota 8, la actual etnogénesis latinoamericana es un fenómeno geográficamente amplísimo y socilmente muy diverso. En poco se asemejan los Antolinos chaima o los Baré rionegrinos a ciertas neo-etnias impulsadas desde grupos fenotípicamente caucásicos y culturalmente occidentales, por mucho que algunos de estos últimos se esfuerzen en situarse en la periferia del eurocentrismo. Loable esfuerzo si se intenta con rigor pero nos tememos que el inventario de sus herramientas conceptuales (18), amén de escaso, es más propio de una bisutería que de una joyería o de un preciadísimo anticuario. Y, ya que estos grupos carecen de fuerza política, si andan escasos de conceptos, se ensombrece su horizonte. Lo cual no quiere decir que no les auguremos progresión alguna a estas fracciones etnogénicas; por

el contrario, la penuria de conceptos casi garantiza el crecimiento público -ahora bien, menuda mejora...-

Antes de concluir del todo, debemos aludir brevemente al problema del elitismo de algunas de estas etnogénesis. Hemos visto en la ubicua nota 8 que una de sus categorías es la de neo-pueblos *cibernéticos*. Aunque dejemos para otra ocasión este modernísimo tópico (19), conviene aclarar una de sus implicaciones políticas: la posible acusación de aristocratismo. En efecto, sería cuasi plausible colegir que, si estos pueblos utilizan ampliamente la cibernética es porque se trata de élites. Pues sí, podría ser; pero, antes de precipitarnos, no olvidemos que siempre puede darse el caso de una minoría ilustrada que actúa como portavoz especial -léase, para el público cibernauta- de su pueblo, moderno o sempiterno.

Si al baldón del ciberetismo añadimos que los ejemplos con los que hemos comenzado este trabajo eran los de un diputado nacional y un sociólogo, parecería que estamos abundando en las pruebas acusatorias del delito de elitismo. Nada más lejos de nuestra intención y para demostrarlo equilibraremos la torpeza de nuestro orden expositivo con la alusión a unos hechos tan trágicos como significativos sobre el grado de racismo que pesa sobre los amerindios:

a) en 1988, fue asesinado José Gilberto Morato, líder un *Movimiento Cívico Popular Indígena* que simplemente pretendía recuperar los Resguardos que poseían en Caldas (Colombia) unos pueblos neo-indígenas de dudosa nomenclatura -son descendientes mezclados de hasta trece etnias precolombinas- (Jaramillo Gómez, 1997: en cb).

b) en 1998, Francisco de Assis Araújo (*Chicao*), líder del *Povo Xukurú de Ororubá* (Pernambuco, Brasil), fue asesinado por su insistencia en reclamar el territorio de su pueblo (Espaço..., sf: en cb).

Hemos dicho *racismo* porque no de otra manera podemos calificar la resistencia (literalmente) criminal que se opone a cualquier intento de etnización. Por ello, en este clima de violencia abierta -y generalmente impune-, no podemos olvidar que las etnogénesis, por mucho que quieran limitarse a los aspectos exclusivamente culturales -no digamos si tocan el tema de los territorios donde chocan con la, para los latifundistas, absolutamente sagrada *madre tierra*-, corren siempre gravísimos peligros (20). Tenemos derecho a ser escépticos frente a la autenticidad de bastantes neoindios; hasta podemos comprender que muchos las tachen de anacrónicas y/o de instrumentales; e incluso nos constan casos de abierta picaresca. Pero crímenes como los mencionados nos alertan contra la gratuidad de las etnogénesis y nos devuelven al escenario, quizá más real, del costo humano y cotidiano de la búsqueda de la identidad colectiva.

Volviendo a la serenidad de los análisis especulativos, concluiremos que los procesos étnicos observados plantean desafíos de todo tipo, tan propios de las ciencias sociales como de las políticas nacionales e internacionales. Para comenzar, se hace urgente elaborar nuevos instrumentos metodológicos y conceptuales para analizar la pujante etnogénesis. Por lo que atañe a la antropología, habrá que revisar muchas categorías étnicas; por ejemplo, la lengua y el territorio -puntales hasta ahora del entramado indígena-, pueden perder prioridad al ser sustituidos por la historia y la autoidentificación. Por su parte, las religiones ya no pueden considerarse estancas sino permeables -y, de hecho, están sumamente permeadas-. Los antiguos sistemas de parentesco pierden significado pero adquieren más importancia sistemas paralelos como el de compadrazgo o el vecinal. Igual podría decirse de la cultura material habiendo sido sustituida la autóctona por versiones populares -léase, baratas o recicladas- de la tecnología cosmopolita.

Item más, desde el punto de vista del derecho político la etnogénesis nos introduce en un terreno sumamente resbaladizo puesto que parece evidente que habrá que reexaminar las categorías de *pueblo indígena* y de *nación*, sólo reconocidas -a medias-, en la Constitución que redactó Stalin para la URSS, única carta magna en la Historia que admitía amplios derechos colectivos a las nacionalidades, incluyendo el de secesión -dicho sea irrespectivo del horror que nos causan Stalin como personaje y, más aún, el estalinismo como sistema político-. Lo triste del caso es que se trata de un status que todavía no se les ha reconocido a los indígenas por lo que se corre el riesgo de que, acusando con mayor o menor razón a los nuevos procesos de etnogénesis de elitistas, voluntaristas, anacrónicos, instrumentales y artificiosos, se aproveche la ocasión para negar definitivamente a los indígenas -nuevos y viejos- toda justicia social.

---

**Abreviatura:** *cb* = en Cibergrafía

## NOTAS

(1) Al año siguiente, HMP ocupaba la *presidencia de la Comisión de Cultura y Asuntos Específicos del V Centenario* del Parlamento Indígena de América. Poco después, abandonó los foros indígenas americanos.

(2) R. Brito asesoró a una sub-comisión parlamentaria entre los años 1987 y 1989 (*Informe de la Comisión Permanente de Asuntos Sociales en relación al Proyecto "Ley Orgánica de Comunidades, Pueblos y Culturas Indígenas"*, República de Venezuela, Cámara de Diputados, Secretaría, 23.octubre.1991; pág. 42)

(3) Preferimos usar el término *exterminio* antes que el de *extinción* puesto que el primero denota una intencionalidad que está ausente en el segundo. No es sólo que, históricamente hablando, en la desaparición de los pueblos indígenas haya predominado la criminalidad de terceros sino que, en la actualidad, se continúa enmascarando el etnocidio a través del uso avieso de términos pretendidamente neutros. De esta manera, los palestinos *mueren* pero los israelíes son *asesinados* y los musulmanes son *fundamentalistas* mientras que los cristianos son sólo *devotos*.

(4) En su popularización académica -valga la expresión- fué decisivo que, en 1983, B. Anderson publicara *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, un libro crucial que todavía es archicitado -a nuestro juicio, interesadamente a veces y de forma abusiva casi siempre-. Los excesos *imaginativos* de Anderson fueron corregidos por A. Smith en otro libro posterior (*The Ethnic Origins of Nations*, 1986) que, por alguna clase de desgracia muy significativa, no ha tenido ni tiene todavía la influencia que merece.

(5) Por nuestra parte, sin negar la importancia de estos factores, sostenemos que un enfoque así peca de incompleto cuando no del más obsoleto de los creacionismo, aquél que creía en la generación espontánea. No podemos olvidar que existen otros agentes no menos decisivos en la conformación de cualquier entidad social. Agentes que, además, son dados y objetivos -por ej.: el territorio, la lengua y la historia-.

(6) Es decir, *extintos*, bien fueran pueblos eurasiáticos -prerromanos como los Ilirios, pseudomedievales como los Godos, modernos como los Judíos, contemporáneos pero de tenor arcaizante como los Balcánicos-, bien pueblos amerindios -como los Iroqueses o los Aztecas-. De todos ellos se suponía que habían nacido a consecuencia de un acontecimiento que les era generalmente exógeno; por ejemplo, la caída del Imperio Romano en el caso de los Godos o la invasión europea en el caso de los amerindios.

(7) Etnias y naciones comparten la discriminación que les inflinge el Poder central pero, por encima o por debajo de éste y algunos otros parecidos, las diferencias que advertimos son muy notorias. A saber: 1. los orígenes de las etnias son míticos y los de las naciones, históricos; 2. la dinámica social es centrípeta en las etnias y centrífuga en las naciones; 3. las etnias poseen tecnologías autóctonas y las naciones, cosmopolitas; 4. las prácticas de las religiones étnicas son populares y comunes mientras que las nacionales son jerarquizadas y especializadas; 5. las etnias tienen un concepto de la propiedad mucho más comunal que las naciones; 6. idem para los derechos, colectivos o individuales; 7. a las etnias no les es aplicable el concepto de clase social pero a las naciones, sí; 8. la dominación externa es absoluta para las etnias y relativa para las naciones (Pérez A., 1997). Este último punto nos sugiere que puede darse el caso -de hecho, es frecuente-, de etnias dominadas por naciones; el caso contrario afectaría tan sustancialmente al anterior esquema que, de encontrarse, habría que revisarlo en profundidad.

Dado que cualquier iniciativa indígena de reclamar derechos colectivos corre el riesgo de ser estigmatizada como *intento de balcanización* -por cierto, en los Balcanes hay naciones, no etnias-, es evidente que, al distinguir entre etnia y nación, no estamos incurriendo en bizantinismo alguno.

(8) Antiguo puesto que desde siempre han evolucionado las etnias. Universal porque lo encontramos desde Asia -por ejemplo: los Asirios, un caso insólito; y extremo puesto que no sabemos hasta qué punto se trata de una naciogénesis o de una etnogénesis-, hasta África -ej: los Griqua/Khoikhoi sudafricanos- y *Euráfrica* -los neo-guanches o filobereberes de las Islas Canarias-. Si nos limitamos a América Latina y excluimos los casos venezolanos pormenorizados en el texto principal, la lista de nuevas etnias es tan amplia y tan variopinta que, a pesar del enorme margen de error que se le supone a todo modelo, merece un borrador clasificatorio. Según una nomenclatura provisional y subrayando que no es una lista exhaustiva ni mucho menos, encontramos a los siguientes nuevos pueblos indígenas:

a) *reconstruidos*; es decir, pueblos que perdieron hace poco tiempo buena parte de sus señas de identidad -lengua, territorio, religión, etc- pero que conservan lazos de parentesco y una remota posibilidad de recuperar porciones simbólicas de su territorio. Sería el caso de los Mokoví, Selk'nam-Ona (Argentina), Terena (Brasil), Atacameños-Kunza (Chile), Sáliva (Colombia-Venezuela), Záparo (Ecuador), Monimboceños (Nicaragua).

b) *resucitados*; pueblos tenidos por exterminados desde hace tanto tiempo que carecen de otros vínculos con su pasado que no provengan de fuentes etnográficas -mitad escritas, mitad orales-. Huarpes, Quilmes, Ranqueles, Tehuelches y Tocnocotes (Argentina), Xukurú, Pankarurú, Fulnió, Tumbalalá, Kambiwás, Atikum, Truká y Kapinawá (Brasil, aunque dispongan de mínimas tierras), pueblos de los resguardos de Caldas (Colombia),

Charrúa (Uruguay).

c) *reinventados*; pueblos que, para su recreación, han de recurrir a fuentes arqueológicas o de etnohistoria colonial. Nación Xikano-Xiximeka de Aztlán (Arizona y México), Muchik-Moche (Perú).

d) *indoafros*; pueblos de origen africano pero en proceso de indigenización a la americana. Sectores del pueblo Garífuna (Caribe), ídem de los Boni y Emerillon (Guayana francesa).

e) *cibernéticos*; que tienen más presencia en internet o en la realidad virtual -con perdón por el contrasentido- que en la realidad a secas. Taíno (Florida-Puerto Rico), Mexica Movement y Toltecas (sur de los EEUU-México) y la mayoría de las reificaciones pseudoétnicas debidas a los gropúsculos esotéricos.

f) finalmente, mención aparte merecen los indígenas *urbanos* o aquellos que conservan vínculos familiares con sus lugares de origen -aunque a veces pueden ser tan livianos como, por ej., limitarse a pedir ser enterrados en ellos-. En ocasiones y sobre todo por estrategias de ayuda mutua, han desencadenado procesos de etnificación que, en contra de la teoría oficial -anomia en la primera o segunda generación- han alcanzado incluso a sus vecinos ex-campesinos y/o marginalizados urbanos. Son abundantes en México DF (decenas de etnias), en Santiago de Chile (Mapuche, en especial) o en Bogotá (desde Wayúu hasta Ingá) pero no conviene olvidar a las ciudades pequeñas; por ejemplo: de los 40 o 50.000 indígenas del Chaco paraguayo, cerca de una cuarta parte vive en núcleos urbanos.

(9) Etnohistoria que, como suele ocurrir en casi todos los países, no logra siempre enlazar con los datos arqueológicos -o, dicho sea a la inversa, la arqueología no consigue llegar con sus secuencias hasta la época histórica sin grandes soluciones de continuidad-. Por poner un ejemplo circunscrito a los Andes 'timoto-cuicas': se nos ofrecen datos fiables sobre la arqueología de Boconó (Trujillo) con dataciones que se remontan hasta los años 1300 a.p. (o 300 d.C.) pero, aunque en el mismo trabajo también se mencionen restos históricos de varios países europeos (Wagner, 1972), prudentemente, la autora ha obviado mención alguna a los Timoto-Cuicas o a cualesquiera otro pueblo pre o post hispánico.

Y ya que estamos en Boconó, quizá fuera necesario mencionar que esta zona atañe personalmente al abajo firmante puesto que su hijo desciende -por parte materna- de linajes de aquí. Es decir, que, llegado el caso, su hijo bien podría aducir que lleva sangre cuica -suponiendo que fueran Cuicas los antiguos pobladores del estado Trujillo- o, con mayor precisión, sangre tostó (Salas: 160). La pregunta es, ¿qué sangre escogería?; la elección no es fácil porque, mientras que los Cuica dicese que eran "*indios de muy suave natural [...] gente mansa, doméstica, suelta y para mucho trabajo*", la imagen de los Tostós es la de "*una de las más numerosas [tribus] de Trujillo, si bien no de las más cultas*" (ibid: 161-162). Mansedumbre u obscurantismo, that is the question.

(10) Por ejemplo: los Tunebo, que están íntimamente relacionados con el complejo étnico prehispánico de los Andes 'timoto-cuicas' y hasta, según autoras contemporáneas como Osborn, se reclaman de un origen mítico merideño (cfr. Clarac: 208-209), son descritos por algunas fuentes etnohistóricas como "*una raza sucia, brutal y salvaje*"; sin embargo, otras "*hablan de su cultura, empezando por su lengua, rica, sonora y armoniosa*" (cfr. Salas: 179).

Mutatis mutandi, esta misma disparidad se perpetúa en nuestros días y se ha hecho muy conocida a raíz de la agresión que una compañía petrolera mantiene contra los Tunebo, hoy mejor conocidos como U'wa. Para la Occidental Petroleum (Oxy), no cabe duda que los U'wa son salvajes -o, al menos, les trata como si lo fueran- mientras que los grupos indigenistas que les apoyan mantienen la opinión contraria. Incluso se han incrustado posturas que, eufemísticamente, vamos a llamar *sincréticas*: la guerrilla de las FARC detesta a la Oxy pero también a otros indígenas que se solidarizan con los U'wa -recordemos el asesinato por las FARC de I. Washinawatok, T. Freitas y L. Gay, el 4 de marzo de 1999-.

(11) Es la misma que usa para *los últimos Coaca* pero entre éstos y los Chaima hay algunas diferencias; v. gr., Civrieux recoge evidencias de que estos hablaban la lengua coaca hasta principios del siglo XX (Civrieux, 1970: 82) mientras que, de la lengua chaima, sólo sobrevive a duras penas el *choto maimul* o *chotomaimu*, idioma shamánico y/o lingua franca con otras etnias vecinas. Por su parte, los Cumanagoto, a pesar de su proximidad cultural y geográfica con Chaima y Coaca, corrieron peor suerte hasta el extremo de que, a partir de las guerras federales del siglo XIX, Civrieux los menciona en tiempo verbal pretérito, sin apenas mencionar el término 'descendiente'. Aún así, todavía puede rastrear en 6 municipios un censo de linajes (apellidos) de origen cumanaagoto (Civrieux, 1980: 227-233).

[Una curiosidad léxicográfica: el famoso diccionario Merriam-Webster's incluye *divi divi* (*Caesalpinia*

*corioria*, un arbolillo rico en tanino, de semillas astringentes) como palabra inglesa originaria probablemente del ¡cumanagoto!]

A nuestro juicio, las tres obras citadas, con su articulación entre etnohistoria y antropología -de los legajos a la entrevista de campo-, son imprescindibles para enlazar las actuales etnogénesis con el pasado inmediatamente anterior -y modélicas desde el punto de vista metodológico-. Asimismo, es relevante que este autor no mencione las resurrecciones que hoy nos ocupan; señal de que, al menos entre las etnias citadas, estamos ante procesos que se desencadenan después de los años 1970s y 1980s -otra cuestión es que por esos años se encuentren sus semillas en estado de dormancia-.

(12) Nos puede servir de ayuda recordar que, en 1945-1949, con 83 bautizados, *Brito* fue el segundo linaje chaima más frecuente en un universo de n=9, sólo superado por *Morocoíma* (Civrieux, 1998: 97). Pero, siendo *Brito* un apellido muy común en Venezuela, poniéndonos estrictos, el dato pierde consistencia a la hora de delimitar la etnogénesis chaima.

(13) El entorno histórico en el que se hizo posible el surgimiento de agentes etnogénicos ilustrados es similar en toda Latinoamérica y es muy conocido: surgen desde mediados del siglo XX con la popularización de la enseñanza formal, el aumento de la movilidad social y las migraciones a las ciudades. En cuanto a los agentes etnogénicos tradicionales, su entorno es no menos conocido: la expansión de la frontera agrícola -frente a la que algunos grupos optan por la huida-, y la democratización -que restringe la impunidad de los genocidios-. Aunque ambos entornos sean simultáneos, no son idénticos. Y, desde luego, tampoco son uniformes desde el punto de vista moral: podemos considerar absolutamente deseables la democratización, la movilidad social y/o la mayor accesibilidad a la educación pero la acelerada urbanización y la vertiginosa colonización agrícola, dejan mucho que desear. Esta disimilitud de causas últimas puede acabar pasando factura a las neoetnias.

(14) Además, los *Píritu*, un ejemplo claro de etnia reinventada (ver nota 8), nos vuelven a plantear el problema de la dependencia etnogenética con respecto a las fuentes etnohistóricas. En este caso, la más citada y asequible es el franciscano Antonio Caulín -quien copia a M. Ruiz Blanco, 1690-; si los *Píritu* reciben ayuda por parte del estamento ilustrado, ¿con cuál Caulín se quedarán? ¿con el que retrata a los indígenas cercanos y lejanos como de "*naturaleza flojos, perezosos, taimados, agilísimos, y astutos para su conveniencia, y enteramente negados al socorro de la agena: prontísimos para urdir un embuste [...] En ellos no hay palabra, fidelidad ni constancia. La honra no la conocen; ni se avergüenzan, quando se les dá con su ruindad en la cara. De quien les hace bien sospechan comunmente mal*", etc. (Caulín: I, 144) El problema se complica cuando constatamos que no sólo disparatan las caracterizaciones según las fuentes (ver nota 10) sino que incluso un autor puede contradecirse a sí mismo. Como puede demostrarlo que, párrafos más adelante, Caulín nos asegure que los indígenas "*en la crianza de los hijos son demasíadamente compasivos; rara vez les castigan por el temor de que no se les mueran. De aquí nace el criarse demasíado libertosos, y andar a su alvedrío [...] en las necesidades son muy sufridos, y en las enfermedades tan pacientes, que rara vez se quejan [...] la política de los Indios consiste en respetar a los ancianos [...] a los huespedes, y forasteros los reciben con singular cariño [...] con sus difuntos son demasíadamente compasivos [...] la mayor parte del año lo pasan baylando, y cantando*", etc. (ibid: I, 146-149).

Item más, pese a estas contradicciones, puede admitirse que los *Píritu* gozan de una aceptable etnohistoriografía: ¿ello sugiere que de todo buen libro de etnohistoria puede resucitar o reinventarse una neo-etnia? Pues la verdad es que, folklorismos y exotismos artificiales aparte, aunque sólo fuera visto desde el ángulo de la experimentación social, fenómenos así no tendrían porqué ser vigilados con prejuicios. Lo contrario sería poner puertas al campo o, peor aún, constreñir la inventiva popular. En nuestra opinión, ante esta tesitura es preferible limitarse a la casuística.

(15) El Censo General de Población y Vivienda que se está preparando en estos momentos (octubre 2001) en Venezuela, incluye dos preguntas destinadas a *toda* la ciudadanía -he ahí la novedad- cuyas respuestas pueden arrojar nueva luz sobre las autoidentificaciones étnicas del país. Son: pregunta nº 7, "*¿Pertenece usted a algún pueblo indígena? Sí; ¿Cuál?... No; Pase a la pregunta 9*". Pregunta nº 8, "*¿Habla usted el idioma de ese pueblo? Sí, No*".

(16) No son estas cifras las únicas incorrecciones que hemos encontrado en este portal. Por ejemplo, sin salirnos del caso *Baré-Mandahuaca*: se excede al enumerar nada menos que nueve sinónimos o dialectos distintos de la lengua *baré* -entre ellos, algunos tan disparatados como el *Yavita*-; item más, a los *Baré* de Brasil les considera *extinct*; cree trilingües en español -¿o portugués?- y en *ñengatú* (*yeral*) a *todos* los *Baré* y, por si ello fuera poco, se equivoca también al apuntar que '*baré*' es un término general (*cover term*) que engloba al "*Baré, Mandahuaca, Guarekena, Baniwa, Piapoko*". Teniendo en cuenta que *ethnologue.com* dedica sendas

escuetas fichas al Baré y al Mandahuaca, es difícil acumular tantos errores.

(17) Incluso en Europa, hemos encontrado en los últimos años personas que, basándose más en el lugar de nacimiento de sus antepasados y en la nostalgia del costumbrismo rionegrino que en la conservación de la lengua baré o en cualquier otro rasgo étnicamente más definitorio, se autoidentifican como Baré.

(18) A efectos del imaginario popular, este inventario se reduciría a:

a) la negación de la dicotomía Cultura-Naturaleza (*'los humanos no somos distintos de la Madre Tierra'*), lugar común neo-indio que conlleva tópicos conexos como aquellos de *'la Tierra no tiene dueño'*, *'somos su guardianes'* o *'pidamos perdón al árbol antes de cortarlo'*

b) el recurso a la idea -plenamente occidental- de una Edad de Oro huelga añadir que precolombina; postulado que arrastra una cohorte de verdades a medias (*'sabíamos que la Tierra es redonda'*, *'florecían las ciencias'*) y de arriesgadas suposiciones demográficas (*'éramos millones'*) ciertas para algunas regiones pero no para todas.

c) reificaciones epistemológicas de tipo filosófico (*'el tiempo y la vida son circulares'*, *'pensamos en corro'*, *'nada es abstracto, todo es concreto'*, *'todo es real'*, *'no hay preguntas, sólo respuestas'*, *'la combinación de fuerzas positivas y negativas da energía'*) que, aplicadas a las ciencias puras, llegan a adquirir expresiones ingenuamente estrambóticas (*'nuestras matemáticas no son lineales'*, decía JI, un líder Mokoví), mientras que aplicadas a la salud, pueden desconcertar (*'el alma cura al cuerpo'*, *'somos sobrenaturales, podemos volar o transformarnos'*).

d) concepciones paradisíacas del Derecho que, al desconocer la existencia del conflicto, le niegan absolutamente (*'desconocemos la propiedad'*, *'respeto sí, prohibición no'*)

Todo ello abusando de un número escaso de palabras clave. Por ejemplo: *comunidad* -siempre absolutamente natural, sin pizca de intervención humana-, *convivencia* -en lugar de 'visita' o de 'coexistencia'-, *cosmovisión* -donde debería decirse 'teología' o, quizá, 'meta-astronomía'-, *pueblos preexistentes* -confusión entre immanencia e invasión-.

Esta fraseología sería irreprochable si fuera dicha y/o entendida como metáfora, balbuceante o manida si se quiere pero metáfora al fin y al cabo y como tal, por definición el motor lingüístico de cualquier adelanto especulativo. El problema surge cuando la metáfora es sentida y asumida al pie de la letra -dicho de otro modo, cuando se la desvirtúa hasta el punto de negarla-.

(19) Por si algún lector arde en deseos de anotar nuestras ciber-referencias preferidas, le recomendaríamos dos trabajos que podrían ser entendidos como los extremos de un mismo arco y que por esta misma razón han sido nuestros escogidos: a) el de Ayriwa Pilco (ver cb), una laboriosa y ortodoxa investigación sobre la influencia de Internet entre los amerindios que cuenta con los valores añadidos de haber sido hecha por una indígena Puruhua (Cacha, Chimborazo, Ecuador) y por incluir un valioso listado de *sites* de organizaciones indígenas. b) el de Fraguas Bravo (ver cb), una página divulgativa confeccionada por un profano en antropología que, precisamente por esta razón, da una medida de la popularidad del tema de la etnogénesis -también incluye un listado de *sites* indígenas pero éste resulta caótico, errado y sumamente incompleto-.

Y ya que estamos enredados, no resistimos la tentación de añadir otro par de ciber-referencias, asimismo representativas de los extremos que la Red nos ofrece, esta vez sobre el tema específico de la etnogénesis latinoamericana: a) Boccara (ver cb) es un trabajo modélico sobre la utilidad de la etnohistoria a la hora de descubrir que hay etnogénesis -no incluídas en estas Notas- que se remontan a los primeros años de la Invasión. b) por su parte, Slavsky (ver cb), más cercana a la actualidad, nos hace partícipe de la escéptica sorpresa con la que el gremio antropológico recibe las noticias etnogénicas a la vez que intenta -a nuestro juicio, patéticamente- encuadrar este fenómeno en un marco conceptual clásico. Es, por lo tanto, un ejemplo tanto de que este gremio no escapa a cierto subjetivismo -confesión que es muy de agradecer- como de la imperiosa necesidad de revisar las definiciones categoriales de la antropología -extremo que la autora parece renuente a aceptar-.

(20) Un último detalle ligado asimismo a la faceta política de las etnogénesis: es frecuente ligar éstas -peor denominadas como *re-etnizaciones* o *movimiento revivalistas* - a las reformas constitucionales. Es cierto que algunos neo-indios han participado en la mecánica constituyente; por ejemplo: en las Actas de la Convención Constituyente que dió origen a la reformada Constitución argentina de 1994, participaron portavoces Huarpe y Selknam-Ona -recordemos, además, el caso del asesor Chaima con el que abríamos este trabajo-. Pero ello no nos autoriza a suponer que sus intervenciones han sido determinantes. A nuestro juicio, es más probable que sean los movimientos democratizadores aliados al movimiento indígena general los actores que han

conseguido introducir en las Constituciones latinoamericanas las gotas de pluriétnicidad que, circa 1992, dieron al traste con la concepción del Estado mestizo que prevalecía en buena parte de esas Cartas Magnas. Dicho sea sin demérito para los neoiñdígenas que forman parte de esos movimientos indígenas.

---

## BIBLIOGRAFÍA

CAULÍN, fray ANTONIO. 1966 (1779). *Historia de la Nueva Andalucía*. Caracas, Academia Nacional de la Historia (2 tomos).

CIVRIEUX, MARC DE. 1970. "Los últimos Coaca". *Antropológica*, 26: 3-108.

- 1980. "Los Cumanagoto y sus vecinos". En Walter Coppens, Bernarda Escalante y Audrey Butt Colson (eds.), *Los aborígenes de Venezuela*, vol. I, Caracas, Fundación La Salle.

- 1998. *Los Chaima del Guácharo*. Caracas, Banco Central de Venezuela.

CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE. 2000. "Los grupos étnicos en la visión de Julio C. Salas y la de investigadores contemporáneos". En Otilia Rosas (coord.), *Cultura, historia y sociedad. Una visión múltiple sobre Julio C. Salas*, Caracas, Fundación Salas.

GONZÁLEZ ÑAÑEZ, OMAR. 2000. "Investigaciones recientes sobre el fenómeno "Chontal" en los pueblos del sur del estado Mérida : tras los aportes de Julio César Salas". En Fundación JC Salas (de.), *Hacia una relectura de Julio César Salas*, Caracas, Fundación Salas.

PÉREZ, ANTONIO. 1988. "Los Bale (Baré)". En Walter Coppens, Bernarda Escalante y Jacques Lizot (eds.), *Los aborígenes de Venezuela*, vol. III, Caracas, Fundación La Salle y Monte Ávila.

- 1997. "Milenarios y pantorrilas preñadas: Notas sobre la supuesta sinonimia entre 'etnia' y 'nación'". En Manuel Gutiérrez Estévez (compilador), *Identidades étnicas*. Madrid, Casa de América [De 1996 a 2000, ha tenido 3 ediciones más: San Sebastián y Badajoz (España) y Asunción (Paraguay)]

PÉREZ, FRANCISCO JAVIER. 1999. *Mitrídates en Venezuela. Diccionarios, poliglotismo y lenguas indígenas en Julio C. Salas*, Caracas, Fundación Salas-UCAB.

ROUNTREE, HELEN C. 1990. *Pocahontas's People. The Powhatan Indians of Virginia Through Four Centuries*. Norman, University of Oklahoma Press.

SALAS, JULIO CÉSAR. 1997 (1908). *Tierra firme. Venezuela y Colombia. Estudios sobre Etnología e Historia*. Caracas, Fundación Salas.

WAGNER, ERIKA. 1972. "La protohistoria e historia inicial de Boconó, Estado Trujillo". *Antropológica*, 33: 39-60.

---

## CIBERGRAFÍA

AYRIWA PILCO, SAMI. 2000. *La red de Internet y los Pueblos Indígenas de América Latina: Experiencias y perspectivas*. En [www.eurosur.org/TIPI/sami.htm](http://www.eurosur.org/TIPI/sami.htm)

BOCCARA, GUILLERMO. 2001. *Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. Relectura de los procesos coloniales de etnogénesis, etnificación y mestizaje en tiempos de globalización* (E-Review UMR 8565) En [www.ehess.fr/cerma/Revue/debates.htm](http://www.ehess.fr/cerma/Revue/debates.htm)

ESPAÇO CULTURAL DO POVO XUKURÚ DE ORORUBÁ. sf. *Xukurú*. En [www.xukuru.de/](http://www.xukuru.de/)

FRAGUAS BRAVO, ALFONSO. 1999. *¿Etnogénesis o etnocidio? Análisis de la presencia "indígena" en Internet*. En [www.terra.es/personal/afraguas/etgencid.htm](http://www.terra.es/personal/afraguas/etgencid.htm)

JARAMILLO GÓMEZ, ORLANDO. 1997. *Conflictividad y supervivencia en los resguardos de Cañamomo, Lomapieta, La Montaña, San Lorenzo, Pirsá y Escopetera de los municipios de Ríosucio y Supía (Caldas)* (VIII Congreso de Antropología en Colombia) En [www.colciencias.gov.co/seiaal/congreso/Ponen9/JARAMILLO.htm](http://www.colciencias.gov.co/seiaal/congreso/Ponen9/JARAMILLO.htm)

SLAVSKY, LEONOR. 1998. *Antropología, política e identidad en la Argentina de fines del siglo XX*. En [www.soc.uu.se/mapuche/mapuint/slavsky.html](http://www.soc.uu.se/mapuche/mapuint/slavsky.html) y también en



# "LA NOSTALGIA DEL ABISMO". JOAQUÍN COSTA Y LA IDEOLOGÍA COLONIALISTA

[María Dolores Fernández-Fígares Romero de la Cruz](#)

(Universidad de Granada)

Los intentos que realizaron a finales del siglo XIX las Sociedades Geográficas y colonialistas en España no alcanzaron sus objetivos de expansión en África, por falta de decisión por parte de los gobiernos de turno y por falta de impulso de una sociedad ensimismada y absorbida por sus propios problemas internos.

La causa del colonialismo fue promovida por personalidades muy determinadas, vinculadas a la ciencia geográfica o a sociedades como el Ateneo madrileño, excéntricas a los círculos de poder. Una de las más destacadas es sin duda la de Joaquín Costa, cuya acción en este ámbito debe considerarse estrechamente vinculada a la del geógrafo Francisco de Paula Coello de Portugal y Quesada. A pesar del prestigio de estas dos personalidades en los círculos intelectuales de fin de siglo, ambos poseen como rasgo común una cierta liminalidad en sus actividades, cierta ruptura con los patrones que regían su adscripción a una determinada clase social. En el caso de Costa, su origen campesino y humilde y su ideología, influida por la Institución Libre de Enseñanza, junto con la enfermedad que padecía (1). Por lo que respecta a Francisco de Coello, autor del primer "Atlas de España" realizado con base científica, abandona la carrera militar para dedicarse a la ciencia geográfica, rompiendo así con la trayectoria familiar. Ambos bebieron en las fuentes colonialistas francesas, Costa asistiendo a la Exposición Universal de París, de 1867 y Coello al Congreso de Geografía de París en 1871.

Para el africanismo colonialista español la figura de Joaquín Costa resulta indispensable punto de referencia, pues en sus inicios se perfila como animador de una corriente que, por la fuerza de los acontecimientos, no tuvo demasiados seguidores y no obedeció a las expectativas que se había formado. Su interés por los territorios africanos, especialmente en lo que se refiere al Golfo de Guinea, es fundamentalmente mercantilista y a veces contradictorio a la hora de establecer si es oportuno o no para España emprender la tarea de volcarse hacia el exterior, cuando tantos y tan graves problemas debe afrontar en el interior del país, pues defiende las dos posibilidades. A la hora de encarar el tema africano, no encontramos al Costa estudioso de las costumbres de otros pueblos, de otras facetas de su quehacer investigador, sino exclusivamente volcado en resaltar los valores de los productos que pueden encontrarse en aquellas extensiones, y cómo España se podría beneficiar de su posesión.

En la escena finisecular Joaquín Costa desempeña un papel de entusiasta instigador y animador de nuevas propuestas colonialistas, para una España que, desde su perspectiva, había que regenerar y cuya raza debía jugar el papel que la Historia le había asignado en el concierto de las naciones. La intervención de Costa en el africanismo español naciente tuvo el sello del entusiasmo de sus primeros años de actividad pública, si bien su ánimo, con el paso del tiempo y de los acontecimientos internacionales, como la Conferencia de Berlín, que establecía el reparto del mapa de África, se dejó ganar por el pesimismo de las ocasiones perdidas.

La reunión constitutiva de la Sociedad Geográfica marca un hito de recuperación del impulso perdido. Asistieron numerosos interesados, la mayor parte intelectuales y diplomáticos, había sido convocada por Francisco Coello, geógrafo jiennense, Eduardo Saavedra y Joaquín Maldonado. Se celebró en la Real Academia de la Historia y estuvo presidida por el Ministro de Fomento, el conde de Toreno. Las expediciones de Stanley y Livingstone y sus éxitos geográficos servían de estímulo para la nueva agrupación científica. El reglamento de la Sociedad y la relación de sus socios fundadores se publicó el 24 de marzo de 1876 y posteriormente en el primer número de su Boletín que empezó a publicarse ese mismo año. Como objetivo se marcaba "promover el adelanto y la difusión de los conocimientos geográficos en todas las ramas" (2).

Un año más tarde, el 16 de Septiembre de 1877 se constituye en Madrid una nueva sociedad, de tendencia más específicamente colonialista, la "Asociación Española para la Exploración de África" que, en realidad era una

filial de la *"Asociación Internacional para la Explotación y Civilización del África Central"*, fundada por el rey Leopoldo II de Bélgica. Aquella primera sesión constitutiva estuvo presidida por el rey Alfonso XII y asistió el presidente del Gobierno, Cánovas del Castillo. En ella se nombró a Coello presidente y se encargaba a una junta redactar el correspondiente reglamento.

La nueva agrupación desde su nacimiento estuvo relacionada muy directamente con la Sociedad Geográfica, con la que hubo también fricciones, hasta el punto de que los socios de las respectivas sociedades demandaron clarificación y Coello se vio obligado a precisar que a la Sociedad Geográfica *"incumben principalmente el estudio de las cuestiones y problemas geográficos y que la Asociación, creada para la exploración de África, era la llamada a proteger de un modo especial y directo los viajes que se verificasen hacia aquel continente"* (3). Entre los primeros acuerdos de la nueva Asociación estaba la organización de una expedición, a bordo del barco "Blasco de Garay" para estudiar la situación de Ifni y la ocupación de Santa Cruz de la Mar Pequeña, frente a Canarias y otra con destino a Abisinia, con el fin de explorar la costa del Mar Rojo, con vistas a establecer allí una factoría española, mediante una expedición a Abisinia. En la primera expedición iba Joaquín Gatell y la segunda estaba a cargo de Juan Víctor Abargues de Sostén.

La primera intervención pública de Joaquín Costa en relación con el tema africano intenta ampliar la referencia de lo que debería ser el ámbito geográfico de la política exterior española. En efecto, en una conferencia dictada en el Círculo de la Unión Mercantil el 11 de Marzo de 1882 *sobre "El Comercio español y la Cuestión de África"*, cuyo extracto se publica en el Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, establece los centros de interés que deben reclamar la atención de los africanistas. Así, comienza diciendo: *"Política española en África suele tomarse como sinónimo de política española en Marruecos. Es un error. Con ella tienen que ver cuatro territorios, por lo menos: 1º Las posesiones africano-portuguesas, principalmente las del África austral. 2º La parte de litoral que corresponde a España en el golfo de Guinea, tanto en el Cabo San Juan como en la costa de Calabar y de Biafra, y las regiones inexploradas del interior, entre los ríos Benué y los afluentes de la derecha del Congo o Zaire. 3º La costa del Sahara y Berbería occidental. 4º Marruecos"* (4).

Sobre cada uno de estos territorios, Costa tiene una propuesta de acción concreta para cada caso, en orden a fomentar un comercio que *"por desgracia se halla en manos de extranjeros"*, ya que a su juicio *"para que las conquistas sean sólidas deben preceder los mercaderes a los soldados y a los diplomáticos"* y si no les preceden, por lo menos seguirles de manera inmediata. De las provincias portuguesas en África, las que a su juicio interesan a España son Angola y Mozambique, productoras de café, algodón, azúcar, aceite de palma, caucho y marfil, se encuentran regadas por el Congo y el Zambeze, *"de brillante porvenir colonial"*, pero para Portugal es imposible la tarea de colonizar unos territorios que le están costando unos sacrificios que sólo aprovechan a los franceses, holandeses, ingleses, alemanes e italianos, que controlan el comercio en la zona. En ese sentido, plantea el *"porvenir común"* de España y Portugal, que estima debe considerarse una provincia española, la *"España irredenta"*, por lo cual el comercio en las posesiones portuguesas debe tenerse en cuenta *"comercio nacional"*, que será aprovechado por España, con la condición de que aumente *"en vasta escala"* su industria.

Enumera Costa, a continuación, las posesiones de España en el Golfo de Guinea: el territorio del Cabo San Juan y cinco puntos en la costa de Calabar y Biafra, en la desembocadura de los ríos Camarones, Bimbía, Calabar Viejo, Boni y Akasa.

Para Costa, la extensión que estaba a disposición de España en el Golfo de Guinea, totalmente inexplorada y llena de riquezas, como *"árboles gomeros, palmeras de aceite, elefantes, maderas preciosas, minas de hierro, carbón, etc."*, era de ocho o diez veces el tamaño de la península. Había que abrir rutas comerciales, aprovechando las ventajas de la posición de los puntos costeros mencionados y proponía soluciones como una escuela de doma de elefantes, que servirían para el transporte de los productos de aquellas ricas regiones, cuyo comercio también estaba en manos de extranjeros. Y aprovecha para solicitar que el gobierno apoye la expedición científica que prepara Manuel Iradier, organizada por la Asociación Euskara, desde el Cabo San Juan hasta los grandes lagos, montando *"una línea de estaciones civilizadoras, centros de comercio y enseñanza a la vez"*.

Tras referirse al Sahara y Marruecos, como los otros dos territorios que abarca la política exterior española con respecto a África, Costa concluye su trabajo planteando la necesidad de que España refuerce su poder naval, ya que a su juicio la situación de abandono en que se encuentra la armada española sería la causa de que España tuviera tan poco peso en el conjunto de las naciones europeas. También recomienda que se haga *"una política muy intensiva antes de emprender la política extensiva, considerando que, todavía por mucho tiempo, la mejor de nuestras colonias será la Península"* (5).

La celebración del Congreso de Geografía Colonial y Mercantil en Madrid los días 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 y 12 de

noviembre de 1883, que había sido una propuesta de Joaquín Costa a la Sociedad Geográfica, en la cual había ingresado como socio el 24 de Abril de ese mismo año, supuso un impulso a una acción que se quería más directa y comprometida.

Joaquín Costa vuelve a abordar el tema de la colonización de los territorios del Golfo de Guinea en el Discurso inaugural del Congreso. Estaba previsto que tal discurso inaugural estuviera a cargo de Cánovas del Castillo, pero la enfermedad de éste hizo que fuera Costa quien se encargase de iniciar los debates de un Congreso cuya organización era una de las propuestas concretas que Costa hizo a la Sociedad Geográfica en la sesión del 22 de Mayo de 1883, con el fin de que, tras los siete años transcurridos desde su fundación, la Sociedad emprendiese un nuevo rumbo de acción más directa.

El referido discurso inaugural, titulado *"Porvenir de la raza española"* resulta un alegato encendido y apasionado para que España rompa su aislamiento y la inercia que la apartan del movimiento que en toda Europa se ha activado hacia *"ese Nuevo Mundo que se llama el África Austral"*, ya que *"el problema de África es el problema por excelencia de nuestro siglo: trabajar en él es contribuir a la propagación y al afianzamiento de la civilización europea; es contribuir a la formación de la historia contemporánea"* (6). Aunque considera que es tarde y que el Congreso debiera haberse celebrado veinticinco años antes, después de la Guerra de África, se hubieran ganado la mitad de los cincuenta años de retraso.

La raíz de *"ese delirio geográfico de nuestro tiempo"* estaría en el ambiente que impulsó la conquista del Nuevo Mundo, por parte de portugueses y españoles.

En el siglo XIX se ha producido una efervescencia semejante, que Costa fundamenta en un recuento de elementos, elegidos según el contexto de un Congreso de Geografía, que estaba inaugurando: *"se sentía la necesidad de emociones fuertes, algo como nostalgia del abismo; se echaban de menos grandes ideales humanos que sacaran a Europa de sí misma. En tal estado de tensión del espíritu, se anunció un nuevo mundo, el África Central, con todos los encantos y todas las tentaciones de lo desconocido, e inmediatamente Europa se puso en pie. Lagos como mares que ningún hombre civilizado había visto: ríos cuyo curso no había dibujado todavía ningún cartógrafo, anchos como brazos de mar; cordilleras cuya existencia se ponía en duda o se negaba; tribus y naciones que vivían tan ignoradas de nosotros como las que pudiera haber en Júpiter o en Marte; idiomas que no habían resonado jamás en los oídos de ningún filólogo; una fauna y una flora distintas de las de Europa y América; una geología que se apartaba de los cánones admitidos; incógnitas hidrográficas a centenares; desiertos llenos de peligros; una humanidad nueva para la cual no había sonado todavía la hora de la redención"* (7). Cumple, pues, a los hombres modernos revivir las gestas aventureras y descubridoras de la época renacentista, y reiterando los atractivos de una naturaleza virgen e inexplorada, *"conversar con tribus en estado de naturaleza, trazar nuevos derroteros al comercio y a la civilización universal, romper las cadenas de millones de esclavos, fundar nuevas ciudades, sembrar nuevos reinos"*.

Sin embargo, España está ausente de ese gran movimiento, que es como una *"cruzada"*: *"España se contentaba con decir 'mis destinos están en África', pero seguía cruzada de brazos"*. En estos momentos, *"en que se dibujan los últimos lineamientos de la distribución de la humanidad en el planeta"*, España debe emprender la tarea de la colonización, pues la raza española, a la que asimila a Portugal, *"está destinada a llevar en lo futuro la alta representación de las familias latinas enfrente de la raza sajona, y aún a ser la reductora común de todas ellas"*.

Costa recomienda una alianza de España con Francia, entre cuyos pueblos detecta una corriente de simpatía, y unir sus esfuerzos complementarios, para contrarrestar el avance insaciable de Inglaterra. En una suerte de reparto de funciones, *"la misión de Francia es de preparación: conquistar, dominar, ocupar territorios, porque es fuerte; construir carreteras, faros, puertos, telégrafos, fortalezas, porque es rica; y luego, cruzarse de brazos, aguardando a que España termine la obra de su regeneración interior y envíe hombres a poblar y españolizar, o en términos más generales, latinizar, estos territorios"* (8). España necesita una marina de guerra fuerte y condicionar su política exterior al mapa de los equilibrios de influencias en los nuevos territorios.

A partir de este punto de su discurso, y según su propio estilo erudito y apasionado, Costa hace de nuevo un excursus para demostrar cómo a lo largo de la Historia, en España han ido surgiendo las grandes innovaciones de la ciencia, de la filosofía, del derecho, de la tecnología, la geografía, pero sin embargo no ha sabido aprovecharse de tales hallazgos y ha llegado siempre tarde al reparto de los beneficios. ¿Ha llegado entonces el momento de que España se abra al exterior?, ¿es éste el momento adecuado de colonizar nuevos territorios si hace más falta volcarse en la colonización del propio? se pregunta Costa.

En las respuestas a estas interrogantes se percibe el pragmatismo del pensador frente a una de las objeciones

más frecuentes que se hicieron al colonialismo de todos los tiempos: la emigración no empobrece al país, sino que lo enriquece, de ahí que *"uno de los caminos más seguros para colonizar el interior de la Península es principiar colonizando el litoral de África"* (9).

No obstante, para llevar a cabo una empresa de la magnitud que se propone, no bastan los brazos, se necesitan capitales, de los cuales carece España. La propuesta de Costa es ir poco a poco, sin aspirar a fundar ciudades, sino más bien *"factorías, cortijos humildes y aldeas"* y que *"como en lo antiguo la guerra, nuestra colonización se alimente de sí propia"*.

Hace falta una pequeña aportación en inversiones de capital que pueden ser desde el principio rentables, pues *"son perfectamente conciliables los intereses de la economía con los ideales de la raza, el presente con el porvenir"*. *"¿Qué hay que hacer para colonizar África?"*, se pregunta, ya en el final de su discurso y contesta: *"Lo primero, comprar productos africanos, vender productos europeos, cortar árboles y criar ganados"* (10).

Tal como se recoge en las actas del Congreso, la recepción de las ideas africanistas fue pasando de la indiferencia al entusiasmo por parte del público que asistió a las sesiones, consiguiéndose un cierto compromiso por parte de Cánovas, para implicar al gobierno en los proyectos exploradores. El día 6 de Noviembre se dedicó a las posesiones españolas del Golfo de Guinea. La ponencia estuvo a cargo de José Montes de Oca, que había sido gobernador de la colonia en 1880, el cual inició su intervención manifestando la necesidad de que se derogase el tratado de 1835, firmado por Martínez de la Rosa con Inglaterra para la extinción de la trata, pero que en realidad daba a los ingleses el control sobre el comercio del aceite de palma y además el tribunal mixto establecido en Sierra Leona no era imparcial. A continuación enjuiciaba los dos intentos previos de colonización en *"nuestra fértil y riquísima isla de Fernando Poo"* que habían resultado un fracaso debido a la *"mala elección del personal y mala organización"* que trajo como consecuencia la mala fama de la insalubridad de aquellos territorios, fama injusta a su juicio pues el clima no era tan extremo como se decía, bastante parecido por lo demás al de las islas Canarias, cuyos habitantes podrían emigrar a la colonia africana, en lugar de hacerlo a zonas como Brasil, Venezuela o Cuba, de clima menos sano que el de Fernando Poo. También se podrían traer deportados procedentes de Cuba, no criminales, dándoles facilidades para que se viniesen con sus familias y para educar a los indígenas, había que contar con las misiones católicas, *"ese punto importante de la colonización"*. Otras medidas que recomendaba era reforzar los medios de vigilancia, dotando a la colonia de al menos una cañonera del tipo "Salamandra", con una tripulación reducida para evitar gastos, así como dotar a la colonia de algunas cantidades en los presupuestos, con la seguridad de que, en poco tiempo, la agricultura iba a producir cuantiosos beneficios a la metrópoli (11).

Esta y otras intervenciones, como la del misionero padre Mata provocaron una respuesta de Costa que consideraba que la causa de los fracasos anteriores en los intentos de colonización tenían su raíz *"en las mismas raíces de la antropología y mejor aún, en la misma naturaleza humana"*: se había pretendido colonizar por medio de la fuerza o inculcando a los indígenas la religión cristiana y no se había buscado *"un medio de comunicación intelectual entre la raza civilizada y la raza salvaje"* para concluir que el del comercio y la industria son el lenguaje común a las dos razas. El hacha y el ganado debían acompañar el trabajo de los colonizadores, para ir desmontando las laderas y haciendo aún más sano el clima y así también debería hacerse en el continente: establecer cabañas ganaderas en las zonas altas, fuera del alcance de las fiebres y al mismo tiempo cortar árboles en las zonas llanas dejando los asentamientos de la costa exclusivamente para factorías mercantiles.

Según ha estudiado Fernández Clemente, no estuvo el congreso exento de ciertas fricciones con la Armada, debido a una propuesta con respecto a la reforma de la marina mercante y de guerra, que había preparado Costa y se retiró para no romper un clima de diálogo que se había creado (12).

El otro aspecto que tampoco salió a la luz fue la creación de una Sociedad Mercantil que se destinase a la explotación de las riquezas del Golfo de Guinea, como medio directo de intervención. Joaquín Costa se encargó de dar algunas explicaciones al Congreso sobre la retirada de la presentación del plan para fundar *"factorías mercantiles y estaciones civilizadoras y emprender exploraciones científicas"* (13), en palabras de quien actuaba como presidente, Cánovas del Castillo, el cual en enero del año siguiente se haría cargo del gobierno, con lo que sus convicciones colonialistas pasarían a segundo plano. La realidad es que Costa dio pocas explicaciones, más que aludir a que *"se han atravesado en el camino de sus intenciones y propósitos algunas dificultades imposibles de vencer...por desdicha, en el curso de la semana última han surgido dificultades de vario género....las razones de prudencia que la han movido a aplazar este proyecto"* (14).

Conocemos las razones que se dieron en la reunión de la Comisión Organizadora del Congreso la noche antes, en el Círculo Mercantil por el contenido de un Acta (15) que no aparece en la publicación oficial que hizo el Congreso de sus actas. Este documento, sin duda escrito por el propio Costa, permaneció inédito hasta que

Fernández Clemente lo encuentra entre los papeles manuscritos de la casa de Costa en Graus y lo publica. En él se pone de manifiesto que la iniciativa práctica que perseguía el congreso no se iba a alcanzar pues, desde el comienzo del mismo, la realidad no había respondido a los planes de los convocantes: se pretendía la presencia del Jefe del Estado y del jefe de Gobierno, *"a fin de llamar hacia él más vivamente la atención pública"* se había pretendido que Cánovas ofreciera el discurso de inauguración, *"para granjearle la simpatía de las clases conservadoras, que lo son generalmente las clases ricas"*, se había invitado a los marqueses de Urquijo y de Riscal que ya habían financiado expediciones a África para que *"sirvieran de centro de atracción para los capitalistas"*, también debía haber asistido el explorador vasco Iradier que, al modo de Stanley, sería nombrado gerente de la Compañía Española del Golfo de Guinea, se había invitado al señor Moret, para contar con respaldo financiero, y a los presidentes de la Asociación de Navieros y Consignatarios del Instituto de Fomento de la Producción Nacional de Barcelona, para que apoyasen en la promoción de la compra de acciones para la compañía...

Es decir, se había hecho un minucioso trabajo de preparación y relaciones públicas pero, *"todos esos elementos han faltado y la trabajosa combinación puede darse por fracasada. El Jefe del Estado se puso enfermo; el señor Cánovas se puso enfermo; el señor Iradier se puso enfermo; el señor Moret se ha puesto enfermo; los señores Riscal y Urquijo se han puesto enfermos; que parece ley maldita de la vida que cuando un pensamiento levantado germina en un pueblo atrasado e incapaz de comprenderlo y sacarlo a flote se sientan desfallecer y enfermen, enfermen de verdad, asustados ante la grandeza de la obra y la magnitud de los obstáculos que se oponen a ella"* (16), resumía amargamente Costa. De ahí que sin la seguridad de contar con tales apoyos era imprudente dar a conocer públicamente el plan de que España llegase a tiempo para hacerse con los territorios continentales que frente a la isla de Fernando Poo ambicionaban Inglaterra, Francia y Alemania.

El objetivo propuesto por Costa era hacerse con la costa desde Camarones hasta el río Campo, convencido de que *"quien posea a Camarones y la desembocadura del Níger posee la llave del Golfo de Guinea, posee el interior hasta Sudán y posee Fernando Poo y dicho se está que también Santo Tomé y Príncipe"* (17). Había que actuar con celeridad y en el máximo sigilo pues, mientras preparaban el congreso, les estaban llegando noticias de que Inglaterra enviaba buques de guerra a Camarones, Francia se establecía en Calabar Viejo frente a Fernando Poo y ocupaba Elobey y Corisco... (18) Se trataba de aplazar la creación de la Compañía hasta el segundo Congreso de Geografía Colonial que pensaba organizar la Sociedad Geográfica en 1885 (19), y mientras tanto, había que apoyar la creación de una Sociedad que permitiese a Iradier llegar al Golfo de Guinea antes que los exploradores de las otras potencias coloniales. *"Hoy a la irritación y a la inquietud ha sucedido el desaliento: una fatalidad histórica nos ha puesto 50 años detrás de los sucesos y de los tiempos y tenemos que resignarnos a ella mientras no logremos descansar los tiempos"*, comentaba Costa (20).

La Sociedad que serviría para ejecutar el plan de exploración, a falta de Sociedad Mercantil, se creó en diciembre de 1883 como *"Sociedad de Africanistas y Colonistas"*, con el objeto de *"ilustrar y agitar la opinión acerca de los problemas de política hispano-africana y mover a los poderes públicos, por los procedimientos modernos de meetings, conferencias con el Gobierno, publicaciones de propaganda, etc."*. A pesar del desánimo, la actitud de Joaquín Costa en este punto se hace más comprometida en la nueva Sociedad, que pronto pasaría a denominarse *"Sociedad de Geografía Comercial"*, en la cual desempeña un activo papel como Director de Expediciones y de la Revista de Geografía Comercial, de la cual fue director hasta el número 16, del 15 de Febrero de 1886, en que pasó a dirigir la publicación el infatigable Francisco Coello.

El primer acto público de la nueva Sociedad, que presidía igualmente Francisco Coello, fue el mitin del Teatro Alhambra, el 30 de Marzo de 1884, en el cual la encendida oratoria de Joaquín Costa cuajó un discurso memorable centrado exclusivamente sobre Marruecos, verdadero punto de referencia del africanismo hispano, que no cesó de inquietar a la opinión pública y reclamó continuamente las opiniones de Costa, incluso en su retiro de Graus. La estrategia de los colonialistas en nuestro país ha incluido siempre una intensa actividad de propaganda, pues se consideraba indispensable despertar el interés de la opinión pública y, consecuentemente, de las instancias gubernamentales.

Paralelamente a las expediciones al Golfo de Guinea, Costa dirigió otras incursiones, igualmente destinadas a hacer efectiva la presencia de España en otras regiones de África. Merece destacarse la que confió a Emilio Bonelli a la Costa del Sahara, que estableció factorías y dio nombres a los sitios de Villa Cisneros, Puerto Badía, Medina Gatell, según las indicaciones del director de Exploraciones de la Sociedad de Africanistas y otra más a Costa de Oro en Sahara, de las que dio puntual información en la Revista de Geografía Comercial.

El Tratado de París, firmado en 1900 entre Francia y España, estableciendo los límites entre las posesiones francesas y españolas en África, firmado por Delcassé y León y Castillo, supuso un golpe para las aspiraciones

coloniales españolas. La crítica más dura vino precisamente de Joaquín Costa quien publicó un artículo en *"El Español"*, el 7 de Agosto de ese mismo año, que viene a ser una suerte de triste y desencantado epílogo a sus esfuerzos, donde, entre amargas ironías, hace una reflexión dolida sobre los puntos negros del tratado, con el cual *"al negarnos Francia en 1900 el paso al hinterland se le ha acabado de cerrar a España la puerta del continente africano, que es ya tanto como decir del globo terráqueo"* y las causas que han llevado a que España pierda una oportunidad una situación tal: *"Con un escrúpulo de colonia no se es potencia colonial; y a las naciones que no son coloniales no les conviene poseer colonias (...) Hablar a estas horas de colonización española en África no puede ser sino para dar de reír a los extranjeros (...) al tamaño de esas islas se han encogido nuestros corazones y en ellas hemos fundado colonias y misiones de muñecas"* (21).

También Iradier había utilizado la metáfora de la puerta, aunque con otro sentido, a la vuelta de su segundo viaje a Guinea: *"La iniciativa privada acaba de abrir una puerta al interior de África: el sostenerla, el asegurarla, el hacerla valer, el extenderla corresponde al Gobierno"* (22).

¿A quien habría que culpar de este fracaso?, se pregunta el pensador y la respuesta es casi exhaustiva: *"Culpa de la esclavitud antillana, que dio causa al tratado de 1835 sobre la represión de la trata en África; culpa de la protección aduanera, que ha proporcionado a los industriales de la Península y las Antillas lucros que debieran haber obtenido del tráfico directo con los negros; culpa de los geógrafos y sus sociedades, de los catedráticos y de los llamados exploradores; culpa de los misioneros, así jesuitas como del Corazón de María, empleados del Estado en aquellos parajes; culpa de la prensa diaria; culpa de las Cortes, que no han prestado nunca atención al problema vital de las exploraciones geográficas y de las adquisiciones territoriales, limitándose, como todos, y eso una vez sola, a la colonización de Fernando Poo; culpa de los políticos, especialmente de los que han ocupado el poder en los últimos veinticinco años, y por tanto también del señor Silvela y del señor León y Castillo, de este último muy especialmente; y, por decirlo de una vez, culpa de las clases directoras, de su falta de patriotismo, de su falta de capacidad, de su atraso casi africano..."* (23).

Lo cierto es que la colonización en África ecuatorial no había despertado el suficiente interés en la sociedad española de aquel fin de siglo. En el marco de esta reflexión sobre las cuestiones que subyacen en esa falta de impulso, resulta clarificadora la consideración del profesor Roberto Mesa, a quien debemos útiles aportaciones al debate sobre el colonialismo en España: *"Dos motivos a nuestro juicio inciden en este distanciamiento español del trascendental fenómeno del gran colonialismo capitalista. La primera causa se registra en todas las esferas públicas del país, que sufre un clima de liquidación, o cuando menos de indiferencia; el español, que vive mal y tardíamente las etapas de la revolución industrial, no ve en las colonias la panacea económica de sus padecimientos sociales. La segunda causa viene ofrecida por la prolongada situación de precariedad atravesada por las generaciones de aquella época; dividido el país por epidemias y guerras, en conservadores y liberales, en carlistas e isabelinos, en monárquicos y republicanos, diezmados por el hambre y por las enfermedades, pasa, la metrópoli, por unos períodos de gestación democrática, mejor institucional, que le impiden alcanzar la quietud política necesaria para mantener una postura firme y continuada en los territorios sometidos; que habrían de aumentarse, tales trances de conmoción, por el nacimiento y los primeros brotes violentos de un proletariado español auténtico, con sentido de lucha de clases, en ciertas zonas geográficas"* (24).

Por su parte, Donato Ndong-Bidyogo añade a estos factores, relacionados con el ensimismamiento finisecular y la falta de impulso de un país que acababa de cerrar su etapa de potencia colonial, para acometer una nueva experiencia en el golfo de Guinea, *"el hecho de que la conquista y colonización de aquellos parajes nunca supusieron para España ni el dolor ni el esfuerzo que costaron sus empresas americanas y norteafricanas, en términos de pérdida de vidas humanas, tensión bélica e inversiones económicas"* (25).

Salvo en los períodos de gobiernos dictatoriales, que asumieron de alguna manera la causa, de acuerdo con sus ampulosos discursos nacionalistas, y a diferencia con los países europeos, el colonialismo en España estuvo siempre circunscrito a los círculos reducidos de *"francotiradores, africanistas teóricos y prácticos, patriotas, aventureros y comerciantes"*, en palabras de Fernández Clemente (26), sin llegar a implicar a la opinión pública.

---

## Notas.

(1) Padecía distrofia muscular progresiva, que le impedía comer bien, escribir, o saludar y le hacía sostener los hombros de forma desigual, además cojeaba y sostenía rígida la cabeza, lo cual le daba un aspecto altanero. Hay detalles significativos en la biografía de Joaquín Costa que establecen vínculos personales con el pensamiento colonial: en 1867 tuvo ocasión de conocer la Exposición Universal de París, de una forma

peculiar, pues asistió como trabajador albañil artesano, cuando tenía 21 años. Obtuvo plaza de notario con el número 1 en Granada desde donde en 1890 pasó a Jaén y finalmente a Madrid en 1894. Más adelante, intentó irse a Fernando Poo o a Filipinas a trabajar como maestro. En su vida sentimental se sintió herido al ser rechazado por el padre de la oscense Concepción Casas, que no aceptaba sus ideas krausistas. Ya en la madurez tuvo una hija con Elisa Palacín, una viuda con la que no llegó a casarse. Ver J.G. Cheyne: *"Joaquín Costa. Biografía"* Ediciones Ariel. Barcelona, 1972.

2.- Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid, nº 1, 1876.

3.- Ibidem.

4.- Boletín de la Institución Libre de Enseñanza nº 6/134, 15 de Septiembre de 1882. Pág. 206.

5.- Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, nº 6/136, 15 de Octubre de 1882. Págs. 226-227.

6.- Actas del Congreso Español de Geografía Colonial y Mercantil. Vol.1y II. Madrid, 1884

7.- Ibidem, pág. 54.

8.- Ibidem, pág. 66.

9.- Ibidem, pág. 80.

10.- Ibidem, pág. 81.

1.- Actas del Congreso de Geografía Colonial y Mercantil. Tomo I,págs183-186.

2.- Ver Eloy Fernández Clemente: *"Joaquín Costa y el africanismo español"*. Publicaciones Porvivor. Zaragoza, 1976, pág. 40

3.- Actas del Congreso de Geografía Colonial y Mercantil, tomo I,pág. 243.

4.- Ibidem.

5.- Ver Acta de la reunión de la Comisión Organizadora del Congreso, en la que se hace un amargo balance del mismo y se contiene el proyecto de estatutos para una Compañía del Golfo de Guinea, que quedó aplazado. Publicado por Eloy Fernández Clemente, en obra citada, págs. 40 a 47.

6.- Eloy Fernandez Clemente, obra citada, pág. 44.

7.- Ibidem.

8.- Efectivamente, en 1882 la Asamblea francesa ratificaba los tratados firmados por el explorador Brazza con los jefes locales y en 1884 el explorador alemán Nachtigal se adelantaba a los planes de Inglaterra en la zona.

9.- Tal congreso no llegó a celebrarse.

20.- Eloy Fernández Clemente, obra citada, pág.46.

21.- Recojo la cita de Eloy Fernández Clemente, obra citada, págs. 72 y 73.

22.- Iradier, obra citada, pág.354.

23.- Citado por Eloy Fernández Clemente, en obra citada, pág. 73.

24.- Ver Roberto Mesa. Obra citada, págs. 91-92.

25.- Donato Ndongo-Bidyogo: *"Guineanos y españoles en la interacción colonial (1900-1968)"*, en *"España en Guinea, construcción del desencuentro"*. Ediciones Sequitur. Madrid, 1998, pág.108.

26.- Obra citada, pág.13.

# USAR/CONSUMIR EL CIBERESPACIO. ENTRE LO PANÓPTICO Y LO LABERÍNTICO

[Joan Mayans i Planells](#)

(Universitat de Barcelona. Universidade Nacional de Brasília, Brasil)

## 1. PRESENTACIÓN

¡Ay!, la globalización... Abro el periódico [1] y se cuenta que, por causa de la crisis asiática, se desmorona la economía rusa. Las bolsas de todo el mundo caen en picado, y con ellas, las matildes españolas y los accionistas de baja estopa. En Rusia, cuenta el periódico, han reclamado los servicios de Domingo Cavallo, el ex-ministro de economía argentino que, con sus pócimas y encantos, ayudó a enjuagar la hiperinflación argentina hace tres o cuatro años. En aquella ocasión, el temblor bolsista tuvo su epicentro en México y dio al traste con las previsiones de aquellos que consideraban que, tras la década perdida de los 80, Latinoamérica remontaría el vuelo. Brasil se estremece (y con él, toda Sudamérica) bajo los efectos de la recalificación financiera a qué lo ha sometido el FMI y, en la recóndita y lejana Ibiza, los ahorros de la familia de un servidor se ven comprometidos por la caída en las cotizaciones de Endesa, por causa de todo lo arriba expuesto y, se supone, mucho más. Es, dice el periódico, la mayor crisis de la globalización. ¡Ay!, la globalización...

Globalización, transnacionalismo, desterritorialización y homogeneización son, entre otros, conceptos frecuentes desde hace años en la producción científico-social y a ellos dedica parte de su atención el presente ensayo. Especialmente, poniéndolos en contraste con la tendencia inversa que, se dice, afecta al mundo contemporáneo: el particularismo, la heterogeneización. Comenta Manuel Castells que nuestras sociedades se estructuran de forma creciente alrededor de una oposición bipolar entre una y otra tendencia. Entre una postura abierta al cambio y a la homogeneización y otra más tozuda, afín a nacionalismos y fundamentalismos, que se atrinchera tras las banderas del particularismo. En terminología de Castells, es la oposición entre la red (net) y el ensimismamiento (self) (1996: 3).

Por otro lado, los conceptos al uso son similares, utilizados a veces como sinónimos. Aunque, sin duda, no lo son [2]. Por **globalización**, en lo que sigue, entenderemos (siguiendo a Lins, 1996) un proceso esencialmente histórico, económico, industrial y financiero, directamente relacionado con la expansión del capitalismo y al encogimiento del mundo (Harvey, 1989). El **transnacionalismo**, en cambio, privilegia el sentido político e ideológico del fenómeno, hasta el punto de hacer que la pertenencia nacional sea (prácticamente) imposible de identificar. La idea de

**desterritorialización**, a su vez, conllevaría una noción de pérdida de referentes territoriales (identidades tradicionales, subeditadas a los parámetros físicos, territorializados, del estado-nación) y enfoca de forma más concreta aspectos identitarios y culturales. Por **homogeneización**, finalmente, entenderíamos un proceso global en todas las áreas, que implicaría, conjuntamente, una globalización económica, un transnacionalismo político/ideológico y un despojo de referentes culturales propios, en virtud de un igualamiento absoluto, de una desaparición de las diferencias. Es éste último factor el que hace que, mientras los tres primeros conceptos son más o menos aceptables y sostenidos por multitud de teóricos, críticos y comentaristas, la idea de homogeneización resulte mucho más espinosa. Agoreras sombras huxleyanas, orwellianas y bradburianas -entre otras- se ciernen sobre quien mantiene y/o defiende semejante proceso mientras que un romanticismo idealista e infantil parece envolver a los que enconadamente lo niegan.

Y son los estudios sobre consumo (básicamente los realizados desde la perspectiva de la antropología, los cultural studies y la sociología) los que más han mantenido ese pseudoromanticismo. Si la dimensión productiva de la economía, condena al ciudadano contemporáneo a la homogeneización, es la dimensión del consumo la que le libera de tal esclavitud y le permite seguir siendo diferente, o serlo aún más, y vehicular sus inquietudes, sus pasiones, su sed de significación, su potencialidad semiótica, sus delirios comunicativos y sus sueños identitarios (Miller, 1995b; Belk, 1995; Fine, 1995). De forma paralela, las comunidades y sociedades amenazadas por la pronosticada homogeneidad, encuentran en el consumo un espacio de perpetuación, de reafirmación de sus diferencias y peculiaridades.

En este sentido se puede entender gran parte de la tesis de Daniel Miller (1995b) que entiende al consumidor y al consumo como las nuevas formas de formar parte de una sociedad democrática; de Colin Campbell (1994), en su brillante trabajo histórico-cultural que sitúa los orígenes del consumismo en una postura esteticista y romántica; de Jonathan Friedman (1994), que subraya las posibilidades del consumo como elemento de significación y afirmación de la propia identidad; e incluso de Pierre Bourdieu (1986), en su célebre disertación sobre consumo distintivo, una virtuosa y preciosista sofisticación de algunas ideas lanzadas a la luz, muchos años atrás, por Thorstein Veblen (1965) en su teoría sobre la clase ociosa y el consumo conspicuo.

No obstante, muchos de estos autores han optado por refinar esta posición y situarse a caballo entre unos y otros. De ahí surgen los tan abundantes (últimamente) conceptos de glocalización, hibridación, etc. Al respecto se habla de globalización de la diversidad, hibridación cultural, particularización de lo universal, universalización de lo particular y otras paráfrasis más o menos paradójicas (Ritzer, 1998: 81-94). La tensión entre las tendencias homogeneizantes y heterogeneizantes se manifiesta en los múltiples artículos y estudios que contrastan las adecuaciones y apropiaciones particulares que un determinado grupo social hace de unos productos más o menos sospechosos de ser tendentes a producir homogeneización [3]. Subrayar los procesos de hibridación, pastiche y mestizaje suele ser la conclusión que la disciplina antropológica postula ante tales fenómenos.

El presente trabajo, en cierta manera, no puede ir por derroteros muy distintos. Tomar partido por una interpretación homogeneizante o heterogeneizante es siempre descartar una parte de la explicación.

La aparición de realidades político-culturales transnacionales y de patrones de adscripción identitaria transversales, que atraviesan los de carácter concéntrico que predominaban en el mundo moderno (familiares, locales, regionales, nacionales, religiosos, etc.) suponen un -largo- proceso de transformación de la realidad socio-cultural previa. Como consecuencia, determinadas facetas y dimensiones de la vida socio-cultural resultan homogeneizadas a un nivel global, mientras que otras encuentran nuevos espacios de heterogeneidad y de afirmación de la diferencia.

Como creemos firmemente en una base empírica para toda investigación en este área y también en aquello que dijo Clifford Geertz de que en la antropología, no hay ascenso a la verdad sin descenso a los casos (1968: 22), para desarrollar esta postura se propondrá un estudio concreto. Intentaremos acercarnos a los medios de comunicación de masas y, más concretamente, a lo que se ha venido a llamar ciberespacio para considerar las peculiaridades de su consumo. Puesto que el ciberespacio se consume. Nos plantaremos las formas en qué algo tan global como el ciberespacio puede ser utilizado para la creación y mantenimiento de heterogeneidades, así como en sus inevitables tendencias homogeneizadoras. Nos preguntaremos, finalmente, de qué manera cabe entender el uso y consumo del ciberespacio desde una perspectiva de las relaciones de poder y control o, al contrario, de libertad y anarquía. Antes, no obstante, procederemos a emmarcar más concienzudamente la problemática teórica, a partir de las referencias bibliográficas que hemos creído más oportunas.

Afirma André Parente (1993: 16) que cada mutación o ruptura tecnológica debe ser evaluada en función de dos tendencias: una, hacia la homogeneización universalizante y otra, hacia la heterogeneización singularizante de la subjetividad. Es en este sentido que se intentará desarrollar el presente trabajo, teniendo en cuenta ambas tendencias y evitando caer en partidismos ni en el moralismo obtuso y deprimente de que se queja, y con razón, Antonio Negri (1993: 173), en lo referente a las disertaciones sobre las nuevas tecnologías de la comunicación. Aunque en un tema tan candente, ello vaya a resultar difícil [4] .

## **2. MARCO TEÓRICO**

### **(2.1. El Informacionalismo, según Castells)**

Mantén Ortega (1997), hace más de sesenta años, que la sociedad contemporánea era producto de dos factores fundamentales, industrialismo y democracia liberal. Bastante después, pero aún antes de la revolución digital, Harvey Cox la entendía de forma similar: el vínculo entre urbanización y secularización daban como resultado la tecnópolis. En ella se fundían los componentes tecnológicos y políticos, dando como resultado un nuevo estilo cultural (1971: 16).

Es precisamente la aparición un nuevo estilo cultural, producido por una combinación de factores tecnológicos y sociales, lo que mantiene, insistentemente, Manuel Castells en su influyente trilogía de reciente aparición. Castells distingue entre los modos de producción que caracterizan la terminología marxista ortodoxa y modos de desarrollo. Si los primeros serían los conocidos capitalismo, feudalismo o estatismo, estos últimos son del tipo industrialismo e informacionalismo. De hecho, el primer volumen

de la trilogía le da todas las vueltas y revueltas posibles al nacimiento e imposición de un nuevo modo de desarrollo, el informacionalismo. Éste estaría ligado a la expansión y actualización del tradicional capitalismo (1996: 19). Como resultado, se produce la instauración e implementación de un sistema económico global

Esto no implica homogeneización (cultural), puesto que cada lugar/región reacciona de forma distinta a este proceso global. No obstante, es un hecho -escribe Castells- que el informacionalismo está creciendo en todas las sociedades, "en el sentido que los procesos centrales de generación de conocimiento, productividad económica, poder político/económico y los medios de comunicación están ya profundamente transformados por el paradigma informacional y están conectados a las redes globales de la riqueza, el poder, y los símbolos que funcionan bajo tal lógica (Ib., 21). Es decir, que en la dimensión económica, de hecho, se produce una globalización de flujos y vínculos, así como una homogeneización de los procesos.

La nueva economía informacional, pues, se apoya en dos factores fundamentales: que es informacional y que es global:

"It is informational because the productivity and competitiveness of units or agents in this economy (be it firms, regions, or nations) fundamentally depend upon their capacity to generate, process, and apply efficiently knowledge-based information. It is global because the core activities of production, consumption, and circulation, as well as their components (capital, labor, raw materials, management, information, technology, markets) are organized on a global scale, either directly or through a network of linkages between economic agents. It is informational and global because, under the new historical conditions, productivity is generated through and competition is played out in a global network of interaction. And it has emerged in the last quarter of the twentieth century because the Information Technology Revolution provides the indispensable, material basis for such a new economy. It is the historical linkage between the knowledge-information base of the economy, its global reach, and the Information Technology Revolution that gives birth to a new, distinctive economic system (Ib., 66, cursivas originales; subrayado añadido).

Y nos recuerda lo mismo más adelante: "la economía industrial tenía que volverse informacional y global o colapsarse (Ib., 92). Si bien la tesis de lo informacional (y su estructuración con forma de red -web-like structures) queda dispersa a lo largo de la obra y resulta tanto más difícil de concretar como menos pertinente para nuestro recorrido, la tesis de lo global merece desarrollarse un poco más.

Al respecto, Castells diferencia su concepto de economía global de aquel de economía-mundo popularizado por Immanuel Wallerstein y Fernand Braudel. La diferencia se sitúa en que la global es un sistema económico que tiene la capacidad de actuar como una unidad "en tiempo real y a una escala planetaria.

Estas nociones (la interacción en tiempo real y la escala planetaria) son ambas propias y características, precisamente, de las diversas modalidades de las comunicaciones mediadas por computador

(CMO). En cierta manera, la economía global es una economía que funciona en el ciberespacio. Definiciones visionarias y novelísticas (como la original de William Gibson (1991)) aparte, recuerdo haber leído -y no recuerdo dónde- que, en definitiva, cyberspace is where your money is, aludiendo al sistema financiero y monetario mundial, que se ha convertido en completamente abstracto y virtual para cualquier ciudadano de a pie. Tal y como comenta Baudrillard (1988), parte del simulacro que envuelve el fenómeno del consumismo contemporáneo se debe y se exhibe en la práctica desaparición del dinero real en las transacciones. Si el ciberespacio es, como sentenció Gibson, una alucinación consensuada experimentada diariamente por billones de operadores legítimos, en todas las naciones (...) una complejidad impensable (1991: 56-57), el consumo y la economía contemporánea (informacional) son, a la vez, ciberespaciales y simulacros. Transacciones que -en última instancia y forzando la jerga del autor- nunca tuvieron lugar (material) [5]. No obstante, volveremos a esto más tarde; prosigamos ahora con Castells.

Continúa Castells argumentando que la fuerza de trabajo se ha convertido en un recurso global. Y no porque ésta pueda moverse globalmente con facilidad (con excepción de algunos científicos, políticos y altos ejecutivos), sino porque, como resultado de los procesos económicos apuntados, está global, y casi homogéneamente disponible. Asistimos al emplazamiento de factorías en los más recónditos lugares del globo. El desarrollo industrial, la ciencia y la tecnología se alían para volverse adaptables al mundo entero. Lo que es fundamental, en resumen, es la web-like industrial structure que se esparce territorialmente a lo largo de todo el mundo (Ib., 96).

Que la globalización industrial y económica triunfe en el marco del auge del neoliberalismo no es, para Castells, indicativo de un triunfo definitivo del modelo económico de la mano oculta y de la libertad selvática del libre mercado. Eso, para Castells (aunque en esto no está sólo en absoluto), es una ilusión utópica que jamás se ha llevado a cabo y que sólo ha sido predicado por Estados en posesión de una ventaja industrial, productiva y comercial suficientemente significativa para explotar la falacia del libre mercado.

A este respecto, el neoliberalismo sí que podría servir de proceso paralelo al de homogeneización. No obstante, Castells no sigue esa línea. Para él, el papel de los Estados (así como el funcionamiento regional) ha sido y será fundamental para el desarrollo del informacionalismo. Desarrollando esta idea podemos ver más claramente las diferencias radicales entre la imposibilidad de una homogeneización radical. Digámoslo de dos maneras. En breve: que siempre habrá marginales [6].

En extenso: que los límites y las fronteras -por mucho que el ciberespacio pretenda situarse al margen de ellas- no van a dejar de existir. El papel de los estados y la influencia de los gobiernos es, para Castells, fundamental. Por ello, mantiene que se da una economía global regionalizada (Ib., 103). Así pues, la sociedad informacional y su economía, lejos de producir una igualación de la situación económica del mundo, tienden a fragmentarla aún más. Es independiente (?), asimétrica, regionalizada y crecientemente diversificada dentro de cada región. Castells dedica su atención a analizar el triad power (Ib., 107), el auge de los tigres asiáticos y el círculo chino (China, Taiwan y Hong Kong), colaborando para romper la división eco-geopolítica preexistente. La desaparición del

segundo mundo es un hecho, pero el tercero no es como era cuando éste existía. Asia ha desarrollado diferentes núcleos cuya potencia económica es superior, en muchos aspectos, a los US y la incipiente y dubitativa UE.

La más rabiosa actualidad desacredita el análisis de Castells, cuando sentencia que gran parte de Asia y un importante sector de Sudamérica se están adaptando a un tipo de funcionamiento de mercado y de industrialismo decidido que los equipara a las potencias occidentales. Y a todo esto, una África, cada vez más lejana, cada vez más apartada y marginal. La profunda recesión económica y la sentida sensación de irrelevancia estructural (Ib., 135) hacen que la llamada vía africana (Bosch, 1997) sea más una penosa -y marginalizada- obligación que una posibilidad de elección más o menos optimista. Y finalmente Rusia, con el progresivo deterioramiento que el mismo Castells pudo presenciar en vivo [7] y al que, en este caso, dan la razón los dictámenes de la actualidad. Una economía que se debate entre ser post-soviética y pre-capitalista, sin llegar a concretarse en poco más que caos económico y fuga de riqueza. El Estado soviético, dice Castells, está siendo privatizado a precio de saldo sin que se esté realizando ninguna inversión para compensarlo. Desde luego, no es este un panorama que invite a pensar en una homogeneización mundial, sino más bien, en la economía global regionalizada que sostiene Castells.

No obstante, ésta es sólo una vertiente del vasto (y por otro lado, pretencioso, recurrente y autoaseverativo) trabajo de Castells. En el volumen tercero (1998) vuelve a analizar -ya con más detalle y un tono bastante más crítico/pesimista- el caso soviético y se centra más en los procesos económicos y apolíticos que envuelven el advenimiento de la llamada sociedad informacional. En el segundo (1997) dedicará su atención a analizar la fuerza de lo que hemos llamado antes ensimismamiento. Sin embargo, nos centraremos en un último aspecto de la postura de Castells para así abandonarlo.

Una vez dejado claro que la sociedad informacional no será/es, según el autor, una sociedad homogénea; que, siendo global, es/será regionalizada; y que, en este desarrollo, las entidades y las iniciativas políticas/desarrollistas (que no necesariamente los estados-nación, cuya vigencia está en retroceso) tienen una importancia colosal, retomamos el hilo de los estudios sobre consumo que nos conciernen.

Para Castells -y así lo apunta en numerosísimos lugares de la obra [8] - que los procesos de la economía productiva tiendan a globalizarse no implica, como ya hemos dicho, ningún tipo de homogeneización cultural. Y en este sentido, defiende una tesis que es familiar al área disciplinar de la antropología del consumo: la apropiación particular y diferencial que cada grupo social hace de los productos de la economía industrial global. La heterogeneidad socio-cultural se manifiesta y se refuerza a través de las prácticas de consumo. En este sentido, volvemos a encontrarnos con las conocidas tesis desarrolladas en Miller (1995b), Fine (1995) o Belk (1995) ya citadas antes, según las cuales, el consumidor manifiesta su agencia, su potencia creadora y capacidad significadora a través de los objetos que consume, por muy estándares y macdonaldizados que éstos puedan parecer. Para Castells, la figura del consumidor [9] contiene la clave de la producción en la economía informacional.

En el toyotismo encuentra Castells un filón analítico. Le sirve para varios propósitos discursivos, uno de los cuales es estudiar la

posición del consumidor dentro del sistema económico informacional. El modelo kan-ban (*just in time*) da a entender una potenciación de la figura del consumidor y de sus posibilidades y facilidades de dirigir el proceso industrial (tal y como los que defienden que el consumo es la fuerza motora, teleológica, que rige los destinos de la producción industrial). Es este un sistema de producción que se caracteriza por un total control de calidad, iniciativa descentralizada, máxima autonomía de decisión al nivel de la tienda, recompensas para trabajo en equipo y un sistema de jerarquías aparentemente y simbólicamente inexistentes en el día a día de la empresa. Se le llama también el sistema de los cinco ceros [10] y es de una efectividad tal que ha sustituido en gran parte al fordismo/taylorismo. Es un modelo que parece tender a la mejora de la posición del consumidor, para quien todo ha sido, aparentemente, facilitado. Pero sólo aparentemente. O sólo instrumentalmente. Porque el consumidor, tanto en la postura de Castells, como en la ecuación que se formula en el toyotismo, no es más que una posición estructural, entendida de forma pasiva (y por tanto, alejado de las tesis pro-consumidor que maneja gran parte de la literatura antropológica al uso). El toyotismo y, en consecuencia, el informacionalismo, en lo que insisten es en la eliminación de los stocks y de los work stoppages. Es decir, mira por su provecho, y no por el bien o seducción del consumidor. Lo que prima, según se deriva de esta postura, no es un refuerzo de la capacidad de acción y decisión del consumidor, sino una flexibilización absoluta (y web-like, otra vez) del proceso productivo, y no del producto en sí. Castells no duda en utilizar referencias que emparentan el toyotismo con el fordismo, subrayando así este aspecto de instrumentalización de la figura del consumidor. Aunque para Castells, lo que se está produciendo puede que esté anclado en el toyotismo, pero es diferente. Es informacionalismo.

## (2.2. Consumismo; virtudes...)

J.K. Galbraith (en Campbell, 1994: 44 y ss.) propone una caracterización de lo que él considera las tres tendencias interpretativas fundamentales sobre el origen del consumismo y del deseo de consumir: instintivismo, manipulacionismo y una postura veblenesca.

Así, el instintivismo concibe que el concepto de deseo es impulsivo, es decir, natural. A partir de aquí, el comportamiento del consumidor debe ser entendido en términos de fuerzas inherentes que son, en realidad, previas a cualquier materialización concreta de ese deseo. La agencia del consumidor, pues, se sitúa lejos de su voluntad, y actúa de forma instintiva.

El manipulacionismo es una postura célebre en los estudios sobre el comportamiento del consumidor. Adoptado por diversos sectores de la Escuela de Frankfurt, ha caracterizado gran parte de las aproximaciones al consumo que se han realizado desde la teoría económica. Una de sus más conocidas materializaciones es la teoría de la aguja hipodérmica, según la cual la masa de los consumidores es un cuerpo informe y pasivo que se mueve según las inyecciones hipodérmicas que se realizan desde los medios de comunicación.

En tercer lugar, según el clásico Thorstein Veblen, la cuestión definitiva para entender la sociedad industrial y el consumismo no es cómo los productos se fabrican sino cómo toman significado. Dentro

de esta línea podríamos encontrar gran parte de los estudios antropológicos sobre el fenómeno del consumo, que han insistido en la necesidad de considerar el consumo como el proceso de apropiación y significación que se encuentra tras el acto de comprar o pagar por un determinado bien o servicio. Tal y como lo pone, por ejemplo, García Canclini, "el consumo es el conjunto de procesos socioculturales en que se realizan la apropiación y los usos de los productos (1995: 42-3). Es decir, al enfatizar los procesos socioculturales, la perspectiva veblenesca [11] pone el peso de la ecuación en la zona del consumidor (o de los grupos sociales que integran los consumidores), que es quien protagoniza, interpreta y materializa estos procesos.

Colin Campbell (1993 y 1994) se distancia de las tres perspectivas -tal y como las caracteriza Galbraith. Por un lado, le hace falta para afirmar su teoría. Pero por otro, no puede dejar de asociarse a la tercera postura, la veblenesca -al menos, bajo nuestro humilde punto de vista. En todo caso, la herencia veblenesca es insoslayable, aunque Veblen la redujera a la clase ociosa.

Sea como sea, Campbell se desvincula de las teorías que ven el consumo como materialización de un tipo de uso utilitario, que comporta la satisfacción de unas determinadas necesidades y desarrolla una postura sensiblemente más sofisticada. El concepto con el que trabaja, y para el cual traza una compleja genealogía histórica y sociológica, es el de self-illusory hedonism. Para él, la satisfacción de necesidades proporciona un tipo de placer utilitario, que se agota en la consecución cotidiana de éste. En consecuencia, el desarrollo histórico de una economía industrial capaz de proveer regular y masivamente de una serie de comodidades básicas provoca una ruptura radical en la forma en que el consumo es concebido y da pie a una nueva forma de entenderlo, como generador de un tipo diferente de placer consumista (1994: 65).

Este self-illusory hedonism proviene, según la tesis de Campbell, de una determinada manera de entender la revolución cultural provocada por el Romanticismo [12]. La afirmación de los valores estéticos, literarios y individualistas que comporta este movimiento cultural son la clave para entender un tipo de hedonismo que proviene de una capacidad de abstracción, objetivación y individualización que encuentran en las posibilidades del consumismo su mejor expresión. En el consumo y en el romanticismo, encuentran, primero, la aristocracia, pero luego, una gran masa de clases medias/burguesas, una posibilidad de manipulación simbólica, individual y libre que resulta en una revolución cultural que Campbell sitúa al nivel del capitalismo weberiano. Es en la capacidad para imaginarse, identificarse y recrearse; para estimularse a partir de estímulos y emociones facilitadas por la abundancia de productos adquiribles que el capitalismo industrial provoca, que el consumidor, el nuevo consumidor, el flâneur, en definitiva, encuentra su cuna. Un consumidor-hedonista que responde a las mil maravillas al usuario/consumidor del ciberespacio.

El nuevo consumidor vive en un mundo imaginario, puesto que éste se compone, principalmente, de las imágenes que él mismo crea para sí, a partir de las posibilidades que el consumo de productos de mercado ofrece. Las imágenes proporcionadas por este self-illusory hedonism no son, no obstante, pura fantasía. El placer que éstas propician contienen un elemento de posibilidad, de factibilidad (Ib., 83). Aquello inesperado pero posible es el punto de partida del soñar

despierto (day-dreaming) que caracteriza al moderno consumidor. La sorpresa es un elemento importante en este proceso. El soñar despierto, con su componente de factibilidad y no de pura fantasía, es el motor del self-illusory hedonism. El moderno consumidor, como en Baudelaire o en Benjamin, espera. Sueña y espera con un pie en lo real de la calle y otro en lo ilusorio del escaparate y de las vitrinas que fascinaron a Baudelaire. Para Campbell, en definitiva,

"...individuals do not so much seek satisfaction from products, as pleasure from the self-illusory experiences which they construct from their associated meanings (...). The essential activity of consumption is thus not the actual selection, purchase or use of products, but the imaginative pleasure-seeking to which the product image lends itself, real consumption being largely a resultant of this mentalistic hedonism (1994: 89, cursivas añadidas).

Esta perspectiva, aunque en la tesis de Campbell se sitúe dentro de una interpretación histórico-cultural, debe ser tenida en cuenta. Contiene, en cierta manera, el tipo de postura que caracteriza aproximaciones como la de Daniel Miller, que viene a ser una especie de cabeza visible de los apologetas de la sociedad de consumo. En una línea similar, García Canclini considera que "en el consumo se construye parte de la racionalidad integrativa y comunicativa de una sociedad (1995: 45). Y que, consumir es, en cierta forma, clavar estacas de significado en el entorno de una (post)modernidad donde los significados, aunque abundantes, se vuelven escurridizos y evanescentes; en un entorno donde, como propone Berman, todo lo sólido se desvanece [13].

Además, el tipo de caracterización que desarrolla Campbell resulta altamente pertinente si la leemos pensando en el consumo de productos ciberespaciales. El self-illusory hedonism de que habla Campbell (cuyo libro original apareció en 1987 y, por tanto, todavía antes de la popularización de Internet y el ciberespacio), encuentra, a nuestro modo de entender, su mejor materialización, precisamente, en el ciberespacio. Así mismo, el soñar despierto caracteriza extraordinariamente a los usuarios de IRC (Internet Relay Chat) y, sobre todo, de los MUD (Multiple-User Domains), de los que nos ocuparemos más adelante [14]. Vagar por el ciberespacio, perderse en sueños e ilusiones que no tienen lugar ni referente físico, entablar relaciones con personas/personajes de cuya existencia real jamás se tendrá conocimiento... todas ellas son facetas atribuibles a la estética romántica tal y como ésta es caracterizada por Campbell. De hecho, Allucquère R. Stone, una pionera de los estudios mestizos entre las ciencias sociales y lo cibernético-infográfico, confiesa vivir parte de su tiempo entre los bulevares del ciberespacio, surfing the nets, frequently feeling like a fast-forward flaneur (1995: 37, cursiva añadida)... los puntos de conexión son, pues, abundantes. En el ciberespacio y en su consumo, así como en el consumismo encontramos códigos que unifican, que permiten en entendimiento, a partir de un lenguaje diferente del tradicional. Unos códigos que, como remarca García Canclini, "son cada vez menos los de la etnia, la clase o la nación en la que nacimos (1995: 49). En lugar de esos, continua el autor, se impone una comunidad interpretativa de consumidores (Ib., 50).

### (2.3. ... y miserias)

Por supuesto, este tipo de interpretaciones, que postulan la fuerza intrínseca que se halla en el consumidor, que lo hacen el adalid de la nueva democracia, tal y como ésta debe ser entendida en esta nuestra época de la abundancia material, tiene sus detractores, más o menos acérrimos. Miller (1995b) defiende, como ya hemos dicho, que el consumidor ejerce, en su acto de escoger un producto, su agencia democrática y que es en este tipo de agencias que la sociedad contemporánea va encontrar su democratización. García Canclini (1995) matiza esta postura, recordando que es precisamente en la democratización del acceso al consumo -en especial de productos culturales, pero no sólo de éstos- que se encuentra la democratización de la sociedad: en la (post)modernidad, la opción para hacer de la persona un ciudadano de pleno derecho pasa por el acceso igualitario al consumo. Y en la sociedad informacional que se cierne sobre nosotros, esto debe incluir el acceso igualitario al uso/consumo del ciberespacio.

No vamos a desarrollar aquí los ataques realizados a esta perspectiva analítica, puesto que, en cierta manera, la compartimos. No obstante, sí que trataremos con cierto detenimiento la forma en que Jean Baudrillard entiende y critica diversos aspectos de la sociedad de consumo. Y no sólo porque Baudrillard se haya convertido, con sus definiciones de hiperrealidad y simulacro (1994), en un auténtico punto de referencia básico para todos quienes se aproximan a los medios de comunicación de masas y, en especial, de las comunicaciones mediadas por ordenador; sino también porque su crítica al optimismo con que se recibe a veces al consumismo es, dentro de lo que cabe, constructiva y provechosa.

Así, en su interpretación de la sociedad de consumo (1988), afirma Baudrillard que la libertad y la soberanía del consumidor no son nada más que una mistificación y que el consumidor, en caso de ser soberano de algo, lo es del mal gusto. Que la libertad de elección es un privilegio que se ha impuesto sobre él, en lugar de habérselo ganado. Es ésta una postura -inicial- no muy distante del tipo de crítica que realiza Ortega y Gasset (1997), en su *Rebelión de las masas*, en ese estilo suyo siempre fluctuante entre lo atractivamente ingenioso y lo recalcitrantemente antidemocrático.

No obstante, Baudrillard, en su breve genealogía de la sociedad de consumo, ataca aún más duramente a los utilitaristas -tipo Galbraith- y no se sitúa, para nada, en su línea. Su crítica al consumismo va por otros derroteros, y es por eso que la creemos pertinente. Porque para Baudrillard, a pesar de lo dicho, el consumo es un poderoso factor de integración y control social (1988: 43).

Para él, el consumo está organizado como una extensión de las fuerzas productivas. Y ello no resulta sorprendente, pues consumismo y productivismo nacen ambos de la misma ética productivista y puritana que es la moralidad dominante de la era industrial. En cierta manera, su interpretación rompe y supera la explicación de Campbell. Dice Baudrillard que el consumo debe entenderse en función de la producción, y no del placer. Por tanto, no es una realidad analizable desde un punto de vista de agencia individual sino desde uno directo y totalmente colectivo (Ib., 46). Es decir, que el consumo se integra dentro del sistema de producción capitalista, y no contra él. Y el placer -o el hedonismo del que habla Campbell- no se encuentra en el proceso de consumo. El placer, en todo caso, es una racionalización personal (?) del proceso de

producción. No hay individualidad en el proceso de consumo y, por tanto, no hay placer en él. Afirmar lo contrario es dar pie a la ilusión del discurso ideológico en el que se apoya el consumismo. "Los consumidores, escribe Baudrillard, "se ven implicados, a pesar de ellos mismos, en un sistema general de intercambio y producción de valores codificados (Ib., 46). Y es en este sentido que el consumo es un código o un sistema de significado, comparable a los sistemas de parentesco o a los de lenguaje. Y continúa:

"This is not to claim that there are no needs, or natural utilities, etc. The point is to see that consumption, as a concept specific to contemporary society, is not organized along these lines (...) What is sociologically significant for us, and what marks our era under the sign of consumption, is precisely the generalized reorganization of this primary level in a system of signs which appears to be a particular mode of transition from nature to culture, perhaps the specific mode of our era (Ib., 47-48, cursivas en el original).

Prosigue Baudrillard -en un tono que sigue recordando a Ortega- que el sistema de diversión en que nos sume la vida moderna fuerza a todo el mundo a ser feliz (nuevamente, nos vienen a la mente imágenes del mundo descrito por Aldous Huxley y las descripciones de Neal Postman (1985)). Es dentro de esta constricción que la manipulación y la falsificación del placer que se maneja el llamado placer [15]. Desde esta vertiente, el consumo se convierte más en una obligación, en un ahogamiento forzado, en las cadenas que atenazan al ciudadano moderno. En definitiva, pues, el consumo deja de ser entendido como esa vía libre de ciudadanía y democracia que se postulaba desde las teorías expuestas anteriormente y se convierte, no obstante, en un comportamiento colectivo y activo, en una constricción, una moralidad y una institución. Es un sistema completo de valores, con todo lo que la palabra implica, involucrando integración grupal y control social (Ib., 49). En resumen, una forma de entender el fenómeno del consumismo que pone abiertamente en tela de juicio el optimismo -a veces excesivo, a veces desmesurado- con que se aborda éste desde algunas aproximaciones antropológicas y que podemos hacer extensible a un determinado tipo de apoloías del ciberespacio y de las nuevas tecnologías de comunicación electrónica que no andan muy alejadas ni de esta postura ni de este tono.

Al respecto, comenta André Parente (1993) que la paradoja de las nuevas tecnologías consiste en que éstas inmovilizan al sujeto en lugar de permitirle moverse. En el ciberespacio (pero no sólo en el ciberespacio), se produce una estandarización del viaje, donde el pasajero permanece inmóvil, esperando a ser trasladado. En todo caso, el viajante desplaza su cuerpo para presenciar imágenes que le han sido suministradas previamente por la televisión y la imaginaria tecnológica actual. La subjetividad de este nuevo ciudadano, del consumidor de nuevas tecnologías, que podría resultar potenciada por ese nuevo e inmenso flujo de información y por tantas nuevas posibilidades de inspiración y/o escape, se ve, paradójicamente, colapsada de imágenes artificiales, de productos mediáticos que le atenazan.

Como consecuencia del intento de permitir/posibilitar la subjetivización de todos los lugares y todas sus imágenes, se

procede a una desterritorialización de éstas, deviniendo todas ellas en meros recortes, en simples postales, ubícuas, fluctuantes y insituables. El intento de posibilitar/permitir la subjetivización total, de todo y todos, ha llevado a una des-subjetivización absoluta. Así pues, el sujeto y la subjetividad cognoscente se ve agarrotada y colapsada ante el aluvión de imágenes y el objeto a cognoscer resulta extraído de su contexto y convertido en una simplificación visual.

Veamos como se podrían desarrollar estas críticas al consumismo en un caso concreto y concluyamos así la selección de las diversas perspectivas teóricas con las que hemos sugerido aproximarnos al fenómeno del consumismo.

Tomemos como ejemplo el turismo artístico, es decir, el consumo de bienes y servicios que tienen que ver con presenciar y visitar in situ determinadas obras maestras de cualquiera de las artes mayores.

Los contenidos de la historia del arte, notoriamente desde el Romanticismo hacia adelante -aunque este argumento no sea utilizado por Campbell- y masivamente desde el advenimiento de los medios de comunicación de masas, se ha visto sometida a una monumental plublicitación, distribución y difusión en el mundo entero. Determinadas piezas artísticas son tenidas como obras cumbre de sus respectivos estilos y esto es conocido y difundido a un nivel amplísimo. Sus imágenes aparecen constantemente por la pantalla de televisión [16], ilustrando revistas y proyectadas en diapositivas en casi todos los colegios del mundo -al menos, del primer mundo [17]. La llamada historia del arte es troceada, plastificada y envuelta para su consumo masivo. Y pasados por la máquina centrifugadora que son las nuevas tecnologías de comunicación, son convertidos en auténticas diapositivas; descontextualizadas, desterritorializadas, simplificadas y mitificadas, recorriendo las paredes y pantallas del mundo entero. El objeto (la obra de arte) es descuartizado y el sujeto (inmóvil) consume sus pedazos, mediáticamente ornamentados.

Así, que la cúpula diseñada por Brunelleschi para coronar Santa Maria de Fiore sea una de las grandes excelencias arquitectónicas de la historia de la humanidad y la obra cumbre del Quattrocento se ha convertido, independientemente de la cúpula en sí misma (independientemente de su referente, diría Baudrillard, si concibiera este proceso también como la ejecución de un simulacro), en un lugar común. Un lugar común en los dos sentidos que la expresión tiene: en un espacio común, mundialmente asequible y, podríamos decir, no-lugarizado. Y un lugar común como asunción incuestionada e incuestionable. Dice Ortega de este segundo tipo de lugares comunes que son, en realidad, cosas pensadas por otros y sumisamente asumidas por mentalidades pasivas y sin iniciativa... Mientras, cúpulas como la de Brunelleschi o como la de la monumental Santa Sofía resultan completamente desentrañadas de su contexto, del entorno real que las hace/hizo reales. Y se rodean de otro contexto, de un contexto mediático, enfocado al consumismo turístico, de un entorno desterritorializante que elimina los referentes físicos, reales, reemplazándolos por un entorno virtual, que los hace virtuales.

Las diapositivas se convierten en clichés, y el turista-consumista contemporáneo recorre el mundo entero (aunque permaneciendo inmóvil) a su caza y captura. Como si de una gigantesca gimkana se tratara, el turista-consumista persigue, insaciable e incansable, esos

clichés, para poseerlos -una sola vez, ¿para qué más?- y atesorarlos en sus álbumes de fotos y en variados souvenirs con que convertir su sala de estar en una gran vitrina de trofeos. La visita a la cúpula de Brunelleschi, o a la de Santa Sofía, son sólo stages, pruebas concretas dentro de la gran gimkana de la captura de la diapositiva, del asalto al cliché. Tanto desplazamiento, tanto viaje, tantos kilómetros recorridos no sirven, pues, en definitiva, para moverse más allá del sofá desde donde ve la tele al turista-consumista. Su subjetividad no llega nunca a desplazarse, pues continúa cómodamente apoltronada entre los clichés que perseguía y a los que ha sido teletransportada por obra y gracia de las maravillas de la tecnología y la velocidad creciente de los medios de comunicación.

Como consecuencia, los recorridos turísticos por ciudades como Estambul se apartan de ésta. Segregan un fragmento de la ciudad y la convierten en parte de un escenario ilusorio, walt-disneyalizable. Un conjunto de calles y sí-lugares de aspecto monumental y de imagen distribuida masivamente a través de los mass media, se convierte, todo él, en un gran no-lugar, en un espacio del que han huído las identidades y del que se han escurrido los habitantes reales, de dónde se han evaporado las relaciones y de dónde se han esfumado las marcas históricas, por paradójico que esto resulte. El centro de la ciudad turística es, para el turista, la compleja escenificación de un no-lugar todo él fronterizo, liminar y absolutamente descontextualizado [18]. Porque, a pesar del realismo aparente de sus paseos por ese centro de la ciudad turística, acosado realmente por vendedores de cualquier cosa y dejándose maravillarse realmente por los pedruscos que contempla, el turista está recorriendo una escenificación, una representación, una simplificación; un cliché. Mientras, la otra Estambul, la que intenta vivir a costa de esas alucinaciones colectivas y consensuadas, la que se extiende hasta docenas de kilómetros más allá de Santa Sofía, es, desde luego, otra ciudad. A años luz de los clichés entre los que flota el flaneur turístico, se debate entre sus realidades, heterogeneidades y circunstancias. La Ciudad-Cliché-de-Estambul le ha sido estirpada a la Otra-Estambul (la real) y vive, ya no en paralelo a ésta, sino completamente apartada de ella, circulando por el mundo entero en forma de fotos, postales, digitalizaciones y cupulitas de plástico blanco, con la pertinente leyenda Recuerdo de Estambul, por si dentro de unos años, al contemplarla en una estantería del comedor, no se recuerda exactamente a stage de la gimkana pertenece ese trofeo.

### 3. CIBER-CONSUMIENDO

#### (3.1. Un precedente: la caja-tonta)

Antes de entrar en consideraciones respecto al ciberespacio, veamos, brevemente, algunas de las posturas pertinentes del medio que, se dice, puede ser el gran perjudicado por la implantación de Internet, la TV [19]. Al respecto, sostiene el gurú Negroponte que la TV no tiene más remedio que convertirse al formato digital e introducirse en el monitor y el procesador del ordenador [20].

Algunas de las discusiones actuales entorno al consumo de productos ciberespaciales señalan especialmente sus características lúdicas o educativas. Son dos aspectos estos que también fueron clave en los tiempos de la vertiginosa extensión de los receptores de televisión por todos los hogares del primer mundo (entonces, aún

había un segundo, que también acogió masivamente la aparición del televisor, aunque desconocemos por completo sus peculiaridades).

En algunos textos se percibe una tensión que sitúa el momento actual de extensión masiva de la Red de Redes en paralelo al proceso que llevó el aparato de televisión a una gran masa de ciudadanos. Así nos lo muestran algunos trabajos académicos que mostraban un cierto optimismo y una inquietud que, a nuestros ojos, pueden parecer ya un poco naïve. Así, en un tono muy distinto a los panfletos y pataletas anti-TV de las que Giovanni Sartori (1998) es sólo un ejemplo, Gabriel Thoveron, en los primeros setentas, (aún) manifestaba que la televisión y la radio desarrollaban unas funciones psico-sociales que ayudan a humanizar la vida en el contexto del aislamiento psicológico y moral a que nos aboca la sociedad industrial [21]. Por otro lado, además de estas funciones, la televisión y la radio, en la óptica de Thoveron, cumple funciones formativas e informativas. Informativas, conectando al ciudadano con el mundo y con las noticias e informaciones que le pueden resultar útiles; formativas, desarrollando un proyecto de programación educativa.

A su vez, William Stephenson (1967), en su apuesta por una aplicación de la teoría del juego al análisis de los mass media, afirma que el television watcher is learning to exist for himself (1967: 206). Digamos brevemente que la aportación de Stephenson resulta interesante, al preguntarse cómo es que, si los nuevos mass media son, sobre todo, agentes de diversión social e instrumentos lúdicos, se tienden a estudiar, desde las ciencias sociales, desde una perspectiva de control social. Ésta es una disyuntiva que retomaremos más tarde [22].

De hecho, el proceso de concreción de lo que iba a ser la televisión resulta, por sí mismo, suficientemente ilustrativo e interesante. Y las luchas que lo envolvieron deberían ser tenidas en cuenta en el análisis de los nuevos medios de comunicación mediados por computadoras. Si, por ejemplo, una de las grandes cualidades de las nuevas tecnologías de comunicación cibernética es la posibilidad de interacción -en tiempo real-, cabe recordar que gran parte de los experimentos artísticos de Nam June Paik, durante los años 60, consistían, precisamente, en apostar por una televisión a la que se pudiera responder. La unidireccionalidad de la información, de esta manera, hubiera resultado modificada.

El análisis de Raymond Williams (1971) al respecto es clarividente. Como resultado de sus investigaciones a lo largo de los primeros lustros de funcionamiento de la TV británica, junto con las innovaciones que se estaban produciendo en otros medios, afirma el autor que se estaba produciendo una revolución cultural (1971: 31). Dentro de esta revolución, la forma en que se estaban consolidando la propiedad y el tipo de desarrollo de los medios de comunicación y de la televisión en concreto, le hacían pensar en las formas de propiedad y explotación de los medios de producción industrial general. Se producía en éstos una extensión de la lógica de maximización de beneficios típica de la producción industrial (de tipo taylorista). Al respecto, se lamentaba de que todos los fines fundamentales de la comunicación -lograr que se comparta la experiencia humana- pueden subordinarse a este impulso de vender (Ib., 32, cursiva añadida). Como única salida a esta espiral capitalistizante de los mass media, Willims aboga por una propiedad pública de los medios de comunicación.

El tiempo, que tiene la virtud de dar y quitar razones, lo hace también con los temores y propuestas de Williams. Han pasado treinta años desde que el autor escribiera aquellas palabras y, si por un lado, emporios comunicacionales como la Turner controlan cuotas de mercado televisivo inauditas a nivel mundial, por otro, la aparición de las televisiones por cable y digitales multiplican la oferta de tal manera que ni siquiera la Turner puede gozar de monopolio. El paso de la broadcasting a la narrowcasting corre en paralelo a las crecientes formas de autoprogramación y condicionamiento de la oferta a partir de los gustos y criterios que la demanda manifiesta. En muchos sentidos, el ciberespacio empieza en el receptor de televisión, e Internet, una vez vaya superando progresivamente sus propias barreras tecnológicas, está llamada a evolucionar irremediamente hacia una gigantista televisión a la carta.

Jaron Lanier, uno de los más célebres pioneros de la realidad virtual y el ciberespacio manifiesta su desencanto ante la forma en que se desarrolló la implantación de la televisión y la forma en que su distribución ha funcionado y evolucionado hasta devenir en la caja-tonta que hoy conocemos (cfr. Jones, 1995: 15). Muchas de las esperanzas que se depositaron en el nuevo medio han decepcionado, de hecho, a quienes más esperaban de él. Como ocurrió con la TV, uno de los motivos más utilizados para defender la expansión y el libre acceso al ciberespacio es la potencialidad educativa, informativa y formativa del medio. Comentaristas como Quaterman (1993: 49) opinan que se puede aprender de los errores cometidos en el pasado, que hicieron de la TV algo frecuentemente contraproducente a los objetivos e ideales que la movían. Ante este tipo de posturas, Steven G. Jones se muestra más que escéptico. De entrada, nos recuerda que si bien esa experiencia podría resultar didáctica, nada hace pensar que vaya a utilizarse. De hecho, y hasta la fecha, las aproximaciones hechas en materia legal sobre el tema no sólo no la tienen en cuenta sino que se mayormente abstienen de entrometerse. El ciberespacio está creciendo sin legislación protectora que lo ampare ni que cuide de su desarrollo y es dentro de este proceso que cabe entender la creciente y vertiginosa privatización de la Red. Por otro lado, quizá en esta ocasión las posibilidades interactivas que ofrece el medio sean suficientes para que se mantenga autoregulado y libre de los legisladores que pretendan inmiscuirse en él. El tipo de funcionamiento de Usenet [23] es, a este respecto, significativo: no sólo rechaza ferozmente cualquier tipo de instrumentalización comercial sino que elabora sus propias leyes y normas de conducta a modo de lo que se conoce como netiquette [24].

### **(3.2. Espacios del Ciberespacio)**

Resulta una constante la abundante presencia de receptores de televisión en zonas tercermundistas donde todo lo demás escasea. Por supuesto, una primera explicación fácil y frankfurtiana nos llevaría a considerarlo prueba del aborregamiento adoctrinante y adormilante al que se somete a la población marginal de todos los puntos del globo. No obstante, no es ésta una interpretación suficiente. Una perspectiva transversal de una ciudad como Brazlândia [25] nos podría servir de ejemplo para intuir que hay algo más allá de esa postura: caserones bajos, amontonados unos junto a los otros. Techumbres de uralita o, excepcionalmente, madera. Polvorientas calles anchas en forma de parrilla. No se divisa

ni un sólo espacio público, aparte de esas desangeladas y vacías calles. Tampoco se intuyen edificios civiles, ni lugares de reunión. En cambio, un denso enjambre de antenas de televisión cubre el horizonte. Todas las casas tienen la suya, luchando por hacerse un hueco entre la multitud y por proveerse de su ración de ondas hertzianas. Algunas, incluso, disponen de un enorme plato grisáceo para captar señales vía satélite. En una estructura urbana de la precariedad de Brazlândia, la televisión resulta ser el más concurrido de sus espacios públicos. Ray Oldenburg (1991) argumenta que lo que él llama los terceros lugares (bares, cafés, plazas, grandes almacenes, centros comunitarios, etc.) son básicos para la construcción de socialidades libres y comunidades dentro del entorno urbano. Son espacios neutrales donde la conversación trivial (aunque no necesariamente trivial) es el mayor vehículo para la exhibición y puesta en funcionamiento de las relaciones sociales básicas. La vida pública, continúa Oldenburg, depende de esos vínculos informales creados en los terceros lugares. ¿Podríamos considerar que la televisión es el principal de los terceros lugares, el espacio social/común/comunal primordial, de que dispone la ciudad de Brazlândia y una base fundamental para su vida comunitaria? Sin descartar la crítica frankfurtiana, este tipo de intuiciones demuestran que ésta no resulta suficiente para entender el fenómeno televisivo en toda su complejidad.

Los medios de comunicación reformulan el espacio. Las distancias y la disposición geográfica de los lugares se ve transformada por la existencia de autopistas, redes ferroviarias o puentes aéreos. Esto es mucho más acusado cuando de medios de comunicación audiovisual se trata. La televisión, como hemos sugerido, crea un espacio de relación, aunque -de momento- este sea fundamentalmente unidireccional. Las comunicaciones mediadas por computador (CMO), sin embargo, alteran esa unilateralidad y generan un tipo de espacio diferente. Defiende Steve Jones que las CMO son, en esencia, espacio socialmente producido (1995: 17). Socialmente, y no tecnológicamente. Porque la tecnología lo hace posible, es cierto, pero son las socialidades mismas las que lo llenan de sentido, las que le dan existencia vital, las que transgreden las previsiones y los proyectos científicos que las hicieron posibles.

Como resultado o corolario de la compresión espacio-temporal que ha sufrido el mundo contemporáneo -según la conocida tesis de David Harvey (1989)- puede que las distancias físicas se hayan achicado. La lectura marxista -aunque heterodoxa- de Harvey conduce a interpretar que este proceso constituye un refinamiento del modo de producción capitalista, en favor de una creciente homogeneización del mundo y de un mayor control de las clases subalternas. Luis Castro Nogueira (1997) insiste en que lo que se produce es una eliminación de la dimensión espacial, que resulta aniquilada por la temporal: cada vez importa menos la distancia, dice Castro, puesto que la única variable a considerar es el tiempo -las horas- necesario para moverse de un lugar al otro. La distancia física se vuelve insignificante cuando se vuela a diez mil metros de altura y a novecientos kilómetros a la hora. Lo que separa Madrid de Buenos Aires no son once o doce mil kilómetros, sino once o doce horas de vuelo. Vamos, dos películas y una siesta.

No obstante, si la tecnología contemporánea ha presionado y comprimido el espacio, en otras vertientes, esta presión ha generado nuevos espacios. Universos enteros, de hecho. Los artículos de Fuller & Jenkins (1995) y de Friedman (1995) nos ayudan a

comprender los -a menudo criticadísimos- juegos de ordenador como espacios virtuales donde se lleva a cabo una intensa vida social. Un sencillo juego de plataformas es, en realidad (o en virtualidad), un pequeño mundo en sí mismo. Un mapa oculto a desentrañar, a conocer. Un sinfín de trampas y puertas secretas a descubrir. Un espacio a dominar. Los simuladores de vuelo son conocidos por su cada vez mayor y más compleja capacidad para reproducir (o inventar) espacios reales, con un detallismo escabroso, dotados de datos provenientes de todas las agencias de información del gobierno norteamericano, la NASA y el Pentágono (Taylor, 1995: 180-185). Y si lo que consideramos son sofisticadas aventuras gráficas como las pertenecientes a la saga de los Monkey Island, Larry, el Maniac Mansion o el The Day of the Tentacle, el universo a descubrir crece de forma infinita, hasta convertirse en un auténtico mundo incognoscible en su totalidad, con multitud de espacios, habitaciones, escenas, situaciones, etc. donde las opciones de vida e interacción virtual tienden al infinito.

Estas elaboraciones comerciales, dirigidas a un consumo lúdico, de entretenimiento, comportan, a su vez, mucho más que el mero componente de juego. De ellos se derivan intensos grados de interacción ser humano/máquina, en los que todo el entorno (o, al menos, la mayor parte de él) se vuelve sensible y alterable a la acción del personaje. Personaje que es, de hecho, una auténtica transubstanciación de la identidad y capacidades del jugador. Por sencilla que sea la elaboración estética de estos productos, el individuo transporta su corporeidad, que es reencarnada en una determinada forma gráfica, digital, que toma una determinada apariencia visual por aglomeración (puntillista) de píxels de colores diversos. La agencia del individuo se traslada, a través del interface correspondiente (ratón, teclado, joystick, etc.) y este recibe las respuestas en forma de imagen y sonidos digitales vía monitor y altavoces. La interacción es instantánea y, dependiendo de la habilidad de los programadores, altamente adictiva. El individuo experimenta la sensación de estar, realmente, viviendo y actuando en el espacio generado infográficamente. Los objetos virtuales son alterados por las acciones del jugador/personaje, de manera que su acción es visible, casi tangible, evidente.

Cuando este proceso se desarrolla en entornos que habilitan a múltiples usuarios, a menudo a través de Internet, esta sensación de interacción real se multiplica de manera radical. Lo que se encuentra un jugador de Doom [26] -en versión de múltiples jugadores- en el camino ya no son enemigos u objetos infográficos, de inteligencia más o menos rígida y sin más trasfondo que una serie de disposiciones en software. Tras cada personaje que aparece en los pasillos tridimensionales de su aventura gráfica, el sujeto percibe una interacción vital, radical. En ellas ve las acciones y disposiciones de otro ser humano (aunque, siendo más precisos, deberíamos hablar de ciborgs [27]), actuando en el mismo espacio virtual, disponiendo de parecidas armas virtuales e inteligencias insondables. En el fondo, es éste un espacio totalmente dependiente de su dimensión social. Porque son los otros seres sociales (aún incluso aunque sean éstos personajes generados por software) los que hacen del espacio algo experimentable, dando como resultado que la aventura consiste en realidad, más que en la consecución lineal de unos objetivos dados (sea rescatar una princesa, bombardear un Bagdad virtual o acabar con los malos de turno) en la cognición [28] y dominación (un proceso de mastering [29]) de un espacio -social. La experiencia socio-espacial y la inmersión en ésta

resulta completa. Los espacios del ciberespacio se convierten en auténticos ámbitos de interacción que precisan de indagaciones antropológicas hasta el momento sólo vagamente desarrolladas.

### **(3.3. Socialidades ciberespaciales. Algo de etnografía y algunas interpretaciones)**

Si dejamos de lado, por un momento, los escenarios lúdico-comerciales generados en los videojuegos, encontramos fácilmente algunos modelos paradigmáticos de interacción social que tienen por lugar el ciberespacio. A continuación, nos ocuparemos de algunos de ellos, para ganar un poco de progresiva concreción y de perspectiva etnográfica.

El más antiguo de los instrumentos de comunicación simultáneo en el ciberespacio es lo que se conoce como comunicación en tiempo real. Nacida en los recovecos de Silicon Valley junto con las primeras experiencias de correo electrónico, durante los años 60. En 1988, Jarkko Oikarinen, en la Universidad de Oulu (Finlandia) escribe el programa original de Internet Relay Chat, IRC. La popularización del sistema en los últimos diez años ha sido excepcional. Su característica más destacada es la de permitir charlar (chat), simultáneamente, con varios usuarios a la vez, en foros, salas o canales de conversación [30].

Un gestor de IRC actual (de la saga mIRC, por ejemplo) funciona de la forma siguiente. En primer lugar, el usuario debe decidir un pseudónimo (nick o nickname) y una alternativa para éste por si éste ya estuviera siendo usado. El nickname puede ser cambiado en cualquier momento durante la interacción, fenómeno que sólo perciben los que comparten sala con él/ella. La identidad del usuario, en este caso, puede fluir sin ataduras de ningún tipo, aunque lo más común es que los usuarios mantengan un sólo nick e incluso que se vuelvan considerablemente posesivos con él, tal y como también ocurre en otras aplicaciones ciberespaciales de interacción social. Seguidamente, puede facilitar una dirección de correo electrónico y un breve comentario. Estos datos sólo serán vistos por otros usuarios si éstos utilizan la función /who. No obstante, es frecuente que no se suministren más datos que el nickname. Dada esta información, hay que escoger uno de los cientos (¿miles?) de servidores dónde se encuentra la comunidad IRC con la que se quiere entrar en contacto. Estas comunidades tienen una dirección en Internet (dirección IP) y un nombre que las identifica. Por ejemplo, la dirección IP indalo.database.es corresponde al servidor RedLatina, en una de sus cuatro sedes en España. Estas son el tipo de coordenadas que rigen el ciberespacio, su eje de abscisas y ordenadas.

Dentro de cada uno de estos servidores se encuentran una infinidad de salas o canales de conversación. El usuario puede decidir entre entrar en uno de los ya existentes y charlar con los allí reunidos o crear uno nuevo (una sala, un espacio, un mundo, a un double-click de distancia), en el que, como creador del canal, disfruta de algunos privilegios, como operador del canal o chanop. Finalmente, un tercer nivel de interacción permite establecer conversaciones privadas entre dos usuarios, en los que ningún otro puede entrar. Todos estos niveles pueden mantenerse simultáneamente, de manera que un usuario puede estar participando de una conversación en un canal masificado, en otra más, dentro de un canal que él mismo ha creado

y al que ha invitado a un número reducido de usuarios y, finalmente, estar discutiendo o flirteando con algún otro usuario en privado. Este último aspecto (conocido, en la jerga internauta, como net.sleazing) es considerablemente frecuente en el ámbito del IRC, llegando a experiencias cibersexuales incorpóreas de alta graduación (véase Stone, 1995).

Este sistema de comunicación conlleva una serie de corolarios sociales que merecen la atención de las ciencias sociales. Cuestiones como el anonimato, la tendencia a la desinhibición, lo fluctuante de las identidades construídas, la abundancia de travestismo electrónico, el comportamiento lúdico-comunicativo que lo envuelve, la escasez de control y de normativización del entorno, y lo efímero o duradero de las relaciones con eventuales desconocidos son algunos de los que aspectos que subraya Elizabeth Reid en su trabajo sobre IRC (1991). Para Howard Rheingold, lo reseñable es que el software IRC ha permitido la creación de una subcultura global que se fundamenta en tres aspectos fundamentales: identidades artificiales aunque tendentes a la estabilidad, ingenio veloz y, finalmente, el uso de palabras escritas para construir un contexto compartido para la conversación (1994: 176). Y, añade más adelante, que la característica textual del IRC requiere creatividad, pensar deprisa, imaginación y o bien un mínimo de sensibilidad literaria o el estilo de uno de esos humoristas faranduleros que frecuentan espectáculos nocturnos norteamericanos -tipo Seinfeld-(stand-up comedian) (Ib., 182).

Hay varios aspectos etnográficamente remarcables en el comportamiento en los IRC. Por un lado está la etiqueta identitaria utilizada por los usuarios. Los nicks utilizados suelen ser de varios tipos: reproduciendo los nombres reales de los usuarios, apelando a animales o cosas o, por último, cuidadosamente escogido del contexto cultural, mediático o literario con el que los usuarios se identifican. Que estos contengan o no un distintivo de género, es un aspecto fundamental, que alterará de forma completa la forma en que es tratado y percibido por la comunidad en que entra. No obstante, por libre que sea la selección de un nick, existe un sistema (Nickerv) que impide que haya dos nicks iguales dentro de un servidor. La existencia de este sistema conlleva unas consecuencias socio-relacionales destacables: por medio de él, se establece una regla -social- que tiende a favorecer la estabilidad de las identidades, aunque esto nunca sea del todo regulable. De hecho, el mayor de los pecados que pueden cometerse en un IRC es usurpar el nick de otro usuario y asumir sus eventuales atributos y/o privilegios. Rheingold considera que esta es una acción tabú -malinterpretando el significado de tal concepto (Ib., 181). Pero aunque no se trate de un tabú strictu sensu, realmente ataca una de las principales características que dan existencia a la subcultura de IRC, que es la mínima (pero tangible) certeza que se tiene acerca de la identidad (independientemente de que ésta sea construída y artificial) de los participantes de una conversación. Ante tal ofensa, se procede a una vistosamente etnográfica confesión pública, donde destaca la faceta teatral, exagerada y ritualizada. Esta confesión es la única forma regulada de conseguir el perdón.

Rheingold también señana que el intercambio de gestos de reconocimiento y apreciación (peer recognition) entre los usuarios es común, haciendo casi las veces de una moneda de cambio entre éstos. Los comentarios ingeniosos, agradables o simplemente acertados son debidamente saludados positivamente por el auditorio.

De manera similar, un canal frecuentado por un usuario suele saludar efusivamente a éste cuando hace su entrada, y lo despide sentidamente al marcharse éste. Los canales de IRC toman una forma inequívocamente parecidos a los terceros lugares de que habla Ray Oldenburg (1991). Los gestos de aprecio y reconocimiento nos llevan aún más allá en teoría sociológica. Cuando Rheingold afirma que la atención personal es la moneda de cambio en los IRC, cuando sostiene que todos los participantes son, en el escenario, quienes quieren ser (o mostrarse), que todos son audiencia, actores y críticos (Ib., 182), está dibujando un panorama que nos recuerda las descripciones microsociológicas de Erving Goffman.

Si bien algunos de los aspectos finamente caracterizados por Goffman sobre la vida de los internos en instituciones sociales (1994b) nos resultan significativos para nuestro caso, no esto lo más interesante que nos aporta el autor. Tampoco lo son ahora sus reflexiones pragmatistas sobre la presentación del self en ámbitos cotidianos (1994a), puesto que éste tema merece una investigación profunda para el caso de Internet, en cada una de sus múltiples variantes [31]. Son sus consideraciones sobre la deferencia más o menos ritualizada que conforma la naturaleza de las relaciones (micro)sociales entre individuos -principalmente urbanos- lo que nos interesa aquí (1967). Nos dice Goffman que la deferencia es una actividad que funciona simbólicamente mostrando respeto y aprecio al receptor. Estas marcas de devoción representan maneras en las que el actor celebra y confirma su relación con el receptor (1967: 56-57). Lo ceremonial de la actividad puede observarse en los saludos, cumplidos y disculpas que puntúan las relaciones sociales. Y a través del sumatorio de significados de esta actividad ceremonial podemos llegar a descubrir cual es la concepción mutua que tienen los usuarios, unos de otros. El intercambio de signos de deferencia contiene una dimensión religiosa, que enlaza con la forma de entender la persona que tiene el autor. Para éste, el self contiene un aura de sacralidad [32]. Continúa Goffman:

"The individual may desire, earn, and deserve deference, but by and large he is not allowed to give it to himself, being forced to seek it from others. In seeking it from others, he finds he has added reason for seeking them out, and in turn society is given added assurance that its members will enter into interaction and relationships with one another. If the individual could give himself the deference he desired there might be a tendency for society to disintegrate into islands inhabited by solitary cultish men, each in continuous worship at his own shrine (1967: 58, cursivas añadidas).

Así pues, nos sugiere Goffman que el intercambio fundamental en la sociedad urbana ya ha dejado de ser aquel de mujeres, bienes o lazos políticos que la etnografía ha caracterizado como propios de las sociedades no-urbanas. El imperativo para la interacción social y para romper las fronteras preestablecidas surge, pues, de la necesidad de deferencia. Extremando este argumento, podemos intuir una sociedad la existencia de la cual depende, en última instancia, de un intercambio ritual de golpecitos en la espalda.

Yendo más allá -y por nuestra cuenta y riesgo-, ¿por qué no entender, pues, los comportamientos de los fans y de los movimientos fanáticos [33] como expresiones de una necesidad de

canalización de un exceso de deferencia acumulado y que no ha podido ser vehiculado por las vicisitudes de la vida urbana contemporánea? Se establece, a partir de esta conjetura interpretativa, una relación entre el fan y el objeto de adoración en la que el primero deposita en el último el superhábit de deferencia que tiende a acumular en su interior el urbanita. Un urbanita incapaz de adorar a aquellos que le resultan cercanos porque tiene bien aprendido (massmediáticamente) que sólo se puede adorar a los dioses. ¿Y que hay que se parezca más a un dios, hoy en día, que un personaje massmediático, desconocido en el fondo, y por tanto, aún virgen, aún no contaminado por el grado de prosaicidad que continenen las relaciones reales. En estos dioses massmediáticos puede el urbanita depositar sus excesos de adoración y sólo de ellos y de su naturaleza divina pueden esperar alguna retribución, ya que se sitúan a un nivel sobrehumano. ¿Cómo entender sino que más de un centenar de quinceañeras acampen -con tienda de campaña y todo- en las afueras de la Bombonera, el estadio de fútbol de Boca Juniors en Buenos Aires, durante una semana entera, a la espera de adquirir las primeras entradas que se pongan a la venta del concierto de los BackstreetBoys, sino es haciendo intervenir en el análisis algún tipo de relación directa con lo místico, de retribución sagrada a cambio de su deferencia fanática [34]?

En estos mismo parámetros, aunque restándole algo de fervor, podemos entender una parte de la absorbente dedicación de algunos usuarios a las relaciones sociales ciberespaciales. El intercambio de señales de deferencia resulta más fácil entre personas que no están ni constreñidas bajo una determinada corporeidad ni bajo una relación cara a cara basada en un conocimiento mútuo previo. El anonimato y lo efímero de la situación provocan este tipo de manifestaciones semigratuitas de afecto y consideración, que es, como sugiere Rheingold y podía haber intuido Goffman, la moneda de cambio del IRC y otros medios de interacción ciberespacial.

Las facultades del IRC son parte de lo que se ofrece en otro tipo de productos ciberespaciales como son las Dimensiones para Múltiples Usuarios (MUDs) [35]. No obstante, los MUDs son mucho más que eso. Pavel Curtis (sa) define un MUD como un tipo de realidad virtual accesible a través de la Red, con varios participantes, que se extiende y redefine a partir de las acciones de sus usuarios. La interacción se desarrolla en soporte textual. Los participantes tienen la sensación de estar situados en un espacio artificialmente construido, que contiene, a su vez, a aquellos otros participantes que están conectados simultáneamente, con los que se pueden comunicar fácilmente en tiempo real. Este punto de encuentro virtual disfruta de muchos de los atributos de otros lugares y muchos de los mecanismos sociales habituales funcionan también en él [36].

Howard Rheingold, apologeta de la sociedad virtual, comienza su capítulo sobre MUDs diciendo Bienvenidos a la cara salvaje de la cultura del ciberespacio, donde la magia es real y la identidad un fluído (1994: 145). Lo de la magia viene del fortísimo ascendente que siguen teniendo sobre los MUDs los escenarios medievalizantes basados en leyendas y fantasías de la serie Dungeons & Dragons así como en juegos de rol de mesa, a partir de los cuales se han construido muchos MUDs. Y lo de la identidad como fluído se refiere básicamente al mismo tipo de fluctuaciones identitarias que el medio de IRC permite. De hecho, la identidad del usuario es lo primero que debe construirse cuando se entra en un MUD. Aquí no sólo es importante escoger un nombre/ nick sino también una breve

descripción de la personalidad de este personaje. Acertadamente sostiene Rheingold que en el proceso de definición de un personaje se contribuye a crear el mundo virtual, pues esta definición forma parte, desde su creación, en parte de la arquitectura social del medio (Ib., 148). Las descripciones pueden ser más o menos largas, más o menos evocadoras. Pero su importancia es fundamental, puesto que es a partir de ésta que se podrán iniciar muchos contactos sociales, que en, en definitiva, en lo que se basa el éxito o el fracaso en una aventura MUD. Véamos lo que Pavel Curtis (sa) entiende como una descripción de personaje relativamente extensa para su MUD LambdaMOO:

You see a quiet, unassuming figure, wreathed in an oversized, dull-green Army jacket which is pulled up to nearly conceal his face. His long, unkempt blond hair blows back from his face as he tosses his head to meet your gaze. Small round gold-rimmed glasses, tinted slightly grey, rest on his nose. On a shoulder strap he carries an acoustic guitar and he lugs a backpack stuffed to overflowing with sheet music, sketches, and computer printouts. Under the coat are faded jeans and a T-Shirt reading 'Paranoid CyberPunks International'. He meets your gaze and smiles faintly, but does not speak with you. As you surmise him, you notice a glint of red at the rims of his blue eyes, and realize that his canine teeth seem to protrude slightly. He recoils from your look of horror and recedes back into himself.

Esta es la descripción de un personaje que aparece en pantalla si se le aplica el comando look. Como se puede comprobar, en su descripción se mezclan elementos de diverso tipo, que presumiblemente juegan con algunos aspectos de una imagen física real (propia o no) y de una forma deseable de verse a sí mismo. También se comprueba que una descripción como ésta podría pertenecer a un objeto existente en los escenarios que recorren los personajes. Es por esta razón que debemos considerar el MUD como un entorno de arquitectura social, ya que las socialidades y las personalidades tal y como son presentadas son los referentes espaciales fundamentales.

Más allá de consideraciones socializantes, hay un aspecto que enlaza estas interacciones ciberespaciales con algo de lo ya dicho sobre videojuegos. Éste es el concepto de mastery o dominio/cognición de un espacio. La relación con el espacio es mucho más intensa y determinante en esta área del ciberespacio de lo que lo es en el IRC. Las experiencias de los usuarios dependen completamente del lugar virtual en el que se encuentren, ya sea éste un camino, una calle, un bosque, una cueva o una casa. Los usuarios tienen, en la mayoría de estos entornos, la facultad de crear nuevos objetos y lugares, que permanecen en el espacio virtual una vez éstos salen de él. De esta forma, no sólo las reglas de interacción sino incluso la distribución espacial, objetual y arquitectónica dependen de las decisiones de los usuarios, que devienen los auténticos creadores del entorno en que se mueven. En este sentido, una experiencia en un MUD consiste no sólo en una serie de relaciones sociales con desconocidos, sino también en una apropiación mental de un espacio, una deconstrucción de su mapa virtual y un proceso de dominio o masterización de éste, hasta el punto de modificarlo y extenderlo.

En su origen, los MUDs recrearon muchas de las facetas características de los llamado juegos de rol. Resultan evidentes los paralelismos entre este tipo de juegos y lo que proporciona un entorno informático-cibernético. En éstos, el juego desarrollaba algún tipo de objetivos concretos, puntuaciones, etc. Teniendo en cuenta que tendía a reproducir, como hemos dicho, la jerga y el mundo de la saga mítica de Dragones y Mazmorras, se establecía una jerarquía de personajes en la cual los wizards (magos) y, en última instancia los gods (dioses), disfrutaban de una serie de atributos y privilegios excepcionales y asimismo funcionaban como asesores, jueces y verdugos de cuantos conflictos demandaban de su mediación. Su percepción del entorno virtual es absolutamente diferente a la de los mortales, puesto que su rol es diferente, normalmente actuando como pacificadores, guías y administradores de posibles conflictos o disturbios que se puedan producir en el MUD. Resulta altamente interesante leer algunos de los consejos o manuales éticos para wizards que se encuentran en Internet y Usenet. Advertencias como la de ser extremadamente equitativo, discreto, prudente, justo, etc., se combinan con las de no actuar nunca en estado alterado de consciencia, etc. (como borracho, por ejemplo) [37]. No obstante, las reglas y los objetivos concretos cambian en cada MUD, y mientras que en unos un insulto puede costar la destrucción de un personaje, en otros el objetivo puede ser la aniquilación de los demás, sin que esto suponga ningún tipo de sanción por parte de los wizards sino, al contrario, un aumento de puntuación y, en definitiva, una aproximación al estatus heroico (semidivino) de éstos.

Hay otro tipo de MUDs que se conocen como MUDs sociales. Éstos intentan desproveerse de todo tipo de objetivos concretos, puntuaciones y carreras. El motivo de su existencia es una reacción a la competitividad y la agresividad que pueden derivarse de los otros MUDs y, al mismo tiempo, su énfasis en mostrar que los entornos virtuales pueden tener otros intereses más constructivos que degollar dragones y liarse a sablazos con cualquiera que se cruce en el camino. La creación, en 1988, del TinyMUD [38] es paradigmática en este sentido: proporcionó una serie de nuevos mundos diferentes y nuevos lenguajes MUD basados en ideales igualitarios y reglas no-violentas. La aparición de este tipo de entornos divide, aún hoy (por supuesto) a los usuarios, que prefieren uno u otro tipo de MUD. De la misma manera que comunidades/sociedades reales discuten sobre el tipo de gobierno y reglamentación que les conviene más, y se encarnizan en este tipo de debates, los usuarios de entornos virtuales se pelean por cuestiones similares, demostrando el alto nivel de interacción social que tiene lugar en ellos así como un alto grado de identificación con ellos. En relación a este tipo de fenómenos y discusiones, se puede conjeturar con una antropología política y/o jurídica del ciberespacio.

Finalmente, cabe señalar también que la creciente potencia de los equipos informáticos, así como lo (relativamente) asequible de sus precios ha disparado las capacidades técnicas del software de interacción ciberespacial en los últimos años. Ésto, que en entornos como los de IRC no ha generado excesivas modificaciones (apenas la elaboración de mayores instrumentos de gestión de las conversaciones en los programas mIRC), ha generado, en cambio, un nuevo tipo de MUDs que incorporan imágenes cada vez más sofisticadas e incluso la posibilidad de transferencias de audio en tiempo real, posibilitando conversaciones audibles entre usuarios de MUDs. Como ocurre con la mayoría de las innovaciones

tecnológicas, mientras algunos saludan a éstas con entusiasmo, otros lamentan amargamente su llegada, pues, bajo su punto de vista, le restan a los MUDs lo que los hacía más atractivos: su estricta textualidad. Uno de estos MUDs gráficos de última generación es llamado ActiveWorlds, que describiremos a continuación con cierto detalle.

ActiveWorlds [39] es el nombre de un programa informático que trabaja On-Line, es decir, sobre el ciberespacio. En breve, ofrece una serie de entornos (mundos) virtuales donde los usuarios actúan e interactúan textual y gráficamente. Aparte de la versión original en inglés, encontramos adecuaciones al alemán, francés, ruso, italiano, noruego y español. Ésta última tiene por nombre de entorno Mundo Hispano [40]. El espacio donde comienza el usuario sus paseos y conversaciones es una sala tridimensional con una gran estrella en el suelo en cuyo centro aparecen las iniciales MH. Más allá de este tapiz virtual, pantallas, ventanales, escaleras, y espacio libre, a lo lejos. Los usuarios se dividen en dos tipos: los visitantes, que adoptan una forma estereotípica, vestidos de gris, y que tienen escasas posibilidades de acción sobre el mundo virtual y los ciudadanos, que son socios de pago y disfrutan de múltiples posibilidades de construcción de su propia imagen y de alteración del espacio físico virtual en el que se encuentran.

La presentación castellana del producto subraya las posibilidades y atractivos del producto de la siguiente manera: (ActiveWorlds permite)

- Explorar más de 100 mundos en tiempo real y alta resolución en gráficos 3D
- Solicitar terreno propio y construir cualquier cosa que le guste sobre su propiedad
- Encontrar personas e interactuar con una interfaz totalmente 3D, y figuras animadas
- Usar objetos 3D simples con hiperenlaces para enviar correo y navegar a través de la WEB
- Ejecutar juegos, pasear a través de estos Mundos, resolver acertijos y navegar por el interior de laberintos 3D

Y todo esto, añade la presentación, sólo a cambio de trece minutos de transferencia. Vemos aquí cuál es el tipo de peculiaridades que enfatiza la casa distribidora para animar a los usuarios a instalarse (gratuitamente) el software básico, confiando, se intuye, que el uso de éste puede convencer a algunos a suscribirse como ciudadanos de ActiveWorlds. Más adelante, en lo que recibe el nombre de paseo virtual, los proveedores insisten en la posibilidad de interacción constructiva en el espacio virtual: "Personalice su edificio con señales de todas las formas y tamaños. Etiquete su edificio con cualquier texto que informe a los visitantes de quién lo construyó o publicite su empresa en él. Si continuamos explorando el producto, vemos cuáles son las posibilidades con que se habilita al ciudadano, una vez éste accede a pagar una determinada cuota de ciudadanía. Los elementos básicos de contratar este producto son:

- Acceso al Mundo Público y Privado
- Selección de Path configurable
- Recuperación de imágenes, sonido y música desde la WWW

- Uso de texturas originales, modelos 3D, sonidos, música y avatares desarrollados para Alpha World y la Colonia Alpha
- El uso de avatares originales de Metatrópolis
- Asistencia técnica libre por e-mail, teléfono y newsgroup
- Número de usuario gratis

Estos básicos (para entender los cuales hace falta, como se ve, un cierto dominio de la jerga de los MUDs y los acrónimos más usuales del entorno informático/cibernáutico) se combinan con cuatro tipos de contrato de ciudadanía que se detallan a continuación:

- PS8 - 8 usuarios simultáneamente. 200 x 200 metros virtuales para la construcción. 1 código de ciudadano. 23 US \$ anuales
- PS8 XE - 8 usuarios simultáneamente. 400 x 400 metros virtuales para la construcción. 2 códigos de ciudadano. 42 US \$ anuales
- PS16 - 16 usuarios simultáneamente. 500 x 500 metros virtuales para la construcción. 2 códigos de ciudadano. 119 US \$ anuales
- PS16 XE - 16 usuarios simultáneamente. 1000 x 1000 metros virtuales para la construcción. 3 códigos de ciudadano. 450 US \$ anuales

Dados estos datos podemos hacernos una idea de cómo funciona el fenómeno del consumo de productos/servicios virtuales. Asimismo, nos permite concebir qué es lo que le puede resultar atractivo a un determinado target group, que consiste, en cierta manera, en operar y actuar creativamente (y socialmente) en un entorno virtual. En realidad, parece dirigirse especialmente a usuarios habituales de MUDs, puesto que aporta algo que en la mayoría de estos se puede echar de menos: la posibilidad de poseer un espacio propio, donde construir gráficamente (en tres dimensiones) algo que sea realmente suyo. Tal y como se presenta el producto, éste resulta una sofisticación de la posesión de un espacio en la World Wide Web, en una página: ahora, la página se vuelve un espacio tridimensional, espacialmente navegable, donde desarrollar una determinada presentación del self así como para almacenar o proveer de determinados archivos informáticos, ya contengan éstos software en un sentido estricto, o galerías de imágenes, sonidos o textos. Es decir, a la vez, una pinacoteca, discoteca y biblioteca personal. En medios como los ActiveWorlds o los MUDs, y tal y como comenta Castells, las tecnologías de la información permiten fundir el concepto de usuario con el de actor/creador [41]. Por último, cabe decir que los tipos de interacciones casuales o con desconocidos que en los ActiveWorlds se producen es similar a las que se dan en el IRC o en los MUDs, aunque con un soporte gráfico, limitadamente gestual, y contextualmente espacial añadido. De la misma forma, aquello dicho para el proceso de cognición o masterizaje del espacio de los videojuegos y los MUDs es también válido para los ActiveWorlds, que es, cabe decir, una de las muchas iniciativas similares que pueden encontrarse en el ciberespacio, y que ha sido escogida -para esta investigación- más por casualidad que por concienzudo proceso de selección. No obstante, creemos que su existencia, el tipo de socialidad que permite (y en que se basa) y el tipo de producto para el ciber-consumo que representa son significativos como espacios del ciberespacio. Ocupémonos, a continuación, y ya por último, de algunas interpretaciones, críticas y polémicas que el ciberespacio concita..

#### **4. COROLARIOS (Poder, control, política, libertad... Consideraciones sobre la naturaleza polémica/política del ciberespacio)**

"¿Cómo los vas a retener en la granja ahora que ya han visto París? se preguntaba una canción norteamericana de después de la I Guerra Mundial [42]. Harvey Cox se refiere a esta canción para ilustrar de qué forma la movilidad y el cambio social están relacionados. El hombre tecnopolitano es un hombre en viaje (1971: 64), afirmaba. Y esta facultad de movimiento es lo que hace de lo urbano un elemento potenciador de cambio social. En este trabajo hemos insistido en que el ciberespacio es el más hiperurbano de los entornos humanos. Por tanto, podríamos secundar su teoría, según la cual, la posibilidad de movimiento -que la urbanidad implica- contiene fuertes connotaciones políticas y está vinculado con (la abolición de) determinadas relaciones de dominación. Es por ello que los guardianes del statu quo se oponen a ella ferozmente. De la misma manera que la nobleza ateniense se opuso a la construcción del Pireo y su enlace con la ciudad y de la misma manera que los lords ingleses intentaron obstaculizar la construcción de líneas de ferrocarril que permitiera una mayor posibilidad de movimiento a la chusma (Cox: 1971: 65), podemos intuir una cierta voluntad de control social en los ataques a la libertad (algunos lo llaman libertinaje, mostrando claramente una posición de abogacía moral que nunca debe ser tenida, en principio, como neutra ni desinteresada) de movimiento y acción en el ciberespacio.

El concepto de movimiento -navegación- está implícito en las comunicaciones mediadas por computador (CMO) y, especialmente, en Internet. Movimiento universal desde una silla inmóvil. A una cosa u otra (movimiento o inmovilidad) se agarran, respectivamente, apologetas y críticos de las CMO. Ya en 1968, antes incluso de que la prehistórica ARPANET estuviera rudimentariamente ON-LINE, un par de los padres de la criatura, Licklider y Taylor, publicaron un artículo que preveía, con una clarividencia sorprendente, el desarrollo de las CMO. En este artículo decían que

"para la sociedad, el impacto será bueno o malo dependiendo básicamente en una cuestión: ¿estar ON-LINE será un privilegio o un derecho?. Si sólo un segmento privilegiado de la población obtiene la posibilidad de disfrutar la ventaja de la amplificación de la inteligencia, la red puede exagerar la discontinuidad en el espectro de las oportunidades intelectuales. Por otro lado, si la idea de la red se aplica a la educación, lo que algunos han previsto con esperanza sino con un plan detallado y concreto, y si todas las mentes demuestran ser responsables, seguramente el provecho para la humanidad irá más allá de estas previsiones (cfr. Rheingold, 1994: 76, cursiva añadida).

¿Otra historia de buenos y malos? Negroponte, en su popular texto que le ha convertido en un par de años en abanderado de los apologetas de la vida digital, señala intereses de grandes empresas telefónicas y de telecomunicaciones como el principal obstáculo para una difusión -más o menos- igualitaria de los privilegios de las CMO (1997, especialmente pp. 42-54). Rheingold también apuesta por la fuerza niveladora de la red. Según él, la tendencia monopolista de la más importantes cadenas de televisión se

contrasta con el efecto Internet, un red informativa alternativa a nivel planetario (1994: 14). Insiste en la idea de un agora electrónica (en el sentido ateniense de la palabra) como paradigma de la democracia, del derecho a la palabra y a la información.

No obstante, las CMO dependen, en buena parte, de unas determinadas barreras socio-económicas previas. Mientras diecisiete estados aún estaban fuera de Internet en enero de 1997 [43], en ese mismo momento se contaban hasta 63,5 hosts (servidores) por cada mil habitantes de Finlandia. Si hablamos de zonas, la comparación es aún más exagerada: el condado de Los Alamos (New Mexico, US) llega a los 984,7 hosts por mil habitantes y en el Santa Clara (California, US) encontramos hasta 637.575 hosts (cfr. Starrs, 1997: 201-205). Datos como éstos certifican la tesis de que las CMO están aumentando la separación entre zonas ricas y pobres. Y a ellos se añade la circunstancia de que sea el idioma inglés [44] el aberrantemente mayoritario en las CMO, dejando a los hablantes del resto de las lenguas en una situación de inferioridad.

Otro tipo de fronteras y barreras discriminadores son recreadas y pueden resultar incrementadas por las CMO. Kramarae (1995) insiste en el efecto potenciador que éstas ejercen sobre la discriminación de la mujer. En el mismo sentido, podemos intuir un efecto negativo para la mayoría de patrones culturales que queden fuera del estándar de vida occidental, dando pie al tipo de interpretaciones que subrayan la tendencia a la homogeneización que es favorecido por las CMO.

En todos estos casos, no obstante, aquello que se critica o se teme de las CMO se basa en situaciones de discriminación previas. No es Internet quien establece la separación entre países ricos en CMO y países pobres en ello. Es la realidad socio-económica preexistente la que lo dictamina. Echarle las culpas a Internet es dejar de ver una situación mucho más problemática y que va más allá de la red, aunque también se contenga en ella. Las lecturas interesadas del fenómeno Internet no facilitan una comprensión de éste. A este respecto, resulta enriquecedor un texto como el de Steve Jones (1995), que apunta a las diferentes formas que estas lecturas interesadas toman. Por un lado, destaca la posición de aquellos que insisten en el carácter subversivo de las CMO y de Internet. Por otro, duda de su subversividad real, dado el grado de solipsistic self-fulfillment a que puede conducir, atando a buena parte de las mentes críticas a su monitor de ordenador, en una habitación oscura de sus casas-trinchera. Por un lado, da crédito a la interpretación que señala la función democratizante y niveladora de Internet. Por otro, duda de la eliminación de las fronteras, pues las CMO no las eliminan; en todo caso las desplazan.

El elemento subversivo de las CMO es uno de los más frecuentes en este tipo de literatura. Los orígenes contraculturales que están tras el diseño tecnológico de éstas, que insistieron en mantener su uso en un ámbito accesible a la ciudadanía (occidental) y dirigido principalmente a ampliar las capacidades humanas de pensamiento, comunicación e interrelación, pueden ser una explicación plausible para el desarrollo de esta hipótesis, no del todo infundada. Los expertos en tecnología informática tuvieron el apoyo crematístico de un gobierno norteamericano presionado por los éxitos espaciales soviéticos, las raíces contraculturales y críticas del hippiesmo californiano de los 60 y el aroma especial que rezumaba la olla a presión que los alrededores de Silicon Valley eran por aquel entonces [45]. Vamos a detenernos brevemente en esta postura, a la

luz de algunas consideraciones pertenecientes a un artículo clásico de Jean Baudrillard, *La implosión de significado en los medios de comunicación* (1983). Y no porque secundemos todas sus propuestas, sino por lo que llegan a sugerir, en un debate como el presente, que tiende a cerrarse sobre sí mismo, llegando a reproducir hasta el agotamiento los mismos argumentos romos y ensimismados una y otra vez.

Parte el autor de la hipótesis de que los mass media producen una pérdida de significado, argumento que, en principio, secundarían acérrimos críticos de las CMO con Giovanni Sartori (1998). Pero sólo en principio. A pesar de lo paradójico de tal afirmación, según Baudrillard, los mass media llevan a cabo un colapso del significado: en lugar de conllevar más comunicación, la deja exhausta. Es un gigantesco proceso de simulacro en el que se emplean inmensos esfuerzos para mantenerlo en funcionamiento. En este proceso, lo real es abolido y los referentes entran en un sistema cíclico de hiperrealidad. Una hiperrealidad, no obstante, que funciona a la manera de un mito. Un mito ambiguo en el sentido clásico del término, en el que uno cree y no cree a la vez. Los usuarios no se contentan con creer simplemente en el mito. Operan con él en función de sus caprichos o necesidades de significación. Este argumento debe ser tenido muy en cuenta, en contra de aquellos intelectuales que parten, para sus análisis de comportamiento social, en la asunción de la estupidez congénita de las masas. En este proceso, los mass media no conllevan (necesariamente) socialización, sino al contrario: la implosión de lo social en manos de las masas. La televisión, escribe, en otro lugar, el autor, termina por inculcarnos la indiferencia, la distancia, la duda (el escepticismo) radical, el reflejo agnóstico visceral, la apatía incondicional (Baudrillard, 1993: 154).

El autor subraya lo paradójico de esta realidad: ¿son los mass media los que neutralizan el significado y producen una massa informe o es la massa quien resiste victoriosamente a los mass media, desviando o absorbiendo todos los mensajes que éstos producen sin responder a ellos? (1983: 105). Como acertadamente sugiere Baudrillard, esta ausencia de respuesta puede muy bien ser entendida como una contra-estrategia de las mismas masas, en su encuentro (choque) con las instancias de poder.

Critica, repetidas veces, Sartori (1998), la naturaleza infantil del tele-vidente y, de paso, del internauta. No obstante, halla Baudrillard en ese infantilismo un componente subversivo. Escribe él que hay un doble vínculo obvio en el proceso: como niños enfrentados con un universo adulto, este doble vínculo consiste en la contradicción existente entre ser un sujeto-sujeto activo y adulto y un sujeto-objeto pasivo, infantil e indeciso o -lo que es peor- inopinante. En estos dos comportamientos se puede encontrar, a menudo, al consumidor televisivo y de CMO: cuando se le pide que sea un objeto pasivo, éste decide oponerse a ello, con todo tipo de revueltas, desobediencia y, en resumen, clamando por su condición de sujeto. En cambio, cuando lo que se le pide es acción, éste actúa sin actuar; oponiendo a esa demanda un comportamiento crispante y cansino -aunque eficaz-, absolutamente ajeno a este tipo de peticiones. Comportándose, en definitiva, como un objeto. Oponiendo, pues, toda la pétreo resistencia que un objeto inanimado puede ofrecer. Infantilismo, hiperconformismo, total dependencia, pasividad, idiotismo.

Continúa escribiendo Baudrillard que ninguna de estas dos prácticas

tiene más valor objetivo que la otra. La resistencia-como-sujeto es, hoy por hoy, la más valorada y tenida por positiva, de la misma forma que en las esferas políticas sólo las peticiones de liberación, emancipación, expresión y constitución como sujeto político son dadas por válidas y subversivas. No obstante, esto es ignorar lo otro; la tan eficaz -o incluso más- práctica de resistencia-como-objeto, la renuncia a la postura de sujeto y de significado. Exactamente esas prácticas de las masas -que tendemos a enterrar y olvidar bajo sentencias como alienación y pasividad [46].

Un cierto segmento de la contracultura actual rechaza de forma parecida entrar en los patrones de sujeto activo, concienciado, luchador y -al final- triunfador, que la estética hollywoodiense extiende a muchas de las dimensiones de la vida social. Los comentarios de Baudrillard podrían aplicarse a algún referente cinematográfico concreto, como podría ser el caso de que la película más taquillera de la historia del cine español sea *Torrente*, el brazo tonto de la ley, con su explícita apología al fracaso, a lo soez y a lo anti-heróico. Pueden ser contrastados también con una breve colaboración de Luis Rojas Marcos para la revista de los abonados del Canal+ español con ocasión del estreno de *Trainspotting* en esta cadena de televisión, que igualmente serviría para el caso de *Torrente*. Veamos de que forma lo describe y caracteriza peyorativamente:

La atracción por lo vil, por el elemento más bajo e infame, ha penetrado la cultura de muchos jóvenes. La característica fundamental de esta moda es la celebración de las personas sadomasoquistas, a la vez sensibles y despiadadas, que repudian las normas básicas del contrato social. Estos hombres y mujeres (...) escenifican el éxito del fracaso, la estética del hastío que se transforma en el deseo nihilista de terminar con todo. La ética del perdedor se desliza de arriba abajo en la escala social (...) Junto al culto a la abyección se produce una competición a ver quién pasa más, quién está más atrapado en el trauma de la vida, quién está más muerto. En el fondo es una cultura de identificación con las víctimas. Es ahí, con las víctimas, donde estos jóvenes sienten que está realmente su identidad (...) estas figuras no creen en la redención (Rojas Marcos, 1998: 17, cursivas añadidas).

Prosigue Baudrillard diciendo que las prácticas conscientes y liberadoras responden a uno (sólo a uno) de los aspectos del sistema, al constante ultimátum que pretende hacer de nosotros puros objetos inanimados. A esto se responde constituyéndonos como sujetos, liberándonos, expresándonos a cualquier precio, votando, produciendo, decidiendo, hablando, participando, jugando al juego. A un sistema cuyo argumento es la opresión y la represión, la resistencia estratégica consiste en el grito liberador de la subjetividad. No obstante, esto refleja sólo la fase previa del sistema, e incluso si nos encontramos confrontados con él, ya no es en el terreno estratégico. El actual argumento del sistema es la maximización (democratizante) de la palabra y de la producción máxima de significado. La acción. La opinión. La manifestación de las subjetividades en todas los terrenos. Subrayar el ser sujeto, el ser diferente. Visible.

En contraste, para enfrentarse a este argumento, la resistencia

estratégica consiste en el rechazo de la palabra o la simulación hiperconformista de los mismos mecanismos del sistema, lo que constituye una forma de repulsión y de no-recepción. Ésta es una potente forma -actual- de resistencia de las masas, que equivale a devolver al sistema su propia lógica, a través de un proceso de reflejar -como un espejo- el significado sin llegar a absorberlo. Un sordo clamor que se manifiesta sólo siendo indiferente. Invisible.

En un ámbito como las CMO, ambos tipos de resistencia encuentran un espacio privilegiado. Echar una ojeada a Usenet permite ver todo tipo de activismo y de reacciones más o menos subversivas que tienen una audiencia potencialmente mundial. No obstante, se pueden amparar fácilmente en lo colapsado del medio. Permite establecer asociaciones alternativas de toda variedad sin que sea necesario manifestar la opinión de manera alguna. La absoluta visibilidad del medio permite todo tipo de escondites e incluso inactividad. Una huelga de internáutas contra las tarifas de acceso telefónico de la compañía Telefónica española se puede manifestar, simplemente, desconectándose. O simplemente, no-conectándose. Desapareciendo. En cambio, la reacción a un determinado atentado de ETA puede tomar la forma de millares de mensajes de protesta distribuyéndose -casi gratuitamente- por todo el país en apenas un par de días. La comunidad internauta es amorfa por naturaleza. Y es en esa característica que encuentra su fuerza, que puede ser utilizada en formato subversivo-activo o, por el contrario, en subversividad-pasiva, átona y refractaria a lo que sea que se le eche encima. En estado, el infantilismo escéptico y apático, lúdico y lúcido que demuestra que puede ser la mayor de sus armas.

En este punto quizá deberíamos retomar la crítica de Stephenson (1967), que no acaba de comprender cuál es la razón que lleva a estudiar el fenómeno social televisivo (y por extensión a la actualidad, cibernauta) siempre desde el prisma del control social y no de lo lúdico. Los comportamientos de los actores sociales/usuarios/consumidores de las CMO permite una mejor comprensión bajo una dimensión que los entiende como eminentemente lúdicos -de convergent selectivity, según terminología del autor- que bajo un tipo de interpretaciones donde prima la preocupación por el control social.

Nuevamente, nos enfrentamos con la controversia de quienes entienden las CMO como un instrumento de control social y los que lo ven como espacio de libertad, tal y como acontece con el fenómeno del consumismo, que tanto es interpretado como factor idiotizador de las masas como como elemento de recreación subjetiva -y lúdica- de las personalidades, identidades y sueños de los consumidores.

Al respecto, resultan interesantes -por contradictorias- las formas en que se aproximan a Usenet, por un lado, Howard Rheingold (1994) y, por otro, MacKinnon (1995) y McLaughlin, Osborne y Smith (1995). El primero no esconde su entusiasmo libertario sobre el fenómeno, definiéndolo como una vorazmente creciente conversación anárquica, inmortal, resistente a todo tipo de censura, agresivamente no-comercial, que es mantenida entre millones de personas de docenas de países (1994: 118). Y precisa que la palabra anárquico que suele acompañar cualquier caracterización de Usenet no se refiere a algo caótico y desorganizado, sino que se utiliza en el sentido de que el proceso de mover todas estas palabras de todos estos participantes hacia todos aquellos otros participantes es realizado sin una jerarquía central organizada y sin ningún tipo de

policía (Ib., 119). Otro tipo de aproximación -más profunda- es llevada a término por McLaughlin, Osborne y Smith (1995). Estas autoras se dedican a estudiar detenidamente los patrones de conducta dentro de Usenet, a partir de lo que la netiquette prohíbe. Realizan, según sus propias palabras, una taxonomía de conducta reprobable en Usenet, que contradice algunas de las asunciones primarias de Rheingold. Más allá va el artículo de MacKinnon. Este autor realiza una lectura paralela de Usenet y del Leviathan de Thomas Hobbes, que lleva a la conclusión de la existencia de un tipo de censura real en Usenet. Dice MacKinnon que el Leviathan en una red de conferencias por ordenador es la institución de censura o de moderación de los mensajes escritos por los usuarios de esta red. De acuerdo con Hobbes, continúa MacKinnon, vivir bajo el temor de la muerte o de los castigos dispone al hombre a obedecer a un poder común. Y ese temor existe en Usenet, puesto que una conducta reprobable puede llevar a la muerte virtual, que se asemeja al tipo de muerte VooDoo de que hablaban W.B. Cannon y los maestros del *Année Sociologique*. En este aspecto, puede que las CMO sí sean, tal y como temía, agorero, Paul Virilio, una máquina de guerra.

Stephen Jones (1995: 14) señala que, aparte de estas consideraciones, lo que está en cuestión es la creación de nuevas comunidades. Comunidades virtuales, podemos decir, siguiendo la jerga más habitual. Una comunidades que son creadas, básicamente, debido a dos motivos: Uno, que podemos crearlas tecnológicamente. Dos, que están siendo creadas a partir de un sentimiento de necesitar un nuevo modelo de comunidad. O simplemente, otro modelo. Unas comunidades que surgen a partir de lo que Edward Soja caracteriza como geografías postmodernas, donde lo maleable de la identidad se constituye en el factor clave para la creación y reproducción de este tipo de espacios. No obstante, ¿qué tipo de espacios?

Dicen que en las CMO las fronteras se diluyen (nosotros hemos dicho que sólo se modifican). Que la existencia de un territorio precisa de la existencia de fronteras que le den perímetro. Las propuestas de David Harvey llevadas al extremo por las nuevas tecnologías de la comunicación dejan a la contemporaneidad huérfana de dimensión espacial. André Parente opina que, en el marco de las CMO, se va a producir una negación progresiva del intervalo de tiempo que separa la partida de la llegada, la distancia en el espacio deja su lugar a la distancia en el tiempo, transformando los viajes en meros entreactos. Llegaremos -continúa Parente- a un tiempo en el que no habrá más espacio real, sino sólo espacios virtuales, y un momento de inercia sucederá al desplazamiento continuo (1993: 17).

No obstante, sin espacio, se hace difícil pensar en fronteras. Sin fronteras, se complica la cuestión de de dónde saldrán las protecciones para las diferencias y las heterogeneidades de las que precisa la humanidad. La respuesta está en Michel de Certeau (1988): esas diferencias dependerán de las prácticas, de las actuaciones, de los procesos, de los desarrollos performativos, y no de las estructuras conformativas tal y como han sido entendidas durante el tiempo de las fronteras físicas rígidas. La diferencia y la heterogeneidad surgirán, pues, de la realización práctica de éstas, y no de su cuidadosa conservación. En el ámbito de las CMO, más que en ningún otro lugar, las supervivencias -tylorianas- pierden todo su sentido.

No obstante, insistimos, ¿qué tipo de espacios son estos?  
Evidentemente, espacios practicados, en el sentido que los entiende

de Certau (1988). Espacios inexistentes sin la presencia de acciones sociales en ellos. Espacios que desaparecen cuando no hay práctica social en ellos, como no hay árboles que caigan en la selva cuando no hay nadie para escuchar sus derrumbamiento. Espacios de arquitectura eminentemente social. Como los MUDs, en los que la escenografía se basa en las descripciones que sus usuarios/consumidores hacen de sí mismos. Como en el IRC, espacios que, simplemente, no existen, cuando no hay nadie en la sala/canal. Como en las aventuras gráficas del tipo ActiveWorlds, espacios que deben ser explorados, conocidos, masterizados, y experimentados socialmente. Espacios de acción comunicativa, donde el actuar -espacial- y el objetivo comunicacional (relacional) son indispensables [47]. Espacios que responden más a una lógica laberíntica que panóptica. Porque, junto con el significado, es la visibilidad panóptica lo que se colapsa en las CMO. Las experiencias en las CMO son experiencias ineludiblemente espaciales, pero dentro de espacios practicados. Un espacio que, insistimos, toma por modelo ideal más el laberinto que el Panóptico. Un laberinto opaco y sordo cuando quiere aunque protestón y notorio cuando haya quien lo crea preciso. Un laberinto practicado. Aunque siempre habrá quien lo juzgue un Panótico, practicado o no.

---

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alba Rico, Santiago, 1992, ¡Viva el Mal! ¡Viva el Capital!, Barcelona: Virus Ed.
- Augé, Marc, 1996, Los No-Lugares, Barcelona: Gedisa.
- Baudrillard, J., 1983, "The Implosion of Meaning in the Media, en In the Shadow of the Silent Majorities or, The End of the Social and Other Essays, New York: Semiotext(e), pp. 93-110.
- Baudrillard, J., 1988, "Consumer Society, en Mark Poster (ed.), Jean Baudrillard. Selected Writtings, Cambridge: Polity Press, pp. 29-56.
- Baudrillard, J., 1993, "Televisão/Revolução: O Caso Romênia, a André Parente (org.), Imagem-Máquina. A Era das Tecnologias do Virtual, Rio de Janeiro: Editora 34, pp. 147-154.
- Baudrillard, Jean, 1994, Simulacra and Simulation, The University of Michigan Press (Original francés, 1981).
- Baym, N.K., 1995, "The Emergence of Community in Computer-Mediated Communication, a Jones, Steven G. (ed.), Cybersociety. Computer-Mediated Communication and Community, Thousand Oaks, Cal., London & New Delhi: Sage Publications, pp. 138-163.
- Belk, R.W., 1995, "Studies in the New Consumer Behaviour, en Daniel Miller (ed.), Acknowledging Consumption, London and New York: Routledge, pp. 58-95.
- Bosch, Alfred, 1997, La via africana. Velles identitats, nous estats, València: Edicions 3 i 4.
- Bourdieu, Pierre, 1986, Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste, London: Routledge & Kegan Paul Bruckman, A. &
- Bruckman, A., 1992, "Identity Workshops: Emergent Social and Psychological Phenomena in Text-Based Virtual Reality, Master thesis, MIT Media Laboratory.

- Campbell, C., 1993, "Understanding traditional and modern patterns of consumption in eighteenth-century England: a character-action approach, en J. Brewer & R. Porter (eds.), *Consumption and the World of Goods*, London: Routledge, pp. 40-57.
- Campbell, Colin, 1994, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford: Blackwell (1ª ed. 1987).
- Castells, Manuel, 1996, *The Rise of the Network Society*, Oxford: Blackwell.
- Castells, Manuel, 1997, *The Power of Identity*, Oxford: Blackwell.
- Castells, Manuel, 1998, *End of Millenium*, Oxford: Blackwell.
- Castro Nogueira, Luis, 1997, *La Risa del Espacio. El imaginario espacio-temporal en la cultura contemporánea: una reflexión sociológica*, Madrid: Tecnos.
- Cox, Harvey, 1971, *A Cidade do Homem*, Rio de Janeiro: Ed Paz e Terra (original, *The Secular City*, 1965).
- Curtis, Pavel & Nichols, David A., 1993, *MUDs Grow Up: Social Virtual Reality in the Real World*, Palo Alto, Cal.: Xerox PARC.
- Curtis, Pavel, sa., "Mudding: Social Phenomena in Text Based Virtual Realities, versión distribuida on-line (Xerox PARC)..
- de Certau, Michel, 1988 (1984), *The Practice of Everyday life*, Berkeley: University of California Press.
- Featherstone, Mike (ed.), 1990, *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London: Sage.
- Fernández, Fausto, 1998, *Telebasura Española*, Barcelona: Ediciones Glénat.
- Fine, B., 1995, "From Political Economy to Consumption, en Daniel Miller (ed.), *Acknowledging Consumption*, London and New York: Routledge, pp. 127-163.
- oster, Robert J., 1996/7, "Commercial Mass Media in Papua New Guinea: Notes on agency, and commodity consumption, *Visual Anthropology Review*, 12 (2), pp. 1-17.
- Friedman, J., 1994 (?), "Introduction en Jonathan Friedman, (ed.), *Consumption and Identity*, Chur, Switzerland: Harwood Academic Publishers, pp. 1-22.
- Friedman, T., 1995, "Making sense of software: computer games and interactive textuality, a Jones, Steven G. (ed.), *Cybersociety. Computer-Mediated Communication and Community*, Thousand Oaks, Cal., London & New Delhi: Sage Publications, pp. 73-89.
- Fuller, M. & Jenkins, H., 1995, "Nintendo and New World travel writing: a dialogue, a Jones, Steven G. (ed.), *Cybersociety. Computer-Mediated Communication and Community*, Thousand Oaks, Cal., London & New Delhi: Sage Publications, pp. 57-72.
- García Canclini, Néstor, 1995, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales en la globalización*, México: Grijalbo.
- Geertz, Clifford, 1968, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago: University of Chicago Press.
- Gewertz, Deborah & Errington, Frederik, 1991, *Twisted Histories*,

Altered Contexts. Representing the Chambri in a World System, Cambridge: Cambridge University Press.

Gibson, William, 1991, *Neuromancer*, São Paulo: Aleph (edición original norteamericana, 1984).

Goffman, Erving, 1967, *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*, London: Allen Lane The Penguin Press.

Goffman, Erving, 1994a (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu (Edición original, 1959).

Goffman, Erving, 1994b (1970), *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires: Amorrortu editores (Edición original, 1961).

Habermas, Jürgen, 1992 (1987), *Teoría de la acción comunicativa* (vol. 1; Racionalidad de la acción y racionalización social), Madrid: Taurus (original alemán de 1981).

arvey, David, 1989, *The Condition of Post-Modernity*, Oxford: Basil Blackwell.

Jones, S.G., 1995, "Understanding community in the information age, a Cybersociety. *Computer-Mediated Communication and Community*, Thousand Oaks, Cal., London & New Delhi: Sage Publications, pp. 10-35.

Kramarae, C., 1995, "A Backstage Critique of Virtual Reality, a Jones, Steven G. (ed.), *Cybersociety. Computer-Mediated Communication and Community*, Thousand Oaks, Cal., London & New Delhi: Sage Publications, pp. 36-56.

Lins Ribeiro, G.S., 1996, "Internet e a comunidade transnacional imaginada-virtual, ponencia presentada al Encuentro Internacional De la Articulación Social a la Globalización en la Antropología Latinoamericana, Buenos Aires, 15, 16 y 17 de Agosto de 1996.

MacKinnon, R.C., 1995, "Searching for the Leviathan in Usenet, en Jones, Steven G. (ed.), *Cybersociety. Computer-Mediated Communication and Community*, Thousand Oaks, Cal., London & New Delhi: Sage Publications, pp. 112-137.

McLaughlin, M., Osborne, K.K. & Smith, C., 1995, "Standards of Conduct on Usenet, en Jones, Steven G. (ed.), *Cybersociety. Computer-Mediated Communication and Community*, Thousand Oaks, Cal., London & New Delhi: Sage Publications, pp. 90-111.

Miller, D., 1995b, "Consumption as the Vanguard of History..., en *Acknowledging Consumption*, London and New York: Routledge, pp. 1-57.

Miller, Daniel (ed.), 1995c, *Worlds Apart. Modernity through the prism of the local*, London & New York: Routledge.

Miller, Daniel (ed.), 1995a, *Acknowledging Consumption*, London and New York: Routledge.

Moeran, B. & Skov, L., 1995, "Kitsch, Consumerism and Youth in Japan, en Daniel Miller (ed.), *Unwrapping Christmas*, Oxford: Clarendon Press (1st. publ., 1993), pp. 105-133.

Morley, David, 1995, "Theories of Consumption in Media Studies, en Daniel Miller (ed.), *Acknowledging Consumption*, London and New York: Routledge, pp. 296-328.

- Negri, A., 1993, "Infinitude da Comunicação/Finitude do Desejo, a André Parente (org.), Imagem-Máquina. A Era das Tecnologias do Virtual, Rio de Janeiro: Editora 34, pp. 173-176.
- Negroponte, Nicholas, 1997 (1995), A Vida Digital, São Paulo: Companhia das Letras (original, 1995).
- Oldenburg, Ray, 1991, The Great Good Place: Cafés, Coffee Shops, Community Centers, Beauty Parlors, General Stores, Bars, Hangouts, and How They Get You through the Day, New York: Paragon House.
- Ortega i Gasset, José, 1997, La Rebelión de las Masas, Madrid: Espasa Calpe - Óptima (1ª ed., 1937).
- Parente, A., 1993, "Introdução - Os Paradoxos da Imagem-Máquina, en Imagem-Máquina. A Era das Tecnologias do Virtual, Rio de Janeiro: Editora 34, pp. 7-33.
- Postman, Neal, 1985, Amusing ourselves to death: public discourse in the age of show business, New York: Viking Penguin.
- Quaterman, J.S., 1993, "The global matrix of minds, en L.M. Harasim (ed.), Global Networks, Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 35-56.
- Reid, Elizabeth M., 1991, "Electropolis: communications and Community on Internet Relay Chat, versión distribuida on-line de su honors thesis para el Departamento de Historia de la Universidad de Melbourne. Existe una versión reducida publicada en Intertek, vol. 3.3., invierno de 1992, pp. 7-15.
- Resnick, M., 1993, "Virtual Professional Community: Results from the MediaMOO Project, Paper submitted to the Third International Conference on Cyberspace, Austin, Texas (March, 1993).
- Rheingold, Howard, 1992 (1991), Virtual Reality, London: Mandarin Paperbacks.
- Rheingold, Howard, 1994 (1993), The Virtual Community. Homesteading on the Electronic Frontier, New York: HarperPerennial.
- Ritzer, George, 1998, The McDonaldization Thesis, London: Sage.
- Rojas Marcos, L., 1998, "La estética de lo patético, a Canal+. La revista de los abonados, 91 (Mayo), pàg. 17.
- Sartori, Giovanni, 1998, Homo Videns, Madrid: Taurus.
- Starrs, P., 1997, "The sacred, the regional and the digital, The Geographical Review, 87 (2), 193-218.
- Stone, Allucquère Rosanne, 1995, The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age, Cambridge, Mass. & London: The MIT Press.
- Taylor, Jonathan, 1997, "The emerging geographies of virtual worlds, The Geographical Review, 87 (2), 172-192.
- Thoveron, Gabriel, 1971, Radio et télévision dans la vie quotidienne, Bruxelles: Editions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles.
- Veblen, Thorstein, 1965, The theory of the leisure class, New York: Random House (1ª ed., 1899).

Williams, Raymond, 1971, *Los Medios de Comunicación Social*, Barcelona: Península. (Original Inglés: *Communications*, 2ª edición, 1968; 1ª edición, 1962).

---

## NOTAS

[1] *Correio Braziliense*, 30/VIII/1998, pág. 20.

[2] Son tantos los trabajos realizados sobre el tema, y tan diversa la terminología utilizada, que renuncio a intentar hacer aquí un estado de la cuestión. Los conceptos que se definen sólo sirven para enmarcar el trabajo. En todo caso, me remito a las compilaciones de Miller (1995a) y Featherstone (1990), a los libros de Ritzer (1998) y García Canclini (1995) y a la ópera magna de Castells (1996 y subsiguientes). Son visiones contrapuestas, que citan docenas de textos más, donde diferencias, similitudes y matices se funden en la jerga académica al uso.

[3] Véanse, como discreto ejemplo, los textos de Foster (1996-7), Gewertz & Errington (1991), Moeran & Skov (1995), los artículos en Miller (1995c) o la monografía del mismo Daniel Miller sobre el consumo de culebrones televisivos en Jamaica que tuve a bien dejar en casa, fuera del alcance de mis citas.

[4] La mayoría de los textos sobre Internet oscilan entre una postura de apología de la nueva tecnología (por ejemplo, Negroponte, 1997 o Rheingold, 1992 y 1994) y otra de crítica descarnada, a menudo más voluntarista que bien argumentada (de la que el ejemplo puede ser Sartori, 1998).

[5] La dimensión económica del ciberespacio, aunque conscientemente negligida en este ensayo, resulta fundamental. Y especialmente en áreas de consumo: el ciberespacio se está convirtiendo (con la progresiva apropiación por parte de empresas privadas de la World Wide Web) en el más inmenso de los shopping malls. Asimismo, la virtualización de la economía global pasa por el ciberespacio. Para una perspectiva breve sobre el tema, véase Taylor, 1997: 187-189.

[6] Quizá quepa recordar que en las ya referidas utopías negativas de Huxley, Orwell o Bradbury, por muy homogeneizadoras que sean y por muy trágica y fúnebre que tal homogeneización sea, nunca deja de haber castas inferiores marginales a los happy few.

[7] Castells formó parte de una comisión internacional para aconsejar a Boris Yeltsin sobre la transición controlada a una economía de mercado. Junto a él estaban, entre otros, el actual presidente de Brasil, el sociólogo Fernando Henrique Cardoso.

[8] Al menos, de la parte que he llegado a leer.

[9] No confundir con la housewife que Miller, exageradamente, ensalza a los laureles del poder democrático. En Castells, el consumidor es una parte de la ecuación, y no una figura concretable.

[10] " Zero defects in the parts; zero mischief in the machines; zero inventory, zero delay, zero paperwork. (Ib., 158)

[11] Agrupar bajo el adjetivo veblenesco toda la aportación antropológica a los estudios del consumo es, por supuesto, erróneo. No obstante, si algo caracteriza la postura que más acostumbra a esgrimir la antropología sobre el fenómeno del consumismo,

podríamos llevar a cabo una simplificación que la situara ciertamente cerca de las intuiciones y primitivas consideraciones de Veblen. Tanto da que, después, unos y otros se hayan ensañado con él. Su naivité es prescriptiva, en cierta manera. Pero su ascendente no puede dejar de percibirse en la antropología del consumo que después ha venido. En Miller (1995b), por ejemplo, encontramos una caracterización de la perspectiva veblenesca. Igualmente, en el texto de Campbell (1994) que estamos siguiendo. Para una elaboración más compleja de las teorías del mismo Campbell, véase su capítulo en la obra colectiva de Brewer y Porter (1993).

[12] Debe anotarse, no obstante, la peculiar forma de entender el Romanticismo que tiene el texto de Campbell. Éste se fija más concretamente en la dimensión estética del fenómeno y, particularmente, en su desarrollo (temprano y peculiar) en Inglaterra. De esta forma, las características filosóficas y políticas que envuelven el movimiento romántico son mayormente dejados de lado por la tesis de Campbell.

[13] "Comprar objetos, colgárselos en el cuerpo o distribuirlos por la casa, asignarles un lugar en un orden, atribuirles funciones en la comunicación con los otros, son los recursos para pensar el propio cuerpo, el inestable orden social y las interacciones inciertas con los demás. Consumir es hacer más inteligible un mundo donde todo lo sólido se evapora (García Canclini, 1995: 47-8, cursiva añadida).

[14] Véanse Bruckman, 1992; Curtis & Nichols, 1993; Reid, 1991; y Rheingold, 1994.

[15] "The consumer, the modern citizen, cannot evade the constraint of happiness and pleasure, which in the new ethics is equivalent to the traditional constraint of labor and production. Modern man spends less and less of life in production, and more and more in the continuous production and creation of personal needs and of personal well-being. He must constantly be ready to actualize all of his potential, all of his capacity for consumption. If he forgets, he will be gently and instantly reminded that he has no right not to be happy. He is therefore not passive: he is engaged, and must be engaged, in continuous activity. Otherwise he runs the risk of being satisfied with what he has and of becoming asocial (1988: 49).

[16] Además, son presentadas siempre como información positiva, puesto que la manera en que estas aparecen, dentro de la llamada información cultural, está siempre teñida de marcas simbólicas y éticas que recuerdan cuán bueno es disponer y controlar de esa información. Son contenidos tenidos por haute culture y es como ello -como consumo de haute culture- que se congregan multitudes a su alrededor.

[17] Que es, a fin de cuentas, de quien se habla en todas estas teorías sobre el consumo. ¿O es que acaso al pensar en el flaneur baudeleriano alguien es capaz de asociarlo con los rostros demacrados que pueblan las campañas de Manos Unidas?[18] Para el desarrollo de estos conceptos véase el texto de Marc Augé (1996) y, mejor aún, el de Michel de Certeau (1988).

[19] Un ejemplo de esta translación/mutación de lealtades mediáticas nos la ofrece el culebronesco affair Lewinsky. El jueves 10 de septiembre se hizo posible la descarga/lectura (download) en Internet del informe de 445 páginas del fiscal Kenneth Starr sobre las intimidades del hombre más poderoso del mundo y de la becaria más afamada del universo. La web de la CNN registró más de

300,000 ingresos por minuto antes incluso de que el informe fuera emitido. Ha sido la mayor congestión cibernética de la historia de la Red y, también, una muestra de cómo están cambiando los hábitos informativos -hacia un comportamiento más activo, por parte del consumidor, amén de considerablemente escabroso- de la población: el consumidor de noticias ya no puede esperar a que sea la TV quien le digiera la noticia, sino que es él quien va a buscar las fuentes primarias. Esto no implica que la audiencia de la CNN bajara necesariamente ese día, sino que Internet supone una nueva forma de comunicación e información que altera el status quo previo (fuente: "El día que Internet no dio abasto, diario La Nación (Argentina), 12/09/98, pág. 2).

[20] "Não haverá uma indústria de aparelhos de TV no futuro. Essa indústria será nada mais nada menos do que uma fábrica de computadores: telas repletas de toneladas de memória e enorme poder de processamento (...) E isso está acontecendo tão depressa que o passo de cágado do desenvolvimento da televisão, ainda que digital, será eclipsado pelo do computador pessoal (Negroponte, 1997: 52).

[21] Para Gabriel Thoveron, la televisión y la radio "combatent donc une certaine déshumanisation de notre vie (...) Elles contribuent à nous distraire, à nous divertir, à nous tuer le temps de loisir qui nous est donné pour notre repos physique et où il faut aussi reposer mentalement, penser à autre chose. Elles permettent de sévader dans une vie autre, rêvée, donant lillusion d'être quelqu'un d'autre, d'appartenir à un autre groupe que celui auquel on appartient, ouvrant la porte dun monde imaginaire, dun autre monde (1971: 850).

[22] De hecho, William Stephenson opone una interpretación que prima el control social a otra donde prima lo que él llama convergent selectivity. Mientras la primera regiría las dimensiones más estructuradas de la vida social (él cita grandes instituciones, cultura oficial, religión prescrita, lengua, costumbres, etc.), la segunda debe aplicarse a circunstancias, gustos e ilusiones de carácter más personal. Bajo ésta se incluirían los comportamientos menos tradicionales, las opciones propias, y todo aquello que permite al ciudadano existir por él mismo, realizarse.

Una distinción como esta, que no deja de ser un poco maniquea, no debe, no obstante, dejar de tenerse en cuenta. Puesto que opone, en cierta manera, dos maneras diferentes de entender el consumismo (como sofisticado control social o como opción de realización individual). E igualmente nos sirve para entender las diversas formas de aproximarse al fenómeno televisivo: mientras Giovanni Sartori (1998) lo interpreta en clave de control social (aparte de como factor abiertamente idiotizador de las masas), otro tipo de trabajos nos muestran una forma quizá más creíble de ver la tele. El trabajo (especialmente la introducción) de Santiago Alba (1992) sobre el programa de televisión español Los Electroduendes y el libro -aún más lúdico y aún más irreverente, amén de escasamente elaborado- de Fausto Fernández (1998) sobre la telebasura española, nos enseñan un consumo selectivo de productos televisivos.

[23] Usenet es una de las variantes dentro de Internet. Su funcionamiento consiste en el intercambio y contestación, a nivel mundial (y organizado dentro de una densa jerarquía temática) de textos, opiniones y manifiestos sobre todo tipo de aspectos. Según datos -ya desfasados- recopilados por Nancy K. Baym (1995: 138),

hay más de cinco mil grupos de discusión dentro de la jerarquía de Usenet, usado por más de tres millones de usuarios. En Julio de 1993, transportó una media diaria de 27479 mensajes.

[24] Para una aproximación al este tema, véanse los artículos de McLaughlin, Osborne & Smith (1995) y de MacKinnon (1995).

[25] Brazlândia es una de las ciudades satélite desarrolladas alrededor de Brasíla D.F., donde encontraron su residencia millares de trabajadores venidos a contruir la capital, a partir de 1957 y, después, centro de atracción de inmigrantes de todo el país. La estructura urbana es mayormente improvisada por bulldozers que abrieron calles a base de derrumbar las autoconstrucciones que tuvieron el infortunio de cruzarse en su camino. Aún hoy, las calles no están pavimentadas, resultando en nubes de polvo rojo durante la época seca y convirtiéndose en auténticos barrizales cuando llega la estación húmeda.

[26] Uno de los más célebres videojuegos de los últimos años, donde el usuario se sumerge en la recreación tridimensional e interactiva de un reactor nuclear, equipado con diferentes armas, y enfrentándose con diferentes enemigos, ya sean éstos diseñados por el software del programa o los personajes manejados por otros usuarios en tiempo real.

[27] "The computer comes to feel like an organic extension of ones consciousness, and the player may feel like an extension of the computer itself (Friedman, 1995: 83).

[28] "Every new computer game is its own world, a distinct semiotic system, and it is the very process of learning (or conquering) that system that drives interest in the game. Every game typically requires a learning curve while the user grows familiar with the new interface and the logic of the program (Friedman, 1995: 74, cursiva añadida).

[29] "Nintendo takes children and their needs to master their social space and turns them into virtual colonists driven by a desire to master and control digital space (Fuller & Jenkins, 1995: 71).

[30] No resulta difícil encontrar textos sobre IRC en Internet. Jerarquías enteras dentro de Usenet están dedicadas al tema. Por ello, es sencillo hacerse con las características formales del programa y entrar en ellos. Además, los gestores de IRC más célebres, los de la serie mIRC son gratuitos y de fácil descarga desde la misma Internet. Por otro lado, el texto, que, en ciencias sociales es más citado al respecto, es el estudio semietnográfico realizado por Elizabeth Reid, en 1991.

[31] La presentación del self en Internet alcanza una sofisticación y un virtuosismo que casi desarmarían al propio Goffman. Cada usuario de IRC tiene la facultad de definirse a sí mismo. Cada usuario de MUD (véase más adelante) diseña una descripción presentación de la que depende su éxito social. Abundan páginas web personales donde los individuos hacen una exposición detallada de sus filias y fobias particulares, con una complejidad y unos recursos inauditos. Finalmente, en entornos de interacción tridimensional como el ActiveWorlds (véase, también, más adelante), los usuarios pueden incluso construirse espacios y residencias virtuales, que son, aún más, reflejo de como se perciben y presentan socialmente. Tal es el alud de posibilidades para la presentación del self en el ciberespacio.

[32] Goffman se hace eco, en concreto, de algunas apreciaciones de Durkheim i Radcliffe-Brown que destacan la faceta individual e individualista del ser social. Y que en esa faceta encontramos una manifestación mística de la concepción de la persona en el mundo urbano contemporáneo occidental. Siguiendo a Durkheim, Goffman señala que éste sugiere que la personalidad individual puede ser entendida como una porción de un maná colectiva y que los ritos escenificados en honor de colectivos sociales pueden ser realizados también para el mismo individuo. En este caso, percibimos que el individuo manifiesta una ritualidad sacra hacia sí mismo y sus semejantes (1967: 47).

[33] Utilizamos aquí la palabra fanático como derivado de fan, desproveyéndolo por tanto, de todo sentido peyorativo, pues no creemos que sea de nuestra incumbencia tal tipo de juicios valorativos.

[34] El fenómeno, por si cabe alguna duda, ocurrió: el concierto se celebraba allí mismo el sábado 19 de Septiembre de 1998. Esto no goza, desde luego, de excepcionalidad ninguna, puesto que manifestaciones de adoración a líderes massmediáticos han sido muchísimo más espectaculares. Se cita ésta por ser la que se tiene más fresca en la memoria.

[35] MUD, en principio, fue el apelativo del primero de estos experimentos lúdico-sociales. Las siglas representaban Multiple-User Dungeon, pues su diseño representaba el mundo mágico de la serie fantástica Dungeons & Dragons. Debido a su carácter excesivamente lúdico y a la aparición de otros tipos de entornos virtuales, MUD pasó a significar Multiple-User Domain. Finalmente, parece que, en la actualidad, el significado más utilizado para el polifacético acrónimo es Multiple-User Dimension.

[36] Una breve bibliografía sobre MUDs desde un punto de vista de análisis más o menos científico-social, la aportan los textos de Curtis (sa), Curtis & Nichols (1993), Bruckman (1992) y Bruckman & Resnick (1993).

[37] Extradido de uno de estos textos: "Never MUSH [los MUSH son un tipo de MUDs, aquí el nombre se utiliza con función verbal ] while intoxicated or otherwise not fully in control of your actions. If you observe another wizard who is MUSHing drunk, @boot [comando que permite echar a alguien del MUD ] them. The other wizard will probably be annoyed, but this is better than having damage inadvertently caused by someone who isn't thinking clearly (corchetes añadidos).

[38] El TinyMUD fue desarrollado por James Aspnes, en la Carnegie-Mellon University.

[39] El site base del producto es: <http://www.activeworlds.com>

[40] El site base de la versión española es: <http://www.mundo-hispano.com/cof>

[41] "New information technologies are not simply tools to be applied, but processes to be developed. Users and doers may become the same. Thus users can take control of technology, as in the case of Internet (...). It follows a close relationship between the social processes of creating and manipulating symbols (the culture of society) and the capacity to produce and distribute goods and services (the productive forces). For the first time in history, the

human mind is a direct productive force, not just a decisive element of the production system (Castells, 1996: 32, cursivas añadidas).

[42] How Ya Gonna KeepEm Down on the Farm Now that Theyve Seen Paree (Cox, 1971: 65).

[43] La relación es: Afghanistan, Chad, Etiopía, Gabón, Gambia, Guinea-Bissau, Irak, Kyrgyzstan, Laos, Libia, Malawi, Mauritania, Myanmar, Korea del Norte, Somalia, Sudán, Siria, Tajikistán y Turkmenistán (cfr. Starrs, 1997: 202).

[44] Aunque crecientemente criollizado (Lins, 1996: 18-19).

[45] Una perspectiva del proceso puede encontrarse en el primer volumen de Castells (1996) y, especialmente, en el capítulo Visionaries and Convergences: The accidental History of the Net de Rheingold (1994, pp. 65-109).

[46] "To the demand to be an object, he opposes all the practices of disobedience, revolt, emancipation; in short, a total claim to subjecthood. To the demand to be a subject, he opposes just as stubbornly and efficaciously with an objects resistance, that is to say, in exactly the opposite manner: infantilism, hyperconformism, a total dependence, passivity, idiocy. Neither of the two strategies as more objective value than the other. The resistance-as-subject is today unilaterally valorized and held as positive -just as in the political sphere only the practices of liberation, emancipation, expression, and constitution as a political subject are taken to be valuable and subversive. But this is to ignore the equal or perhaps even superior impact, of all the practices-as-object -the renunciation of the position of subject and of meaning- exactly the practices of the masses -which we bury and forget under the contemptuous terms of alienation and passivity (1983: 107, cursivas añadidas).

[47] Acción comunicativa, según Habermas, debe entenderse como "la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones (1992: 124).

# ANTROPOLOGÍA VISUAL DE LA PORNOGRAFÍA

Juan Soto Ramírez

(Instituto Mexicanense, México)

## I. Pornografía, arte y erotismo.

En los años 80, Robert Mapplethorpe fue uno de los artistas más polémicos en los Estados Unidos de Norteamérica. Sus fotografías fueron denunciadas en varias ocasiones ante el Senado de aquel país por el supuesto contenido obsceno y pornográfico de sus obras de arte. Sabemos que la línea divisoria entre arte y pornografía es endeble y depende, en buena medida, del observador. Las obras de arte, cuando no despiertan nada más que otras vibraciones puramente físicas (<<bajas>> como se dice hoy), no deberían menospreciarse sino a la persona que reacciona con vibraciones <<bajas>> ante ella (Kandinsky, 1910: 113). La pornografía suele definirse como:

*La descripción o exhibición explícita de actividad sexual en literatura, cine y fotografía, entre otros medios de comunicación, con el fin de estimular sentimientos eróticos más que estéticos o emocionales.*

Sin embargo, dicha estimulación parece depender más del contexto, de la mirada del observador, de los elementos culturales o de la forma en que son presentadas dichas descripciones o imágenes que de las imágenes o las descripciones en sí. De acuerdo a la definición corriente de pornografía, el presente texto podría ser considerado pornográfico ya que en algún momento se podrán encontrar palabras como pene, vagina, eyaculación, culo, penetración, sexo oral, etc. Lo pornográfico no depende de las descripciones o las imágenes que se presenten, sino de la forma en que aparecen o más bien son presentadas. Si pornográfico es aquello que estimula los sentimientos eróticos, entonces la publicidad de la ropa interior, las fotografías de una familia que se ha ido de vacaciones de verano a la playa, determinadas imágenes religiosas o los libros de anatomía, podrían ser pornográficos ya que nunca podemos saber a ciencia cierta qué es lo que despertarán en el observador. ¿Es pornográfica una mujer que se pasea por el centro comercial luciendo su cuerpo en ropa entallada provocando más de una erección entre los clientes? ¿Es pornográfica hasta que se ha fijado como objetivo propiciar erecciones? ¿Son pornográficas las líneas anteriores por hacer demasiado explícitas las descripciones en torno a una situación que le ocurrió a un amigo?. Lo aceptemos o no, nunca podemos determinar con lujo de certeza qué es lo que hemos de provocar a las personas que nos miran, nos huelen, nos oyen, nos escuchan y nos tocan. Los demás tampoco pueden saber qué es lo que provocarán en nosotros hasta que ya lo han hecho. Veamos el siguiente texto obtenido de una enciclopedia:

*En vertebrados, la deposición interna de semen ocurre durante el proceso de copulación o cópula, también llamado coito o relación sexual. Durante la cópula, los animales se acercan lo suficiente y el macho inserta su órgano genital, el pene, en el conducto genital femenino, la vagina, descargando el semen en su interior. Este proceso se conoce como inseminación. Los espermatozoides animales pueden mantenerse vivos fuera del cuerpo durante mucho tiempo, por congelación. Si se introducen de forma artificial dentro del tracto reproductor femenino, aún son capaces de fecundar el óvulo. Este método, conocido como inseminación artificial, se aplica a personas con problemas de fertilidad (véase Infertilidad) y, en la cría de animales, para mejorar la productividad [1].*

Podría preguntarse el lector si esta descripción del proceso de inseminación es pornográfica por el hecho de ser detallada o porque contiene pasajes tan sugerentes como: *el macho inserta su órgano genital, el pene, en el conducto genital femenino, la vagina*. De acuerdo con la definición corriente, si a alguien se le ha abierto el apetito sexual, entonces se podría considerar que el texto de la enciclopedia es pornográfico. Lo cual es demasiado simple. La definición corriente de pornografía habla de "finalidad" en la estimulación de los sentimientos eróticos. No obstante nos encontramos con otro problema ya que tendríamos ahora que establecer

una marca que nos permita diferenciar lo pornográfico de lo erótico. Se dice que lo pornográfico se presenta en forma de texto o de imágenes. Que lo erótico lo hace de igual manera, pero asociado a imágenes sugestivas o simbólicas más que a imágenes puramente gráficas, y a la idea de igualdad o de placer mutuo. Se sostiene que la función de la pornografía es la de explotar a la mujer presentándola como mero objeto sexual, no como una persona racional y sensible. No obstante, parecen ser tres las principales definiciones de pornografía: analítica, empírica y la de los sensores (Arcan: 1991, 25). La definición *analítica* toma distancia con respecto a las explicaciones de corte clínico que, no está por demás decirlo, abundan en el campo de la psicología. La definición *empírica* es la que hace referencia al mercado, es decir, concibe la pornografía como un producto de consumo. Algo que se pone en circulación porque se vende, se produce y se consume. La definición de los *sensores* es aquella que establece el estado, los guardianes del orden social, moral y cultural. Aquella que se inquieta por la obscenidad y todos los efectos que considera nocivos para la sociedad.

Cada una de estas definiciones opera en diferentes planos de la acción social. Ofrece diferentes versiones del mundo y representa la realidad de maneras diversas. Es decir, cada una de estas definiciones alude a tres modos distintos de ver el mundo y de representarlo. Sabemos desde hace ya mucho tiempo que a lo largo de la historia se han ideado diferentes modos de liberar las prohibiciones (Bataille: 1957). El ejercicio de la sexualidad ha conducido a la generación de múltiples estrategias para liberarse del yugo del pudor, la obscenidad o la patología. Se dice que si alguien mira a dos perros aparearse durante un tiempo, le sale una "perrilla" en el ojo. Pero a uno no le sucede nada cuando ve a un par de burros, de elefantes o de moscas hacer lo mismo que los perros. Incluso la gente suele echarles agua caliente cuando se quedan "pegados". Lo cual nos haría suponer que el acto de apareamiento de dos perros resulta un tanto repugnante a la vista. Lo repugnante no es el acto ni lo que se desprende de ello. Lo repugnante, impúdico y reprobable está en la mirada. Si por pudor entendemos cualquier sentimiento de vergüenza hacia lo relacionado con el sexo, caeremos en la cuenta de cualquier cosa puede ser pornográfica porque lo pornográfico, al menos en su acepción corriente, es aquello que hierde deliberadamente el pudor. El pudor, la vergüenza y lo pornográfico son construcciones sociales. ¿Dónde comienza y dónde termina el pudor? Nadie puede saberlo. Tocadle un dedo del pie a vuestra madre. ¿Es incesto o no? Tocad su tobillo, su pantorrilla. ¿Es incesto eso? Y así pierna arriba (Kosko, 1993: 97). No existe un punto exacto donde podamos decir que comienza o termina lo pornográfico, lo artístico y lo erótico. Las líneas divisorias entre cada uno de estos puntos se trazan de manera arbitraria. Se llega a ellas por convención. Son más simbólicas que reales. Supongamos que alguien exhibe la fotografía de la cara de una mujer. Eso no es pornográfico. Pero supongamos que ampliamos la imagen lo suficiente para mostrar el cuello, los hombros y así sucesivamente hasta mostrar todo el cuerpo. Cuando llegamos a los senos nos damos cuenta que se trata de un cuerpo semidesnudo. ¿Esa imagen es pornográfica? Cuando podemos ver el cuerpo completo y nos damos cuenta que se trataba de un cuerpo desnudo, ¿estamos frente a una imagen pornográfica? ¿En qué momento la imagen se volvió pornográfica? Tampoco podemos saberlo. Faltaría preguntarnos si esa imagen será parte de un libro de anatomía o de una revista para caballeros. Sin embargo, si nos ha despertado algún sentimiento erótico, aunque no sea la intención de quien ha expropiado la imagen de la realidad, entonces podríamos catalogarla como pornográfica, de acuerdo a las definiciones que hemos revisado. Pero después de todo la imagen, por sí sola, no es pornográfica.

## II. La pornografía como argumento

En más de una ocasión he escuchado, no con mucho agrado, que la pornografía resulta ofensiva porque es una forma de violencia ejercida hacia las mujeres. Las feministas ingenuas son especialistas en construir este tipo de descripciones o argumentos y convencer a más mujeres de que así es. Más o menos la evolución de la historia fijó las bases para entender que la revolución de ayer, fue marxista, contra la explotación de unos seres por otros; hoy ecologista, contra la explotación de la naturaleza por los seres humanos; mañana feminista, contra la explotación de cada ser humano por sí mismo (Ibáñez, 1986: 255), de acuerdo al género. El feminismo *converso* que trata de las dificultades de las mujeres en los trabajos duros; el feminismo *perverso* que versa sobre las mujeres que han ocupado el lugar de los hombres y controlan su agresividad; y el feminismo predominante que conjura, por ejemplo, madres a favor de la paz, no han podido desarrollar una discusión profunda en torno a la pornografía. Primero porque comienzan rechazándola; segundo porque su posicionamiento discursivo las ha llevado a entender la pornografía como una forma de reclusión al ámbito de la prostitución; y tercero porque los mercados pornográficos para mujeres, al menos en las sociedades latinoamericanas apenas han comenzado a abrirse camino. La pornografía para mujeres apenas ha comenzado a abrirse campo, pero no con los resultados esperados. La discusión sobre la pornografía en un ámbito feminista suena a gimnasia verbal (Ibáñez, 1990: 108-111). Sabemos que las cosas han ido cambiando con el paso del tiempo. Que la pornografía en numerosos países ya no es un crimen y que la historia de la pornografía no se ha limitado a la historia de la censura (Arcan, 1991: 29). No obstante, la práctica del sexo oral está catalogada como sodomía y prohibida actualmente de forma explícita en 24 estados norteamericanos (Castells,

1997: 264). Sabemos que el empleo de la boca como órgano sexual, a principios de los 1900's, se consideraba o se sigue considerando como una perversión (Freud, 1905: 366). Y aquí hay un dato curioso, el contacto entre los labios o la lengua de una persona y los genitales de otra, estaba o sigue catalogado como una perversión. No así el contacto entre dos bocas y dos lenguas.

El empleo sexual del orificio anal que en un pasado lejano era común, también se ha visto como una suerte de desviación. La bisexualidad y la homosexualidad no han corrido con mejor suerte. El tocamiento, ese rito previo al acto sexual, al parecer en vías de extinción, ha estado exento de ser considerado como una perversión, siempre y cuando el acto sexual continúe hasta su fin. No obstante, tanto el tocamiento como el beso, son producto del coito frontal. Gracias al encuentro cara a cara en el momento del acto sexual se dieron importantes ventajas adaptativas pues el contacto corporal se extendió y agregó un elemento más: la estimulación emocional de contemplar el rostro de la pareja durante el coito (Gubern, 2000: 166). Posteriormente el beso se fue transformando, se fue adaptando a diversas situaciones hasta convertirse en una práctica social generalizada. Un beso es el que une y separa a los amigos, amantes y hasta a los enemigos. El beso inaugura relaciones entre las personas (como el primer beso que se dan dos enamorados que han dado inicio a una relación o como dos personas que no se han visto desde hace algún tiempo), pero también las clausura (tal como sucede cuando las personas se dan el beso de despedida o del adiós para siempre). Y tipos de besos hay muchos, furtivos como los que se roban, perdurables como los apasionados, de media boca como los coquetos, secos como los de compromiso, húmedos como los sinceros, comprometedores como los accidentales, maternos o paternos como los que se dan o reciben en la frente, sensuales y cautivadores como los que sólo vuelan por el viento, espectaculares como los de las películas y así sucesivamente. Pero también hay besos traicioneros como aquellos que se dan los enemigos o los hipócritas. Esa yuxtaposición anatómica de dos músculos en estado de contracción llamada beso, resulta imprescindible en el acto sexual. Le da calor a las relaciones. Un acto sexual sin besos es una relación tan fría como las mercantiles o que en todo caso raya en lo pornográfico. Tanto el beso como el abrazo o el golpecito en el hombro forman parte de la comunicación táctil (Eco, 1978: 38), esa que fue dando pauta para el desarrollo de los códigos del gusto.

El beso pornográfico es el que se da en el pene o en los labios vaginales. El que se da con la lengua en el clítoris hasta llegar al orgasmo o el que se da en el pene hasta la eyaculación. Pero también lo es el beso que se da en el culo, es un beso que se da a oscuras mientras los ojos están hundidos en la carne, se trata de un beso cegador. Además no pueden confundirse los dos orificios de arriba con los de abajo, el orificio que toma (la boca) y el orificio que da (el ano). Por eso el beso de atrás era juzgado degradante. Por eso el ano se convirtió en el gran fantasma de la iglesia (Hennig, 1996: 37). La exhibición del orgasmo masculino, por ejemplo, constituye la imprescindible autenticación de la acción (y de su placer), por lo que este es un momento culminante de los documentales fisiológicos (Gubern, 2000: 180). Es una constante en las imágenes denominadas pornográficas que la eyaculación se haga visible para el espectador y tenga que efectuarse fuera de sus orificios naturales por lo que se han creado una variada gama de soluciones para ello: eyaculación sobre el rostro, la boca o algunas partes del cuerpo en especial. El orgasmo femenino, sin embargo, puede ser fingido. Sabemos que la marcha bípeda no sólo marcó un momento decisivo en la evolución humana, también propició la aparición de los glúteos, el desarrollo del cerebro y el redondeo de la pelvis (Hennig, 1996: 17-18). Con ella surgió un nuevo cuerpo y formas distintas de relación en el terreno sexual. Diversas partes del cuerpo como los senos, la vulva y los glúteos se convirtieron en centros de atracción para la mirada. Sabemos que el ombligo, además de centro cósmico, geográfico, arquitectónico y psíquico, tiene múltiples implicaciones sexuales (Tibón, 1979). Implicaciones que no tenía hasta el desarrollo de las cosmogonías. Sabemos también que otras partes del cuerpo han sido más desgraciadas y menospreciadas. El caso de las axilas es claro: deben incluso rasurarse por si acaso se muestran, a diferencia del pubis que se muestra menos, pero puede permanecer intacto, natural. Con todo y su vello. La construcción de la sexualidad como tal (que encuentra su realización en el erotismo), nos ha hecho perder el sentido de la cosmogonía sexualizada, que hunde sus raíces en una topología sexual del cuerpo socializado, de sus movimientos y de sus desplazamientos inmediatamente afectados por una significación social; el movimiento hacia arriba está asociado, por ejemplo, a lo masculino, por la erección, o la posición superior en el acto sexual (Bourdieu, 1998: 19 - 20). Un tobillo al desnudo no es pornográfico en comparación con el pubis. Y visto así, el tobillo no es pornográfico porque la pornografía es un argumento. Porque es pornográfico lo que la sociedad declara como tal (Arcan, 1991: 28).

### III. La indecencia como objeto de estudio

Con el paso del tiempo, las imágenes pornográficas cambiaron. Lo que antes se consideraba como tal puede no serlo hoy en día. Sabemos que el mundo de la moda permitió que la ropa, nuestra segunda piel, se fuera pegando más al cuerpo. Permitiendo exaltar ciertas formas del cuerpo que escapaban a la vista. La moda se mostró cada vez más complaciente con las miradas deseosas por destapar su morbo. Y muchas prendas de vestir se fueron encogiéndose. Desde la ropa interior hasta la exterior. Estar a la moda en París a final del siglo

XIX y en los primeros años del siglo XX se vinculaba a las líneas de corsetería, lencería, encajes, velos, plumas, mantillas y guantes. Y a estos artículos (junto con los botones de fantasía, artículo que protagoniza toda su historia) fue a los que se dedicó de modo especial *La Nueva Parisien* [2] durante sus primeros años de vida. Debemos recordar que durante la alta Edad Media, época que transcurrió entre los siglos XI y XII, el modelo de belleza del momento consideraba celestial el cuerpo de una mujer si su pecho no aparecía a los ojos de los demás muy voluminoso y si sus caderas eran amplias. Para cumplir con estos requisitos, la ropa interior confeccionada buscaba reflejar fielmente los cánones impuestos por la "moda" de la época. La idea era intentar disimular al máximo posible, unos grandes senos. Para ello nada mejor que cubrir el busto con un *corsé* [3]. Mientras la "moda" de fines del siglo XIX vestía a las mujeres, Toulouse-Lautrec las desvestía y Degas, por su parte, hacía lo suyo (Hennig, 1996: 53). Al primero, a quien le apodaban *El Tirano* o mejor conocido como *El Goya de las mujeres de vida alegre*, le gustaba pintar a las mujeres de los burdeles. Los pocos lugares donde se podía ver culos de manera un tanto gratuita y con actitudes a menudo provocativas.

Sabemos que Adán y Eva se dieron cuenta de su desnudez hasta después de haber comido del fruto prohibido (Bateson & Bateson, 1987: 107), después de haber probado las delicias de la manzana. Con engaños y toda la cosa. La seducción implica la mecánica de la ilusión, el engañoso respeto con que la inocencia considera la experiencia y la engañosa envidia con la que la experiencia considera la inocencia (Op. Cit. 169), de tal forma que no podamos estar libres de estas ilusiones. Porque la seducción echa mano de la ficción para concretarse. En la seducción, ese acto irreplicable históricamente, los participantes deben creer que todo lo que hay ahí es real aunque lo único que encuentren sea sólo la irrealidad de sus más dulces y oscuros sueños. De alguna manera la sexualidad está esquematizada y uno de los ejemplos más característicos es que en los niveles de enseñanza básica se enseña con dibujos que se asemejan a personajes de cómics, pero no a personas reales. Tan es así que incluso el cuerpo de la mujer aparece por un lado y el del hombre por otro. Los manuales de sexualidad más atrevidos muestran a los personajes tomándose de la mano, pero incluso sin voltear a verse. En los cursos de sexualidad se habla de erecciones, eyaculaciones y orgasmos, pero nunca se ve alguno en tiempo real. En las esquemáticas representaciones del cuerpo masculino de los libros de texto por lo regular no aparece un pene erecto. Los expertos en sexualidad lo saben bien. Enseñan a sus pupilos a poner un preservativo en palos de madera, botellas y hasta pepinos, pero jamás en un pene real. Ha sido la industria comercializadora del látex la que, de manera simpática, se ha encargado de esta engorrosa tarea. Aprender a ponerse un preservativo y aprender a conducir un automóvil tienen mucha semejanza. Hay mucha explicación de por medio, pero lo mejor viene después.

Palabras demás, digamos que la desnudez implica una actitud que bien puede despertar las miradas más indiscretas hasta las más recatadas, esas que cuando reconocen un cuerpo desnudo, terminan por evadirlo de manera casi automática. Los cuerpos se miran con discreción, al menos así nos dice el sentido común. Hay que mirar, pero discretamente, de reojo y de manera furtiva para no ser sorprendido. Lo sexy necesita de esa discreción para no ser tildado de vulgar. La desnudez más provocativa, la que se tilda de pornográfica e indecente, quizá sea la de piernas abiertas o la de rodillas juntas y glúteos en alto como una cúpula (Hennig, 1996: 24). Y digo que quizá es la más provocativa por su carácter subversivo. Porque invita al sexo, no al amor. A pisar el terreno fangoso donde se da el desacoplamiento entre la reproducción y el acto sexual. El sexo ya no conduce, de manera obligatoria, a la reproducción o al enamoramiento, sino al sexo mismo. A las relaciones sin compromisos o compromisos ligeros. Sexo sin implicaciones afectivas, lo que favorece que el número de parejas sexuales se incremente a lo largo de la historia de la vida de los individuos (Castells, 1997: 264). Aspecto que libera una suerte de sexualidad consumista y que contrapone la sexualidad tradicional (procreadora), frente a la relacional (de compañía) y la recreativa (orientada exclusivamente al goce sexual). Por su parte, la tecnología sexual ha puesto su granito de arena en el ámbito del consumismo sexual: desde la píldora anticonceptiva, hasta la creación del viagra (Yehya, 2000: 63-68). Se ha planteado una nueva frontera del erotismo desprovista de responsabilidades, temores y compromisos y se han incrementado las potencialidades del disfrute y del placer pues ciertas disfunciones sexuales han podido solventarse. La sexualidad camina de la mano con un mundo artificial que garantiza el goce más no la calidad de las relaciones entre los participantes. La indecencia es un digno objeto de estudio.

### ***A modo de conclusión***

Palabras demás, digamos que la antropología visual ha tenido un sesgo característico: ha desdeñado cierta producción de datos visuales como material etnográfico. Ante su incapacidad de reconocer los materiales pornográficos como documentales fisiológicos o algo por el estilo, se ha centrado en otros aspectos que considera importantes o dignos de analizar. A la antropología visual le hace falta hurgar en los oscuros recovecos de la vida cotidiana donde se esconden la pornografía, el erotismo y el arte, mezclados, no por separado. La antropología visual que conocemos, esa que se vende como objeto mercantil al interior de las instituciones, es una disciplina de buenos modales. Institucional finalmente. Por muchos años no se ha querido

ensuciar las manos con la riqueza visual de datos producidos en el ámbito de la pornografía. Se ha encargado de temas ligeros, lo cual no la reduce sino que la encasilla y la limita. Todo pareciera indicar que en el ámbito de la antropología visual nadie quiere o nadie ha querido hacer el *trabajo sucio*. Una y otra vez se tocan temas pulcros que versan sobre las viejas discusiones que siguen preguntándose si la antropología visual es una rama de la antropología o una disciplina a parte. El tema de lo indígena y el rescate de lo popular y las tradiciones han acaparado la producción de materiales escritos que por lo regular no contienen imágenes. Lo cual es paradójico y preocupante a la vez. Una antropología visual de la pornografía no tiene sus bases de datos en los espacios institucionales llamados fototecas o archivos de imágenes porque sus datos están en los puestos de revistas o debajo de los colchones de cualquier persona. Están en los espacios formales (como los clubes de video) y los espacios informales (como los tianguis o los puestos ambulantes en las calles de la ciudad). Cuando se piensa en producir materiales antropológicos - visuales, desgraciadamente se piensa en lo de siempre. ¿No sería divertido reconocer a los directores de revistas pornográficas como excelentes antropólogos visuales? ¿No sería lo suficientemente incómodo reconocer en las cintas pornográficas excelsos documentales de la antropología visual? ¿No sería lo suficientemente escandaloso reconocer en un profesional del cine pornográfico (guionista, camarógrafo o director) a profesionales de la antropología visual? El ámbito de la antropología visual de la pornografía tiene un ámbito diferente, pero las técnicas para el análisis de las imágenes es el mismo. La antropología visual de la pornografía es otro modo de hacer antropología. Es decir, es otro modo de leer la realidad, tan valiosa y científica como cualquier otro ámbito de la disciplina o rama de la antropología. A estas alturas da igual. Lo cierto es que a los antropólogos visuales les hace falta quitarse los yugos del pudor, la moral y el gusto dominantes para transgredir los espacios de reflexión y producción que se han creado. Deben admitir, quizá lo harán en un futuro no muy lejano, que el análisis de la pornografía tiene el mismo estatus que cualquier otro tópico sobre el que se ha investigado hasta el momento. Si las ataduras de pensamiento permitieran entender a los antropólogos visuales que no existe fotografía que no sea por esencia antropológica (Samain, 1995), entenderían que cualquier imagen, sea pornográfica o no, es un dato digno de analizarse.

## Notas

1.- "Reproducción," *Enciclopedia Microsoft® Encarta® 2000*. © 1993-1999 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.

2.- La Marca *La Nueva Parisien* fue creada el 1º de mayo de 1897. Se abrieron dos establecimientos en la capital de España. La elección del nombre, responde a una tradición madrileña de vincular lo último en moda, con la capital de Francia. *La Nueva Parisien* cumplió su centenario en 1997. Para mayor información consultar: <http://www.nuevaparisien.com/historia.htm>

3.- El *corsé* se almidonaba para darle una consistencia rígida. Estas prendas eran de lana o de lino y no solían colorearse ni bordarse, tampoco se colocaba nunca en contacto directo con la piel. Se ponía encima de una camisa que cubría previamente algunas zonas del cuerpo de la mujer. Para acentuar la forma de las caderas, se utilizaba una falda preferentemente. Solía llevar un gran aro metálico alrededor que le daba una forma cónica y marcaba considerablemente esta zona. Para mayor información, visitar:

[http://www.mujaerweb.com/vaixel/moda/articulos/historia\\_lenceria2.htm](http://www.mujaerweb.com/vaixel/moda/articulos/historia_lenceria2.htm)

## Referencias

Arcan, B (1991): **El jaguar y el oso hormiguero: Antropología de la pornografía**, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

Bataille, G (1957): **El erotismo**.

Bateson, G & Bateson M., C (1987): **El temor de los ángeles**, Barcelona, Gedisa, 1989.

Bourdieu, P (1998): **La dominación masculina**, Barcelona, Anagrama, 2000.

Castells, M (1997): **La era de la información: El poder de la identidad**, vol.II, México, Siglo XXI, 1999.

Eco, U (1978): **Tratado de semiótica general**, México, Nueva Imagen.

Freud, S (1905): "Tres ensayos para una teoría sexual" en Freud, A (comp.), **Los textos fundamentales del psicoanálisis**, Buenos Aires, Alianza, 1988, pp.343-468.

Gubern, R (2000): **El eros electrónico**, Madrid, Taurus.

Hennig, J. L. (1996): **Breve historia del culo**, R&B Selección Sexto Sentido.

Ibáñez, J (1990): *El sexo débil hace gimnasia verbal* en **Por una sociología de la vida cotidiana**, Madrid, Siglo XXI, 1994.

Ibáñez, J (1986): *El deseo de ser mujer* en **Por una sociología de la vida cotidiana**, Madrid, Siglo XXI, 1994.

Kandinsky, W (1910): *De lo espiritual en el arte*, Berlín, Barral, 1973.

Kosko, B (1993): **Pensamiento borroso**, Barcelona, Crítica, 1995.

Samain, E (1995): "Ver e Dizer na Tradição Etnográfica: Bronislaw Malinowski e a Fotografia" en

*Horizontes Antropológicos* (número dedicado à Antropologia Visual) , #2, Porto Alegre. UFRGS, pp.19-47.

Tibón, G (1979): **El ombligo como centro erótico** , México, Fondo de Cultura Económica.

Yehya, N (2001): **El cuerpo transformado**, México, Paidós Amateurs.

Juan Soto Ramírez: <http://www.redmexicana.com/Cultura/complejidad/home.html>

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 -4282)  
nº1, 2001

# LA FRONTERA ENTRE EL MUNDO DEL ADENTRO Y DEL AFUERA. ENCUENTROS DE UN TRABAJADOR, UNA PAREJA DE TURISTAS Y UN ANTROPÓLOGO CON UN PARQUE TEMÁTICO .

José Luis Rodríguez Regueira

(ICA)

## Resumen.

Piensen que soy un oportunista más de esos con buen olfato para el mercado, y que viendo lo que veo, decido enrolarme en un embolado de esos existencialista, con viaje, autenticidad y todos los complementos necesarios para una buena historia. Y dicho esto, y dado que no hay nada serio que reseñar, ahora dejémonos llevar por la imaginación y piensen en la novela de Albert Camus "La peste", en la que una ciudad se queda cerrada sobre sí misma debido a una de las epidemias de peste bubónica más mortíferas que ha conocido esa ciudad. Ante este dramático escenario sus gentes deberán adecuar su vida a esa convivencia y amenaza cotidiana que implica el contacto constante con la muerte. Sin embargo, sorprendentemente uno de los personajes que sobrevive a la misma es quien más en contacto está con esa muerte, el enterrador. Quizás en un mundo encerrado sobre el mercado, más que inventar distancias sobre las que reinstaurar el mundo libre de antes, sería una mejor opción tomarlo por lo que es: el sin-sentido mismo del mundo, y desde ahí dentro ya veremos.

---

Eran las siete y media cuando sonó el despertador, ni un minuto más ni uno menos, ya que José tenía perfectamente controlado el tiempo que le costaba despegarse de las sábanas, darse una ducha rápida, asearse correctamente, como corresponde a alguien cuyo trabajo de cara al público depende de su presencia, y vestirse con su cómico uniforme, Decir que éste era el más estrafalario de los uniformes, y que consistía en una camiseta azul con una manga naranja y otra amarilla, una gorra con todos los colores del arco iris, unas bermudas blancas que le llegaban por las rodillas y unos cómicos y no muy cómodos botines azules, y es así como, con todo este aparatoso equipamiento encima, cada mañana nuestro protagonista salía a saludar al mundo.

José tenía un despertar difícil, de esos que requieren un par de cafés y un largo paseo para corroborar que uno vuelve a estar entre los de fuera, Afortunadamente nuestro protagonista había encontrado un estudio en la zona antigua de la ciudad, justo en frente de una hermosa catedral que le iba marcando con sus cuartos el ritmo de su despertar, El olor a historia que desprendía la zona le hacían sentir cómodo y seguro, tanto que hasta había influido en ese dormir más profundo que ahora cada mañana debe combatir, disfrutando y durmiéndose muchas veces con esa nana en forma de rumor suave con el que siempre te dan las buenas noches esas calles en las que viven gentes con cosas que decirse, más como ahora, en que el buen tiempo invita a este ritual de despedida que consiste en deambular entre el paisaje de sus callejones y someterse a la calma de sus terrazas, como quien sabe que un instante y otro no hacen dos instantes, sino que el tiempo está ligado a la piedra con el que se esculpe, a la manera en la que sus moradores se dejan atrapar en su belleza.

Esta ciudad, que de hecho puede ser cualquier ciudad histórica del Mediterráneo, para que vamos a personalizar en un trozo de mar tan pequeñito en el que todos nos conocemos, premiaba su esfuerzo de levantarse obsequiándole cada mañana con unos rayos de luz suficientemente tenues como para no desconcertarle en estas sus primeras horas, pero suficientemente brillante como para entonar alegremente sus primeros andares, Al fondo el Mediterráneo, decorado inmejorable para soñar, para dejarse llevar por su luz y la suavidad de unas olas que invitan a adentrarse en él, en su infinito. Las campanas de la iglesia marcaron el segundo cuarto y José se apresuró en salir a la calle para dirigirse a la parada del autobús que le llevaría al trabajo, No había mucha gente a esa hora, casi como una metáfora del propio despertar de José, podríamos decir que esta ciudad también necesitaba su tiempo para incorporarse, Así, sin demasiados estímulos, pero con la tranquilidad que desprende un paisaje que le mima, nuestro protagonista va controlando en cada parquímetro

de su viaje los minutos que le quedan para llegar a la estación, sin prisa pero sin pausa.

Ahí está, como cada mañana, lleno de los atuendos más extrovertidos ese vehículo de la utopía, lleno de señoras vestidas de mexicanas, de hermosas polinesias y hasta de piratas, En semejante contexto uno pensará que el delirio es quien preside el trayecto, sin embargo, hasta las Polinesias requieren de su tiempo para incorporarse a su personaje, y el viaje es aprovechado, como en el caso de José, para echar la última cabezadita antes de incorporarse a la rutina de la vida. Mientras tanto, a menos de dos horas de ahí, en una de esas ciudades de provincias en las que nunca pasa nada, que ni es chicha ni limonada, ni tiene mar ni montaña, ni es demasiado grande para tener vida propia ni demasiado pequeña para vivir sólo en ella, residía una pareja joven, no menos de veinticinco y no más de treinta años, que había decidido dedicar uno de sus días libres a hacer unos cuantos kilómetros y pasar el día en el parque temático en el que trabaja José. Su despertar, quizás sería por el propio escenario que lo acogía, tenía un tono jovial y dinámico, como queriéndole arrancar tiempo a un tiempo que apenas había tomado conciencia de sí. Con esa impaciencia que busca siempre su protagonismo en la partida de todo viaje, y no pudiendo por ello achacar la culpa de sus prisas a su juventud, nuestra pareja ya había dispuesto el día anterior el equipaje necesario, en el que incluían una camiseta extra y un chubasquero, por si se mojaban, unas gafas de sol y una gorra, como quien se prepara contra una odisea en la que fuego, tierra, mar y aire harán de su destino el escenario de una lucha de héroes contra los elementos, Quizás, a esta pareja de interior, les esperen aventuras nunca imaginadas en el mundo conocido y que les llevarán a ese más allá para, igual con el tiempo, volver a su quizás Itaca otra vez enteros, pero nunca iguales. El entusiasmo acompaña el desayuno, tan sólo habitado por un par de tostadas muy tostadas para cada uno, algo de mantequilla y mermelada, y una cafetera rebosante de café, aunque a éste no le estaban dando mucha entrada. Quizás hoy no lo necesitaban, porque el viaje en sí ya les había despertado esta mañana, pues lo desconocido si bien no tiene porqué quitar el sueño siempre estimula al sistema nervioso, ya que en eso consiste todo, en estimular ese extraño sistema eléctrico que nos conecta con el mundo.

Despiertos y con ánimo se dirigen al vehículo con el que se conducirán al puerto en el que darán inicio a su gran aventura. La música con que les ameniza el trayecto el radiocasete, alegre y expresamente seleccionada para la ocasión, estimula las ansias de aventura y diversión de nuestra joven pareja, quien como en sus primeras excursiones de niños en la escuela se arriman a lo desconocido con la alegría y curiosidad de quien lo vive todo por primera vez.

Entre curva y curva, mientras nuestros protagonistas se deslizan entre algún paraje bárbaro de interior y el Mediterráneo, en la misma ciudad que José vive Juan, un solitario individuo -dicen que era así como llamaban a los negros en la esclavitud para diferenciarlos de las personas blancas- que tiene por profesión estudiar a las gentes y lo que hacen, aunque en este caso, y dado que nosotros lo vemos a él, seremos nosotros quien también ejerzamos su innoble oficio de la intromisión en la intimidad de los demás, y así de paso entender alguna de las razones por las que este señor vive solo.

Ahora volvamos a nuestro autobús, en el que una compañera acaba de despertar de su sueño a nuestro José, aunque recompensándole en su defecto con una hermosa sonrisa que bien le hace a uno dudar acerca de si los sueños únicamente cobran vida cuando uno está dormido. Sólo hace diez minutos que iniciaron el viaje, pero a medida que se van acercando a su destino el ambiente se hace más cálido y alegre. La salida del autobús, ya dentro del recinto del Parque temático que tenía por destino, rompe con este tono de informalidad ante la presencia de un guardia de seguridad que controla que todos aquellos que están bajando del vehículo sean realmente trabajadores, bueno, de hecho aquí a los trabajadores se les llama colaboradores, no vaya a ser que se nos cuele algún despistado en nuestro escenario onírico y haga con su presencia reaparecer esa realidad más sosa de extramuros de la que buscan huir quienes vienen al parque, Las sonrisas con las que los viajeros reciben al guardia son quizás la mejor acreditación de este nuevo destino al que acabamos de llegar, o más bien la representación surrealista con la que se burla a la autoridad por estar ya preñados de ella, pues al fin y al cabo de trabajadores se trata y por reír y hacer reír les pagan. Desde el parking mismo se van auto-organizando hordas de actores que van poniendo a cada uno en su sitio, en la dirección que les corresponde, sea ésta la China, la Polinesia o la mismísima Mediterránea, más real que la original en la que vive José, José, que es amante de la calma, antes prefiere dejar algunas cosas en el vestuario, ya que gusta de comer en el parque y por ello ha hecho de su taquilla punto obligado de encuentro en sus días de trabajo. No tardan en llegar más que como él han convertido el trabajo en algo que hay que tomarse con sosiego, y salen así en grupo, como quien teme a la soledad, hacia su zona en la que les deben asignar el escenario en el que actuarán hoy. Antes de poner un pié dentro del recinto del parque, concretamente del México Maya, un cartel les advierte de la nueva dimensión en la que se están adentrando: "sonríe, deja tus problemas atrás, entras en escena", esto es la señal que les indica que deben despertar para el sueño, pues en cuanto franqueen dicho umbral dejarán atrás el mundo de la calle, el mundo público y con él todos sus problemas ligados a la realidad de ahí afuera, se llame así a la factura del cuarto de baño, a los problemas del niño en el colegio o al simple desplazamiento en el espacio y el tiempo. De fondo, suave pero divertida a la vez, una música recibe a nuestra expedición de porteadores ratificándoles en su nueva condición de chamanes del humor, de mediadores de ese mundo de

fantasía para el cual han despertado esa mañana y vivirán durante toda su jornada laboral. El alarido de unos pájaros exóticos, y es, como saben todos aquellos que viajan, que hay que colorear y hacer de nuestro deseo algo extraño para que nos siga excitando, les confirman el augurio del cartel, habiéndose diluido el mundo del afuera y estando ahora sí ya complementemente despiertos en el mundo del adentro, mundo que gobiernan, como siempre hicieron quienes por su condición subalterna no tuvieron autoridad, a través de la magia y de la fantasía.

Y es que no es Todo como parece, aunque sea para demostrar lo contrario por lo que pagan a José, y hay que convertir este mundo del adentro en un centro sin masa ni forma, aunque vida e identidad sea lo que buscan quienes pretenden residir en él. Y es que José sabe más que nadie de esto, aunque no le guste presumir, pues él trabaja, aunque no sea más que un simple empleado, en el negocio de la vida, de esa extraña necesidad de experimentar una autenticidad que sólo él, bueno, y sus compañeros, pueden sancionar bien sea simplemente con su sonrisa o convirtiendo a su interlocutor en protagonista. Nuestro José a veces se enfada, incluso piensa en dejar este duro oficio de chamán, pues él también necesita ser auténtico, pero sabe que esa palabra está hueca, pues él mismo ha formado parte de su estructura. Pero dejémonos de dudas, que pocas cosas constructivas han hecho en la vida, y volvamos al mundo, Moviéndose entre bastidores y el decorado, nuestra expedición se adentra en un nuevo paisaje, y que es ni más ni menos que un cementerio en pleno Far West, del que todos los chamanes presumen saber sus misterios, pues sólo ellos, como resultado de un largo y ritualizado proceso de formación comercial, conocen que si bien los nombres que aparecen en las lápidas corresponde a quienes, como ellos, murieron por ir en busca del sueño americano, estos no eran mineros como da a entender el escenario en que reposan sus nombres, sino Colaboradores, chamanes que inscribieron con sus vidas un trozo de la historia de este marco. Y es que el mundo está lleno de héroes anónimos que perecen en esa obstinada lucha por la vida, por alcanzar un sueño que les permita dejar atrás la no vida, sea ésta como llaman a unos quilos de más, la hipoteca de una casa que quisieran tener ya en propiedad o un trabajo mal pagado sin tiempo para escapar a él, Así que no nos vayamos a escandalizar por tamaño sacrilegio, ¡ponerse en lugar de un muerto!, pues en definitiva quien no está muerto, y aquí a lo que se viene es a vivir, a dejar atrás todo eso que nos corroe las entrañas y soñar en algo diferente, y aunque al volver a casa todo parezca igual nosotros podremos decirle a la no vida que le hemos arrancado un trocito de su oscuridad, que al menos durante dos segundos pudimos escapar a ella, que más da que ahora no nos acompañe, siempre podemos volver a intentar soñar.

En el parque, que, si se me permite este tecnicismo tan propio de nuestra era, bien podríamos considerar como un hardware más sobre el que se construyen estos sueños, nuestros porteadores de la vida tienen la ruta que deben recorrer milimétricamente calculada, ya que cada mañana deben realizar el mismo recorrido, llevándoles esto a ir saltando de un lado a otro, acortando por la China para llegar a la Mediterránea, ya que ésta, en tanto que Puerto, es el punto de origen y de destino por el que tendrán que pasar los visitantes. México a estas horas está desolado, ni un alma en la calle, ni siquiera uno de esos borrachitos célebres con los que José intenta relacionar este México y el de Cantinflas, ya que son los dos únicos que conoce. Y es que a José, al que le gusta fijarse en la belleza de las cosas, le encanta viajar, pues no ha hecho otra cosa en los apenas ocho kilómetros que ha recorrido desde que salió de casa, Y es que el mundo, para quienes se lo toman con tranquilidad, puede caber en un pedacito de jardín.

Puede que no sea el caso de nuestros otros dos personaje de allá el interior, quienes en este preciso momento están tomando el desvío de la autovía para acceder al carril que les lleve hasta la mismísima entrada de este destino de ensueño, El sol, que se mostró tímido a su salida, parece ya menos receloso y obliga a nuestros sonrientes amigos a abrir las ventanillas del coche, que al utilizarlo normalmente, como en este trayecto, para ir a ninguna parte, no requiere de aire acondicionado, aunque hoy sí les hubiera venido bien, pero no supieron desconfiar de la utopía, pues si no tiene ni masa ni forma, pensaron ellos, tampoco deberían sufrir las penurias, que como el calor, son resultado de su condición humana del afuera, También es cierto que únicamente habían iniciado el viaje, y que nunca se habían salido de la órbita del afuera, así que impacientes pero distendidos aguardan la llegada a las puertas del paraíso, y fruto de su fe ven aparecer ante su horizonte una cola inmensa de más gentes venidas de todas partes, gentes que como ellos buscan entrar en ese mundo de la fantasía, sin núcleo ni gravedad, que les ayude en esa siempre complicada aventura de ser felices.

Las puertas del paraíso están cerradas aún, y los coches siguen llegando uno tras otro, apelonándose hasta marcar el infinito en el retrovisor central del coche de nuestra pareja. El verse atrapados en medio de esta caravana provoca una cierta sensación de nerviosismo y ansiedad entre los conductores, demora que la muchacha, que por respetar su anonimato llamaremos Ella, intenta combatir cambiando la cinta del radiocasete, Y es que las colas del Mercado han acabado con el sentido mismo del tiempo y la moda, y sino recreen por un momento en sus cabezas esas imágenes que de tanto en cuanto nos ofrecen en la televisión y en las que vemos como un montón de señoras se pelean por entrar en primer lugar en unos grandes almacenes en su primer día de rebajas, pero no porque, como dicen algunos señores en la tele, de esos que cruzan las piernas y mueven un solo brazo, tratando de dar una sensación de impulsividad y de moderación a la vez, aunque la

mayoría de las veces representando su altanería, el mercado vende necesidades a esas pobres desgraciadas que carentes de esa cualidad propiamente humana que es la reflexividad se lanzan viciosamente a sus brazos, sino que esas mujeres necesitan del mercado, al igual que quienes en este momento están en la cola necesitan de la Utopía que les proporciona el Parque, y ello hasta el punto que no les importa comprar ropa fuera de temporada, o al margen de la moda, pues al fin y al cabo de lo que se trata es de vestirse diferente y no según marcan las pautas, y ante este impulso vital de renovación no atienden ni a la más civilizada de nuestras convenciones, el horario, y es que la necesidad de individuación, esa que provoca la experiencia de probarte a ti mismo y no aquella que marca la ley, y de diversión, aunque no se vea ni vista como la ropa, como nos enseñan las calles y locales del fin de semana de cualquier gran ciudad, es algo que también se ansía comprar, y por ello hay quien lo vende, y así, de paso, José se puede ganar la vida.

La impaciencia deviene el signo sobre el que se ordenan estas filas de coches, espectadores que quieren dejar atrás ese mundo de afuera, ese orden serio y preocupado de las cosas, para empezar a vivir dentro, en el mundo del espectáculo, de lo sin trascendencia y lo desinhibido, en definitiva, en la experiencia de ser y hacer aquello que la imaginación imponga. Pero, de momento están fuera, y, al otro lado de las puertas de acceso al recinto, cortocircuitando estas expectativas la llamada al orden, unas cámaras de seguridad y un coche también de seguridad velan para que ningún intruso pueda ganarle más tiempo al tiempo previsto.

Permítanme, y a estas alturas supongo que ya se habrán hecho a mis rodeos, que les haga un comentario que me suscita esta situación, y es que, ¿no creen que resulta paradójico que en un recinto que comercializa con lo virtual, con la fantasía de un mundo sin fronteras y sin orden, a menos que por propia voluntad el visitante se empeñe en él, se apele en su entrada de manera tan explícita a la autoridad, a las fronteras y a la seguridad?

¿Acaso esta imagen no será una estrategia de la empresa sobre la que sustenta y escenifica los anhelos de aquello que precisamente quienes esperan quieren perder de vista, el mundo del afuera? Pagar y se acabaron las barreras, usted será nuestro protagonista, podría ser muy bien el mensaje que junto al desvío en la autovía, añadiese : acceso restringido sólo a usted, gracias por elegirnos. Pero claro, eso hubiera sido demasiado, pues, ¿cómo hubiesen podido evitar tantas colas como las que se repetían cada mañana? Ahí fuera están sometidos a la gravedad del mundo, y los guardias de seguridad están ahí para recordárselo.

Pero, mientras nuestra pareja y sus conciudadanos de esta república de la realidad institucional, palabra fea que yo vinculo a la norma que imponen quienes temen a los sueños y a la imaginación, esperan su entrada en un mundo perfecto hecho a su medida, al otro lado, entre bastidores, y concretamente en el recinto en el que se alquilan los cochecitos para críos y las sillas de ruedas, como metáfora misma de esta función remolcadora que les corresponde, tiene lugar cada mañana el meeting de los empleados de admisiones, grupo al que pertenece José, ya que es a ellos a quienes les toca abrir y cerrar la puerta de acceso a este mundo del adentro, Quizás sea por eso que a José le gusta tanto la ciudad en la que vive y el trabajo que tiene, pues sabe que no hay nada como saber apreciar los detalles con los que te premia la vida, estén estos en un amanecer o en la manera con la que el trabajador de la limpieza del ayuntamiento barre cariñosamente las calles, pero es también consciente que se puede soñar, que basta con cerrar los ojos y dejarse llevar y podremos imaginar aquello que queramos ser, sin más límites que los de nuestro miedo a dejarnos llevar.

Otra vez de vuelta al escenario en el que está José, situado junto a la plaza mayor del Mediterráneo, pero escondida a la vista de nuestros colaborados, estos esperan el parte del día y la posición que deberán ocupar enclaustrados en un almacén de esos corrientes, con suelo de cemento y paredes pintadas de blanco, como remarcándoles que lo del mundo mágico no va con ellos. Aunque tanta dramaticidad no parece afectar al humor con el que se congregan, presidiendo la concordia y el buen humor siempre estas asambleas, en las que todos los trabajadores de manera no consciente se sitúan a derecha e izquierda del supervisor respectivamente, como quien sabe sin necesidad de que se lo remarquen cual es su función en el organigrama y en este proyecto para otras vidas, mientras el Padre, investido con un uniforme diferente, pantalón beig, polo azul marino oscuro y zapatos negros, como quien sabe que cuando se apela a la autoridad hay que vestirse de seriedad, realiza algunos comentarios acerca de algún incidente ocurrido el día anterior, procurando así dar la sensación de tener informado a todo el mundo, pues al fin y al cabo ese Mundo existe porque todos los colaboradores ponen su granito de arena, Al parecer, ayer por la tarde hubo un incidente en uno de los parkings, en el que un coche, según dicen extranjero, atropelló a una de las colaboradoras. El comentario hace estallar la sala en un sonoro rumor, que el supervisor permite prolongar algunos segundos, transcurridos éstos éstos les hace callar, y les recuerda que tampoco hay que jugarse el tipo, que si viene algún chiflado de estos que le dejen, que avisen por Walkee Talkee, y ya se encargarán de él sus superiores, que para eso están, para encauzar lo que se sale, Acto seguido pasa a comentar aspectos generales del parque, que acostumbran a ser siempre los mismos, bien sea sobre el índice de satisfacción obtenido el día anterior o las expectativas de afluencia que se espera ese día, que aquí llaman Attendance, Hoy se espera una jornada dura, unas veintidós mil personas según los técnicos que han confeccionado el Attendance, así que nuestro equipo deberá extremar su concentración, Después de dibujar este horizonte, y sin más tiempo que el estrictamente necesario, se le asigna a cada uno la posición que desempeñará inicialmente, aunque éstas irán cambiando, cada dos horas normalmente, según las necesidades

de personal del parque y en función de la no siempre previsible concentración de clientes en ciertos puntos, A nuestro José le ha tocado iniciar la mañana en peaje, que es posiblemente el lugar menos "representativo" de nuestro escenario, y quizás por eso el más emblemático, ya que remarca esos confines sobre los que tiene lugar esa transacción entre estos inmigrantes del cosmopolitismo estético y las autoridades portuarias, que como antaño hicieron otros en la Isla de New Amsterdam al verificar los documentos y condiciones de salud de quienes querían entrar al paraíso del Capitalismo, entonces industrial, hacen de nuestro José un agente más de este nuevo capitalismo del consumo, en donde el único documento para acceder al parque se llama dinero, ese abstracto artilugio moderno que garantiza el acceso a nuestro nuevo mundo, un mundo libre de fronteras siempre y cuando uno pueda pagar este peaje.

Al respecto, pues aunque no sea más que un simple narrador escucho la televisión y leo los periódicos como el resto de los mortales, decirles que ese mundo del adentro o del capitalismo global, no es algo cuyas fronteras nos permitan situarnos fuera, algo que en todo caso puedo hacer yo que soy narrador, y como tal impongo mis propias reglas del juego, sino que está bien dentro del corazón de cada uno, Pero supongo que todo se exagera cuando en definitiva de eso se trata, de hacer de algo tan cotidiano como es esta nueva modalidad del capitalismo global y del consumo un acontecimiento extraordinario, algo que marginaliza a los países pobres y sigue reproduciendo las desigualdades de siempre, No parece que esto preocupe a quienes esperan ansiosos en esta cola, y con respecto a nuestra pareja, de hecho dos jóvenes de clase media, de esos que abundan ahora, con carrera pero trabajando de cualquier cosa, ella de administrativa y él en el negocio de su padre, sin más pretensiones que las de ir tirando, como todo el mundo, y dicho esto, no parece que las cuatro mil quinientas pesetas que cuesta la entrada, nunca estuvo más rebajado el acceso al paraíso, vayan a suponerles penurias ni mucho menos hambre en el futuro, Así que José, que es muy buen observador, posiblemente nos diría, seguramente de manera más ingeniosa que la mía, que hay maneras más baratas de participar de esa globalización de los medios de comunicación sin necesidad de irse tan lejos ni de acercarse a los tour operadores, aunque también los haya que hagan uso de ellos para llegar a esta salida de la autovía. Es posible, dado que a todos nos gusta la comodidad y la variedad del mercado, pero nos han enseñado que debemos ser justos y a los más pretenciosos incluso les han convencido que deben ser críticos, que esa necesidad de exagerar las cosas, de dramatizar la pobreza y el desamparo siempre en los otros, no sea más que una estrategia para ocultarnos a nosotros mismos nuestra participación de ese mundo que proyectamos hacia fuera, hacia esos otros siempre distantes y muy pobres. Ya sé, que vuelva a la historia, que me deje de malabarismos intelectuales, pues estos solo sirven para fijar fronteras, si no eres un crítico del mercado eres un apologista del capitalismo, como diría seguramente alguno de esos grandes pensadores que salen en la Tele y que aprovechan para nombrar el último libro que han publicado hablando del tema, accesible ya en todas las librerías, como suele encargarse de recordar el presentador, pues las ideas requieren también de grandes firmas editoriales que les den mayor legitimidad y permitan su difusión y acceso a ellas, Más interesante y coherente, si ese término tiene algún sentido, me parece la vida de nuestro propio José, ese libro de la vida que es capaz de admirar la belleza y tranquilidad del Mediterráneo y de la ciudad, sin por ello poder renunciar a la necesidad del mercado para existir, y es posible que hasta para pensar, Claro, que lo habitual no es esto, sino clamar desde el mercado la necesidad de recuperar la belleza y la tranquilidad, hasta la historia es objeto de reivindicación, Y es que José, que precisamente trabaja en ese mercado de la autenticidad, sabe que no se puede confiar en alguien que vende exclusivas en las que afirma que sabe lo que le pasa al mundo, puesto que para eso habría que hablar con él, hacer uso de ese talante democrático al que tanto se apela, pero al que el autoritarismo y racionalismo con el que lo habitan esos intelectuales sordos les impide acceder, y para hablar con el mundo en confianza habrá que dejarse de tretas y de razones, pues no está bien irle con trampas a un amigo, y entonces uno, después de varios días de conversación sincera y relajada, se verá quizá con ánimo de darle algún consejo al mundo, aunque sin ser muy rotundo, pues sabe que éste, como todo el mundo va de aquí para allá, y que a los acontecimientos no hay que darles demasiada trascendencia, dejándose llevar en ocasiones hacia delante con ellas, pero volviendo otra vez al centro si puede ser por un camino diferente, Y es que más que la hipocresía, justificable siempre y cuando nos ayude a seguir viviendo, y por eso todos estiramos continuamente de ella, lo que más le molesta a José es en que haya quienes buscan enriquecerse aludiendo a razones y destruyendo en ello la esperanza de los demás, mercadeando con una verdad que se aprovecha de esa "necesidad" de sentido, poniéndoles precio a esas guías de la vida, de la historia o de la paternidad misma, en lugar de empujar y dejar a la gente vagar libremente, en la inutilidad misma del existir, en la belleza en sí misma de un bocadillo de calamares en la plaza de la catedral, o en la posibilidad de tostarse desnudo al sol en alguna playa del Mediterráneo, A esos altaneros intelectuales de la televisión y de los libros comerciales, a los que, desde una terraza cualquiera este José mismo que se está gastando las quinientas pesetas que le pagan por hora de trabajo, les diría si no será que en su delirio esa pelea por un mundo más justo y razonable no es más que una forma de ocultar su participación de esa tradición racionalista que en su afán de dominio y control, o porqué no, de totalización, hizo más barbaridades que el resto de civilizaciones juntas, siempre menos pretenciosas, hubiesen siquiera podido imaginar, José sabe muy bien, pues así lo indica el contrato que hace de él uno de nuestros

protagonistas, que las personas no interesan a los gestores del parque, como tampoco a sus asesores legales y a sus accionistas, que en nuestro caso ocupan un abanico tan variopinto que integra desde capital que proviene del cine, pasando por el de la banca y llegando incluso al de la cerveza, sino que lo que importa es la productividad, los beneficios que estos ilusos en busca de sueños puedan dejar y los márgenes que a nuestros mediadores de la Utopía puedan rascarles, Pero ni José ni nuestra pareja van a dejar por ello de soñar, de intentar buscar la felicidad, incluso trabajando en el parque, aunque sea visitando el parque. Pero ya está bien, no vayamos a perder el hilo de la historia, que es la que realmente quizás nos dice algo del mundo, ese en el que habitamos nosotros y nuestros personajes, y en donde una furgoneta está llevando a José y a algunos de sus compañeros hacia la frontera.

El frenazo seco con el que la detiene la conductora, como diciendo arriba chico, indica el final de ese moverse entre bastidores, ahora empieza la función de la vida, y para tal fin los Leeds, que es como se llama aquí a los asistentes directos del supervisor, para que luego digan que eso del capitalismo no es una religión, arman a nuestro grupo con dotaciones, unas verdes y otras azules, en función de la previsión de coches que pasarán por ese carril, con las que los trabajadores podrán establecer las bases sobre las que tendrá lugar el inicio de la partida, su cambio y su ticket, bienvenido al Mundo.

Los colaboradores marcan ritualmente sobre la máquina el contenido de las bolsas, a las que con posterioridad deberán adjuntar esos ansiados márgenes de beneficio capitalista, Una cámara de seguridad sigue sigilosamente las operaciones de todos los empleados, quedando registrados todos los movimientos que se suceden en la jornada en una cintas que quedan depositadas en CPU, que es una unidad central en la que centenares de cámaras tienen bajo control todos los ángulos sobre los que se reparte el parque, Esta situación, hay que decir que incomodaba mucho a José los primeros días en que empezó a trabajar en el parque, el saber que ahí estaba ese ojo de Dios, que ahora al parecer trabaja para el Capitalismo, pendiente siempre de tus movimientos, Ahora lo ha interiorizado, y no puede hacer otra cosa que representar su naturalidad ante las cámaras del Capitalismo, Y es que esa necesidad de control ya no tiene que ver con la moral, ni los muchachos de seguridad ni estas cámaras están al servicio del orden público, pues ambas responden a los intereses de un mundo privado, a una empresa que en lo único en que está interesada es en tener sobre su campo de visión los riesgos que puedan hacer peligrar sus márgenes de beneficio, Así, y para marcarme alguna pedantería ante alguno de mis posibles lectores con pretensiones de intelectual, decirles que ese mundo del panóptico, el mundo de la razón y su ciencia, ya no interesa salvo que pueda convertirse en un parque temático, salvo que pueda rentabilizarse el precio de su entrada en él, y quizás sea esto en lo que se han convertido las universidades.

De vuelta a nuestro estrecho, a nuestra frontera entre el fin de la historia y el mantenimiento de la tradición, o lo que es lo mismo, al mundo del capitalismo y a la invención del primitivo como auténtico para que así pueda ser consumidor y objeto de consumo a la vez, nos encontramos a nuestro José y a sus compañeros investidos con un nuevo artilugio sobre su cuerpo que al parecer tiene la finalidad de hacer visible la autoridad de los agentes y los términos sobre los que tendrá lugar la transacción, sancionando con su bendición el acceso al Parque, Y es que el término artilugio, como verán, no es nada exagerado, pues le hace venir a la cabeza de uno episodios tan extraños como esas películas de extraterrestres estilo "encuentros en la tercera fase" o cualquier otra en la que el marciano sea el malo, que además suelen ir vestidos de verde. Es más, ese brillo con el que me deslumbra el peso de la autoridad que representa ese reclamo fosforito que reposa sobre el torso de José, me recuerda metamorfosis tan célebres como la de Gregorio, ese trabajador útil que un día, de esos que tiene todo el mundo, pero que nunca se atreve a llevar adelante, se queda en casa y se convierte en gusano ante su propia familia, Así, que ustedes entenderán que, ante tan tremenda premonición, uno no puede hacer otra cosa más que temblar ante el incierto futuro que le espera a nuestro José, ¿acaso nuestro personaje, ese hombre afable y sonriente, no corre el riesgo de convertirse en gusano al ponerse esa señal visible, en un instrumento de la ley o de Dios? Aunque, mirándolo bien, creo que podemos afirmar que la autoridad ya no es lo que era, ahora se mueven en parejas mixtas, y sobre todo te atienden con una enorme sonrisa que hacen de la célebre erótica del uniforme algo bastante distinto a aquello con lo que Jonh Waine y Clint Eastwood intentaron educarnos, ya que la dura fachada del uniforme ya no esconde ese buen corazón, ese hombre de justicia y de bien con el que se legitimaba la violencia de antaño, esas profundidades nobles pero con faz áspera, pues la fuerza ha sido desplazada por la sonrisa y el encanto, por esa seducción de lo lúdico que hace de ese cuerpo uniformado alguien deseable sexualmente siempre y cuando atienda amablemente a nuestras sugerencias.

Cabe decir, antes de que nadie se me enfade, que como ha ocurrido desde que a eso de la sociedad le llaman civilización que esto no es aplicable a las fuerzas de seguridad del Estado, o también llamadas fuerzas de orden público, que de tanto en tanto nos obsequian con alguna de sus habituales cargas policiales, eso sí, siempre convenientemente aprobadas por alguna autoridad civil, que para el caso implica la misma medida de lo razonable. Pero dejando a parte el lado oscuro del afuera, y cambiando de tono, como anticipo de lo que es este mundo de la Utopía, en nuestra frontera el sol ya ha alcanzado la temperatura y la altura adecuadas para ambientar el adentro, y el cielo está despejado de cualquier nube que con sus topos blancos pudiese enmarranar

ese uniforme fondo azul, y recordar con su presencia esa línea que separa en el horizonte al mar del cielo, como invitando a ver fronteras donde no las hay, Todo será posible mientras el azul sea el único fondo posible sobre el que se encuadran las fotografías de nuestros nómadas, o quizás, pues esto de perder esa distinción de la horizontalidad es casi tan revolucionario como para otros estar acostumbrados a vivir sin la gravedad, sin ese peso que te atrae hacia la tierra, huyendo a ese campo de fuerza que marca tus límites, a esa ley que reza "material eres y a nuestras leyes te sometemos" y que aún exaltan muchos nostálgicos racionalistas.

Pero, todo requiere su tiempo, y alguno de nuestros migrantes entre mundos, uno de esos que no acaba de decidirse por pedir la nacionalidad del adentro, tendrá una oportunidad más para experimentar la vida en un campo sin líneas de fuerza, sin el peso de la ley como regulador potencial de las tramas que puedan vivir quienes vivan bajo su protección, Así, allá entre las fronteras del afuera y del adentro, en ese peaje hacia la Utopía en donde trabaja José, se van apilando a decenas, uno detrás de otro, los vehículos, que por gustar de la comodidad quieren llegar a caballo hasta las puertas mismas del cielo, Pero, de momento, aunque todo el mundo sabe que el Capitalismo no acostumbra a negarle la ciudadanía a quien esté dispuesto a pagar, los aspirantes a la vida están retenidos en la frontera, como si sometidos a este ritual de espera, los gestores del adentro estuviesen favoreciendo sus ansias de entrar, Dicen que, como ocurre todos los escenarios del adentro, también van a ambientar los lindes mismos de la frontera, y al cartel que sobre la barrera de control impone su ¡prohibido el paso!, le acompañará una cancioncilla compuesta por un cantautor experto en marketing cuyo estribillo diría más o menos así: "barreras y coches de seguridad se disolverán en unos minutos, después todo estará abierto a su imaginación", Así, nuestras hordas esperan ese ansiado banderazo, ese golpe de cerrojo que les permita saltar al ruedo e iniciarse en ese espectáculo tan frecuente en nuestros días que consiste en ser uno mismo. Ya, y ustedes me dirán, ¿ser qué? Pues bien, eso me reconforta, pues en caso contrario no tendría mucho sentido esta historia, ser cualquier cosa, que más da, acaban de entrar en el mundo de la nada, en un universo en el que todo es posible porque se han deshecho de esas fronteras con las que la razón y su mundo del afuera, contorneándolo e impregnándolo Todo con su aura divina, les hacía a ellos y a su vida partícipes de su Ser, pero aquí, antes de entrar, les extraen ese pequeño fragmento de divinidad, liberándolos así de su poder, y les dicen que ya se encargarán ellos, gentes que como nuestro José hacen que el Todo gire entorno a ese nuevo ciudadano del mercado.

Así, ante tan revolucionario horizonte, visible y sonriente la autoridad que representa José, ticket en mano, espera a que desde la unidad central del parque ordenen la apertura, y tras un par de minutos de interminable espera la palabra de Dios, que ahora se comunica por Walkee Talkee, accede a admitir en sus entrañas a estos soñadores, José se apresura en intercambiar sus entradas, que lo único que permiten es llegar hasta las puertas del paraíso, y es que no sólo San Pedro entiende de Justicia, ya que estos de aquí se las saben todas y también inventaron eso de las equivalencias, invento que siempre tiene dos lecturas, una pesimista, y que dice que no vales nada, y otra optimista, y que dice que todos son iguales ante el mercado y todo el que pague puede entrar, Al cielo todos entrarán a pié, pero, por unas seiscientas pesetas, sin prestar atención a los problemas que la razón primero encontró en las diferencias de raza, después en las diferencias de clase y ahora en la ignorancia y la incapacidad de aprender de la vida en los términos que lo hacen la mayoría de los teólogos de la pedantería, todo aquél que lo desee y pague puede estacionar su vehículo en la entrada misma del paraíso, Pero dejándonos de hostilidades, que sólo sirven para darse cuenta que hay que marcar distancias donde no la hay, estas leyes del libre mercado y su justicia son aprovechadas por quienes aguardan en la cola, que simulando una avalancha de hormigas se diluyen por todos los rincones del asfalto en búsqueda de la cabina de peaje más cercana, José sonríe amablemente y saluda al primer coche, Buenos días, bienvenidos a Universals Port Aventura, son seiscientas pesetas de parking, por favor. Y así uno y otro coche, hasta que nuestra parejita accede a la altura en la que estaba José, éste les repite catárticamente el mismo saludo que al millón anterior, sin por ello racanear ni un céntimo la sonrisa con la que acompaña cada transacción, aunque esta vez decide marcarse un detalle, y contraviniendo la normas, que para ese día eran productividad, productividad y si puede ser más productividad, y a pesar de que no hay nada extraño en esta pareja, en nada diferentes a la mayoría de los coches que pasarán por su puesto, probablemente más de doscientos en las dos horas que esté ahí, decide entregarles una guía junto al cambio y al ticket de pago, mientras les dice que si salen y vuelven a entrar al parking deberán volver a pagar el importe, y les desea un buen día, que es la coletilla con la que está obligado a diluir este encuentro fugaz, La parejita, ansiosa por entrar, apenas tiene tiempo para agradecer el gesto de nuestro José, el cual se da más que satisfecho con ese gracias anónimo con el que se han despedido.

Mientras esta distancia entre el mundo de afuera y el de dentro se va diluyendo a medida que van pasando los coches, en el mundo de allá, en esa ciudad Mediterránea de ahí al lado nuestro solitario investigador acaba de levantarse, sin mediación de nadie más que de la propia luz y las indicaciones de su cuerpo, Juan sólo hace unos meses que reside solo, ya que siempre había vivido con su pareja, y posiblemente debido a ello sus despertares aún representan en la velocidad con la que se levanta, asea y desayuna el desgarramiento que para él debió implicar esa ruptura, Mañana tras mañana se acerca ritualmente a la cocina del estudio en que vive, coge la cafetera y la abre, tirando en el fondo de la fregadera el poso del día anterior, pasando acto seguido a

girar la rosca del grifo para ver como esas circunferencias perfectas de agua se lo tragan, Le encanta mirar este curioso fenómeno, en donde podríamos decir que ese resto de excitante para la vida y el despertar que supone el poso del café, es engullido sin dejar huella por esa fuerza centrípeta de la fregadera, y en unos cuantos segundos no queda nada, Como pronosticando ese sin sentido de la vida, o mejor describiendo su carácter efímero y frágil, tan instantáneo y repetitiva como la necesidad eterna de levantarse cada día para verse a uno haciendo lo mismo, Decir, que igual el problema no está en lo Mismo, sino en no vivirlo como diferente, en no darle opciones al cambio atrapando al mundo en esas redes de lo repetitivo y monótono, de lo que existe siempre con respecto a sí mismo, Quizás un día de estos Juan se levante, y al igual que otros días proceda con su ritual, pero, sin saber muy bien porqué, como suelen ocurrir siempre las cosas, le dice a la circunferencia o a la razón que ya no le sirven sus tretas, que el está ahí para ver como el agua no puede más que el café, pues el café se sube en ella para conocer que ocurre arriba, y que el agua no se lleva al café con ella, sino que se pierde por ese agujero sin fondo porque el café es incapaz de sostenerla, Y es que todo es una cuestiones de puntos de mira, que no de miradas, pues no depende de dónde se mira sino de cómo se mira, y si bien el agua puede ahogar a quienes no saben nadar en ella, también es un elemento para la vida para quienes saben aprovechar su superficie para disfrutar. Pero Juan, que es un hombre de convicciones, prefiere pelear, se ha curtido en la escuela del dominio, de la Ley como guía espiritual, Así que Juan lo vuelve a intentar mañana tras mañana, rellenando de nuevo el filtro de café, dejando la cafetera a fuego lento mientras se ducha, usándola a su vez de reloj, orientándose con el ruido que hace la presión del agua en el momento en el que venciendo la resistencia del café se sitúa arriba, diluyendo con su fuerza ese grano marrón en su seno, Sin apenas tiempo para secarse procede ritualmente a poner el café en un vaso para que así, mientras se viste, pueda enfriarse un poco, aunque sin conseguirlo nunca, y debiendo recurrir casi siempre, como en esta ocasión, a algún cubito de hielo para moderar su temperatura, ya que a Juan no le gustan las cosas extremas, ni muy calientes ni muy frías, siempre en su justa medida, Pero, y es que la coherencia no es precisamente una de las cualidades propiamente humanas, a pesar del empeño que Juan siempre pone en ello, en su lucha por ese orden razonable del mundo, pierde cada mañana su primera batalla con ese café, abusando del azúcar, como quien quiere decirle al amargor que hace del café que también a él puede neutralizarlo, adaptándolo a los gustos de la civilización, Seguramente Juan, si fuese capaz de verse a sí mismo, nos diría que aunque la vida requiera de excitantes para despertar quizás se pueda reintegrar en la naturaleza contrarrestándolos artificialmente, ya que es así como el Hombre ha sido capaz de poner la naturaleza a su servicio, y la ley de su parte, Éste es el fundamento de la sociedad, hay que neutralizar los elementos, el fuego con el hielo y el amargor con lo dulce, Hay que obligarse a ser disciplinados, sino todo queda en nada, en simples días huecos sobre los que no es posible atrapar ese paso del tiempo, fijar sobre él la vida sobre la que somos capaces de entendernos a nosotros mismos, Así, sin tener el detalle siquiera de dedicarle un instante para saludar a la mañana, sale precipitadamente hacia la parada de autobús que le llevará al parque.

Decir que Juan está realizando una investigación sobre la sociedad de consumo, y que ha elegido como escenario para hablar de ella un parque temático, el mismo en el que trabaja José y al que ha ido de visita nuestra pareja. Él mismo no sabe muy bien porque eligió este tema de investigación, de hecho estaba por decidirse entre los parques temáticos y los centros comerciales, ya que lo único que tenía claro era que quería estudiar lo que el consideraba catedrales del consumo, que al parecer le atraían porque le eran hostiles, al ser incapaz de moverse entre sus pasajes sin sentirse fuera de lugar, viendo en el neón y los movimientos frenéticos que daban vida a estos escenarios la maldición de la artificialidad y el mal gusto de lo inestable, de lo que parece por la propia inconsistencia con la que ha sido creado. Curiosamente tras varias tentativas en Parque Central, que era como curiosamente se llamaba el centro comercial que inicialmente pretendió tomar como escenario para su investigación, decidió desistir porque el único adjetivo que le venía a la cabeza para describir lo que allí ocurría era feo, la gente era fea, aunque ni el mismo sabría explicar los porqué de este adjetivo, Ignorantes, pensaba para sus adentros, como podéis pasar vuestros días de descanso en este artificio del consumo, con lo hermoso que es ese paraje histórico y natural que caracteriza el exterior, marcado por el Mediterráneo y la historia misma de Occidente, al menos del Occidente que nos interesa, el de la norma, ya que esta ciudad cuenta con uno de los legados más significativos de la antigua civilización romana, Así, Juan convertido en Gladiador, aunque también en predicador, aunque esto último él no lo sabe, apela al Orden, al mundo civilizado del afuera, a ese marco histórico y natural sobre el que el Hombre ha sido capaz de hacer un mundo a su medida, civilizado, sometido a la ley de sus razonamientos, Esos espacios anónimos, sin pasado ni futuro, son para Juan una representación del pecado, de la no participación de la llamada al orden con la que Dios primero y la razón después preñaron al hombre de su presencia, de esa coherencia y unicidad que los hace hermosos o inteligentes a la vista de su creador, Así, escondido tras la ley, Juan proyecta su soledad sobre los demás, sobre quienes al contrario que él no necesitan de la norma y la coherencia para vivir, ni del modelo para reconocerse en él, aunque su idealización de lo Justo no le deja tomar conciencia de estos pensamientos, en nada propios de quien hace del interés por el Otro su proyecto de vida, Es por eso, y por muchas otras cosas, que nuestro héroe viaja sólo, es por eso, por lo que a diferencia del autobús en el que viajó José, o de la

alegría que llenó el viaje de nuestra parejita, el trayecto de Juan no enseña nada, salvo el ratificarle día tras día ese desacoplamiento con el mundo, su incapacidad para incorporarse a la vida.

---

### **Bibliografía.**

- AUGÉ, M. (1998): *La guerra de los sueños; Ejercicios de etno-ficción*, Gedisa editorial, Barcelona.
- AUGÉ, M. (1998): *Los no lugares, Espacios del anonimato: Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa Editorial, Barcelona.
- AUGÉ, M. (1998): *El viaje imposible; El turismo y sus imágenes*, Gedisa Editorial, Barcelona.
- AUGÉ, Marc (2001): *Ficciones de fin de siglo*, Gedisa, Barcelona.
- Ricoeur, Paul
- BAUDRILLARD, Jean (1978): *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona.
- BAUDRIILLARD, Jean (1988): *El otro por sí mismo*, Anagrama, Barcelona
- BAUDRILLARD, Jean (1991): *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona
- BAUDRILLARD, Jean (1998): *De la seducción*, Cátedra, Madrid.
- BENJAMIN, Walter (1998): *Poesía y capitalismo*, Taurus, Madrid.
- CORTAZAR, Julio (1998) *Rayuela*, Cátedra, Madrid.
- DELEUZE, Gilles (1986) *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona.
- DELEUZE, Gilles (1969) *Lógica del sentido*, Piados, Barcelona
- DE MARTINO, Ernesto (1959): *Sud e magia*, Ed. Sggi/Feltrinelli
- DURKHEIM, E. (1996): *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Ariel Antropología, Barcelona.
- FAURÉ, Christine (1998): *Mai 68, jour et nuit*, Decouvertes Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, M. (1973): *Ceci n'est pas une pipe*, Fata Morgane, Montpellier.
- FOUCAULT, M. (1996): *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa Editorial, Barcelona.
- FOUCAULT, M. (1997): *Las Palabras y las cosas*, Siglo veintiuno de España Editores, S.A, Madrid.
- FUKUYAMA, Francis (1992): *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta Agostini, Barcelona.
- LIPOVETSKY, Gilles (1986): *La era del vacío; Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, ANAGRAMA, Colección Argumentos, Barcelona.
- LIPOVETSKY, Gilles (1990): *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona.

# UMA SALA DE FOTOGRAFIAS. PROJETO FAMILIAR E DISCURSO MORAL NO TRABALHO DE LUTO <sup>(1)</sup>

[Mauro Guilherme Pinheiro Koury](#) <sup>(2)</sup>

(Universidade Federal da Paraíba, Brasil)

## **Resumen**

Un Cuarto de Fotografías

El proyecto familiar y el Discurso Moral en el Trabajo de Luto

A través de la constitución de un cuarto de fotografías se ha buscado, en este trabajo, discutir los sentidos y significados de un matrimonio. El montaje que es parte de la imagen proyectada del plan familiar, elaborada y consolidada en el periódico hacer del cuarto de cuadros, de la vida de la pareja, es sentida como una historia colectiva que debe conservarse y debe entenderse como una totalidad. Como una búsqueda de dar objetificación, en el formato de una exhibición permanente, a la materialización del proyecto familiar y al discurso de consolidación y de recuerdo de la construcción de la pareja y de la constitución de una familia.

## **Palabras de la llave:**

Álbum familiar; Luto; Proyecto familiar; Discurso moral; Memoria social; Antropología visual; Antropología simbólica

---

## **Resumo**

Uma Sala de Fotografias

Projeto Familiar e Discurso Moral no Trabalho de Luto

Através da constituição de uma sala de fotografias busca-se, neste ensaio, discutir os sentidos e significados de um casamento. A montagem fazendo parte da imagem projetada do plano familiar, elaborado e consolidado no cotidiano fazer-se da sala de fotografias, da vida do casal, como uma história coletiva que deve ser preservada e compreendida como uma totalidade. Como uma procura de dar objetificação, no formato de uma exposição permanente, à concretização do projeto familiar e ao discurso de consolidação e de rememoração da construção do casal e da constituição de uma família.

## **Palavras Chaves:**

Álbum de família; Luto; Projeto Familiar; Discurso Moral, Memória Social; Antropologia Visual; Antropologia Simbólica

---

## **Abstract**

A Room of Pictures

Family project and Moral Speech in the Work of Mourning

Through the constitution of a room of pictures is looked for, in this study, to discuss the senses and meanings of a marriage. The making of being part of the projected image of the familiar plan, elaborated and consolidated in the daily to do of a room of pictures, of the couple's life, as a collective history that should be preserved and understood as a totality. As a search of giving objectification, in the format of a permanent exhibition, to the materialisation of the family project and to the speech of consolidation and of remembrance of the couple's construction and of the constitution of a family.

**Key words:**

Family album; Mourning; Family project; Moral speech; Social Memory; Visual Anthropology; Symbolic Anthropology

---

"Pois é, terminei falando bobagens para o senhor que pediu para ouvi-las. E foi o senhor que começou com essa história das fotos... Só não sabia que elas foram a nossa vida comum, não é? E que ainda continuam sendo. Só que agora com um ponto final. A foto do sorriso altivo e feliz dela. A nossa vida em comum continua através do sorriso dela... . Do sorriso do dever cumprido dela ... o senhor entende? ...".

A fotografia como organizador de códigos de conduta e de orientação, e como busca de controle dos espaços cotidianos de uma vida em família, é o que se pretende discutir neste ensaio. Tem por base uma entrevista realizada em 1998 (3), com um senhor de oitenta e cinco anos de idade, na época da entrevista, que estava em trabalho de luto pela morte de sua esposa, com quem tinha vivido por mais de sessenta e cinco anos. Apesar do objetivo central da entrevista ter sido o luto vivido pelo entrevistado, a fotografia e principalmente a reordenação da vida em comum através dela, permitiu ao mesmo elaborar para o entrevistador as formas pelas quais se processavam o seu trabalho e vivência do luto e da introjeção da morte de sua esposa. Através das fotografias foi possível entrar em um ambiente de criação exclusivo de um movimento de cristalização de um núcleo familiar. Adentrar no ordenamento lógico e organização específica desta criação, propostos e desenvolvidos pelo casal, sob o comando da mulher, que cobre todo o processo de vida comum, desde o casamento até a morte da esposa.

Este movimento de cristalização tem a ver com os dois sentidos latentes contidos no termo. De um lado, de solidificação e reforço daquilo que se quer visível, enquanto lembrança íntima e ao mesmo tempo pública, de exposição, de uma vida comum. De outro lado, no sentido dado por Stendhal (1993, pp. 12 a 14 e p. 280) de encantamento, de idealização ou de *solução imaginária*, que fundamenta os valores e os aspectos de singularização dos significados mais importantes da vida em comum que se quer reter. Repetidos atos através dos quais se permite construir pontes que levam a percepção de todas as construções realizadas e das *perfeições erigidas*, pelo casal, nos detalhes mais significativos do processo vivido, que se começa e se quer reviver e manter.

Construções e perfeições erigidas e nomeadas, para o casal em si mesmo e do casal para os demais membros da família e do círculo social mais amplo, do que há de *eterno* na relação, segundo o entrevistado.

Cristalizações que advogam e ao mesmo tempo evocam as trilhas percorridas e que fornecem o fundamento do casal, de sua história comum e, ao mesmo tempo, particular de cada um dos envolvidos. Ao falar do seu luto revela: "*Tenho falta dela no físico. De ficar de mãos dadas. Do chá que ela sempre vinha trazer para mim. Do agasalho que ela sempre trazia, cuidado e cheiroso. Mas isso são coisas da matéria. O eterno ficou. A minha história com ela está aqui, dentro de mim e nesta sala. E eu vivo tranqüilo*".

É este sentido de *eternidade* que se pretende explorar neste trabalho. A configuração específica expressa no sentido declarado de "*minha história com ela*", presentificado pelo entrevistado, e que o permite viver tranqüilo, por tê-la como apropriação em seu interior (*dentro de mim*) e no exterior (*nesta sala*). Local onde se encontram afixadas as fotografias codificadoras das verdades satisfeitas ou elegidas como memória da vida comum de um casamento de mais de meio século (4). *Locus* através do qual interior e exterior se reportam continuamente em evocação de um passado que se quer manter, e na sua cristalização.

O permite viver tranqüilo, também, por ter finalizado com a fotografia de sua esposa, - uma fotografia onde ela se apresenta jovial e feliz, - o recorte de memória de suas vidas em comum. O álbum afixado nas paredes da sala, iniciado por sua esposa e por ela acrescentado e corrigido durante toda a vida, e acompanhado por ele como um coadjuvante, foi pontuado como ato final na afixação da última fotografia por ele, após as exéquias de sua esposa, e no auge do seu sofrimento pela perda recente.

Agora a sala, como que um templo, guarda as recordações e acende e acalenta a memória de sua vida com ela, do seu casamento, da construção da família, da chegada de filhos, de netos, de nascimentos, comemorações diversas e mortes. Vida em comum compactuada, mas construída enquanto álbum ou sala de fotografias, enquanto momentos a serem referenciados como significativos para a vida do casal, por e através dela, a esposa.

Vida em comum solidificada enquanto história *com ela* e que ganhava a cada dia o sentido de novidade e de permanência por ela. Agora palco do *eterno*, dos elementos distribuídos, ordenados, codificados, afixados nas paredes e internalizados dentro de si. Solidez da construção imaginada dos momentos que singularizaram a

vida em comum e que cristalizaram possibilidades de encantamento que tornam possíveis as lembranças, não do real mas da construção desejada e objetivada de uma realidade vivida em comum, enquanto perfeição, isto é, enquanto a vida do entrevistado com sua esposa e por ela.

Lugar de memória do conjunto da vida comum estabelecida a partir do casamento e condicionada na afixação do conjunto fotográfico, no dia a dia de sua construção como paredes-álbum e como tecelagem da vida da família em cotidiana elaboração. Lugar de inteireza e de busca de integridade de um sentido de vida comum presente nos códigos da construção fotográfica e de sua disposição nas paredes da sala.

Ordenamento disposto dos momentos significativos de uma comunhão elaborada no universo do casamento, e dos valores estabelecidos como verdades deles dois, que agora satisfaz também a verdade dele próprio, o entrevistado. O olhar, ao revisitar as paisagens da memória além do registrado em cada foto e aquém do mostrado pelo conjunto do álbum disposto nas paredes da sala, revigora e reatualiza os códigos de sua elaboração e os sentidos atribuídos à codificação enquanto encantamento e solidez, enfim, enquanto cristalização.

A sala de fotografias tornou-se assim, após a morte da esposa, o *canto* preferido do entrevistado, como já parecia o ser antes, só que lugar dos dois e de sua união. O lugar onde se sente inteiro em sua repetições e captações de gestos, de atitudes, de tempos e espaços ocupados por toda uma vida, que lá estão em permanente ebulição e presença. Que flui e presentifica a memória de uma vida, enquanto necessidade de rememoração e apreensão do sentido comum que objetivou a sua vida com sua esposa e o fez pessoa na instituição familiar com ela e por ela construída.

Fora de lá, se sente um pouco como deslocado do seu lugar de fala, repetindo estórias e casos que os outros, e os filhos principalmente, já estão cansados de ouvir. Em suas palavras: *"meus filhos às vezes se preocupam pela minha cisma de ficar no meu canto. Mas eles devem no fundo entender, ou entenderão mais tarde. Se eu falo só digo coisas de velho, repetições, estórias que eles já ouviram. Eu prefiro ficar aqui, com as minhas lembranças e com a nossa vida"*.

Este trabalho, deste modo, pretende compreender os processos de memória e como são constituídos e constituídos no cotidiano. Tem como elementos de análise o trabalho de luto vivido por um homem idoso pela perda de sua esposa e a construção fotográfica, a partir de uma sala de fotografias. Lugar, segundo o entrevistado, que contém os códigos norteadores de apreensão de sua existência e de sua esposa enquanto vida em comum e enquanto construção familiar e, principalmente, enquanto ele, não como indivíduo singular, mas como pessoa constituída e conformada na instituição família.

### **A Sala de Fotografias**

Antes de iniciar a apresentação das fotografias e da sua organização nas paredes da sala de fotografias, é importante relatar a forma pela qual a entrevista se fez. Após o entrevistador ser introduzido na casa e na sala onde se encontrava o entrevistado, e depois dos cumprimentos formais de ambas as partes, e antes mesmo da apresentação mais ou menos elaborada na cabeça do entrevistador sobre o processo de entrevista, o entrevistado afirma, sem meias palavras: *"Eu só concordei falar com o senhor porque o senhor foi gentil pelo telefone. Não gosto muito de falar de mim, dos meus sentimentos, com ninguém. Nem com a minha mulher, quanto mais com um estranho. Fiquei pensando em declinar da conversa mas resolvi enfrentar, se achar que eu devo parar eu paro"*.

A partir desta afirmação, perguntou ao entrevistador se concordaria em finalizar a entrevista quando ele, o entrevistado, assim o quisesse. Dito pelo entrevistador que concordaria, o entrevistado solicita: *"Bom, já que o senhor concorda, me fale primeiro um pouco do seu trabalho. O que é que o senhor quer de fato fazer com toda essa conversa sobre luto e sobre o meu luto em particular?"*

Foi explicado o objetivo da pesquisa. Ele ouviu atentamente e depois falou, seco, *"então, pode começar"*.

Embora um pouco sem jeito pela surpresa do *"pode começar"*, de forma tão abrupta, teve início a entrevista. O roteiro original foi deixado de lado e a entrevista iniciou com uma conversa mais informal, onde se tentava ganhar a confiança do entrevistado. Em busca de adentrar no universo do entrevistado, a conversa teve início pelo encantamento do entrevistador do lugar onde se encontrava realizando a entrevista.

O lugar era uma sala grande, fechada por uma porta de vidro e madeira de quase igual extensão a um dos lados. Uma verdadeira preciosidade de móveis e peças antigas, e de fotografias pelas paredes, desde pequenas fotos três por quatro até ampliações de bom tamanho. Todas com molduras simples ou elaboradas e afixadas como se obedecessem a um critério qualquer que não o estilístico.

A primeira pergunta, assim, foi sobre as fotos. O entrevistado sorriu, começou a explicar, e a entrevista teve início. O santuário, ou o álbum de fotografias disposto pelas paredes da sala, não apenas serviu de introdução à conversa, mas adentrou pelos meandros da construção simbólica da vida em comum do entrevistado com sua esposa, da construção da família, dos tempos familiares, dos sentidos de vida atribuídos pelo entrevistado, do seu sofrimento e processo de luto após a morte de sua mulher.

O entrevistado iniciou a sua narrativa introduzindo o entrevistador ao conjunto de fotografias dispostas na sala onde se realizava a entrevista. *"As fotos, se o senhor reparar bem tem um sentido cronológico. Do mais antigo ao mais novo. E se o senhor reparar melhor, o mais antigo e o mais novo não tem a ver com o retrato mais velho ou mais recente, e sim com uma cronologia pessoal, de cada membro. E se o senhor quiser enxergar verá que elas mudaram de lugar com o passar dos anos. Cada fotografia recente de um mais antigo fazia todas as outras descerem e se reorganizar a ordem existente. Essas paredes nunca foram pintadas, estão com as marcas de cada quadro, daqueles que ficaram por cima e daqueles que ultrapassaram ou não as marcas anteriores, ocupando o novo lugar"*.

De forma didática, o entrevistado começava a situar o entrevistador na lógica da construção em que se elaborou ao longo dos anos a sala de fotografias. A primeira fotografia presa na parede na verdade são duas, emolduradas em um mesmo caixilho. Um rapaz e uma moça, de aproximadamente dezoito anos, representando o futuro marido e a futura esposa, um pouco antes de se conhecerem e namorarem. A segunda fotografia afixada pela esposa na parede são os noivos ladeados pelos pais de cada um. A terceira fotografia revela os noivos no altar, no momento final do enlace matrimonial. Uma série de dez fotografias ordenam momentos da lua de mel, o retorno a Aracaju, a casa onde iriam morar durante toda a vida, e o primeiro ano do casal. A seguir, encontra-se afixada uma moldura de bom tamanho com seis fotografias que mostram o prolongamento da gravidez da esposa do primeiro filho. Nestas, apenas uma tem o entrevistado presente, com uma mão como que acariciando o futuro filho gerado no ventre de sua mulher.

A partir de então, todas as demais fotografias afixadas nas paredes da sala retratam a chegada, o cotidiano e o crescimento dos filhos. Menos a última, presa à parede um pouco depois do falecimento da esposa do entrevistado, por ele. Uma fotografia colorida de uma senhora bem maquiada, bem vestida, com um olhar sonhador e como que perdido em algum ponto distante e ausente do recorte fotográfico, mas denotando segurança, confiança e amor na e pela vida.

Esta fotografia fecha o álbum fotográfico disposto nas paredes da sala. Seria, segundo o entrevistado, a última fotografia a ornar o ambiente, coroando, pontuando e terminando uma seqüência temporal e espacial de uma vivência em comum.

Esta finalização do álbum-paredes, a escolha desta fotografia específica e não de outras possíveis da esposa, será tratada em uma sessão específica deste ensaio. Nesta apresentação serve para referenciar o término de um trabalho e a sua configuração final em sala-templo, em local de contemplação e rememoração. Em espaço de encantamento e reforço de sua integridade enquanto pessoa e enquanto casal.

O primeiro conjunto fotográfico até as primeiras fotos com a chegada do primeiro filho e os dois primeiros anos de sua existência, foram aquelas que nunca foram retiradas de suas posições e distribuição originárias. A partir do nascimento do segundo filho, as fotografias são recolocadas e assumem novas posições e distribuição nas paredes, segundo o crescimento e desenvolvimento de cada filho.

É esta distribuição espacial e temporal que se prende o entrevistado longamente, querendo de forma didática repassar para o entrevistador as formas de apreensões cristalizadas nos códigos organizadores de cada subconjunto fotográfico. Subconjuntos que parece estabelecerem-se de forma autônoma, tornando independente cada organização, mas, e ao mesmo tempo, submetendo esta independência à lógica do conjunto total de fotografias dispersa pelas paredes da sala.

*"As fotos, se o senhor reparar bem, tem um sentido cronológico. Do mais antigo ao mais novo"*, informa o entrevistado ao entrevistador. Neste momento, busca estabelecer uma ordem temporal, uma cronologia, na distribuição espacial do conjunto da mostra fotográfica. Informa o olhar do entrevistador e as formas que deve nortear este olhar para a compreensão do resultado da disposição das fotos na sala de fotografias.

Do antigo ao mais novo, quer significar, deste modo, que a afixação de cada fotografia representou um momento específico na vida do casal. Deles em separado até o casamento e os diversos estágios de reprodução com o nascimento dos seis filhos que tiveram ao longo da vida em comum.

A organização geral, assim, segue o nascimento de cada filho. O primeiro, o segundo, o terceiro, ao sexto. *Do antigo*, ou seja, das bases de formação que deu origem ao casal, *ao mais novo*, isto é, ao último filho gerado. Esta é a lógica que o olhar deve se submeter, se quiser compreender na observação do conjunto o projeto executado no cotidiano fazer-se do álbum-paredes, pela esposa, e pelo entrevistado, como co-participante, mas, como informa, coadjuvante da constituição simbólica da mostra, embora prisioneiro encantado dela.

Após submeter o olhar do entrevistador à totalidade do conjunto fotográfico e a seqüência coerente, regular e necessária do formato das disposições de cada foto nas paredes, enquanto organização de uma história de vida, ou de momentos significativos que permitem adentrar-se nesta história do casal, o entrevistado passa a revelar uma segunda possibilidade de leitura. Presa e dependente da primeira, é verdade, mas que ganha autonomia própria na história particular de cada filho em crescimento.

Esta outra seqüência, a que o olhar observador deve se acostumar, está ligada a um ordenamento de uma história singular, no interior da história geral do casal. Ao apresentar esta nova idéia, por trás da organização do álbum disposto nas paredes da sala, o entrevistado informa: *"... se o senhor reparar melhor, o mais antigo*

*e o mais novo não tem a ver com o retrato mais velho ou mais recente, e sim com uma cronologia pessoal, de cada membro "*.

Esta nova viagem permite o olhar observante acompanhar o desenvolvimento de cada filho, do nascimento, das festinhas de aniversário, da formatura ao casamento, o nascimento dos filhos dos filhos, o desenvolvimento de cada neto, bem como, descasamentos, novos casamentos, acontecimentos felizes e mortes, sempre relacionados a cada filho e a cada neto.

Os pais, ou seja, o marido e a mulher que mantém a sala-álbum de fotografia, passam a ser coadjuvantes nas fotos dispersas e afixadas pelas paredes. Os filhos e os netos ganham então a primazia da mostra.

Myriam Lins de Barros (1987), em sua tese de doutorado, discute a família brasileira de classe média, na cidade do Rio de Janeiro, tendo como foco os avós. No seu trabalho demonstra como a trajetória de vida de um casal vai mudando e conformando-se pouco a pouco a partir do momento da opção pela reprodução e chegada dos filhos e, posteriormente, com a chegada dos netos. Afirma que estes novos momentos não aniquilam a vida individual de cada membro da relação conjugal, isto é, marido e mulher, mas são momentos de revisitação singular do compromisso de cada um com as novas fases da constituição da família, de referenciar-se através dos espaços abertos aos filhos e netos no processo do seu crescimento e autonomia.

O casal não fica prisioneiro de sua prole, por assim dizer, mas sua vida transmuda-se para novas formas de apreensão do real vivido familiar. As referências pessoais do eu e do nós passam a ser direcionados para uma subsunção a este nós ampliado, e os significados de realização também se ampliam e passam a estender-se para os projetos de realização dos filhos e netos.

Embora fonte de tensão e conflito, analisado, por exemplo, por Salem (1980) e Velho (1978), as relações entre pais e filhos são prenhes de significados de trocas sociais gratificantes. Para os pais, principalmente, cheias de cuidados e interesses pelos projetos de realização dos filhos, estas relações, muitas vezes, se transformam em sentido do núcleo familiar, tanto no sentido de perpetuação biológica e reprodução social (SALEM, 1980, p. 189), quanto no sentido de ascensão social. Ambos os aspectos revestidos no caráter de afetividade e de relações de troca afetivas.

Não é o propósito deste ensaio trabalhar com as questões de tensão e conflito, ou de produção de ajustamento e equilíbrio nas relações entre pais e filhos, nem mesmo discutir a questão da família moderna de classe média e alta no Brasil, para isso remete-se os leitores para autores que trataram a questão mais detidamente, como Salem (1980, 1980a), Lins de Barros (1978), Velho (1978 e 1983), Fukui & Bruschini (1981), Bruschini (1990), entre outros. A referência à questão é significativa, aqui, porém, para informar o papel dos filhos e seu crescimento na composição da memória de uma família nuclear, enquanto projeção dos pais e busca de retenção do que se quer guardar para a lembrança futura, do que se construiu.

No caso do álbum-paredes estudado e a sua composição, este elemento da memória que se quer reter, através da fotografia, é significativo. A história fotográfica dos pais torna-se secundária, a partir do momento do nascimento do primeiro filho, e na seqüência dos demais nascimentos. Este fato é assumido pelo entrevistado, que chama atenção do entrevistador para os primeiros registros da sala-álbum, e para o planejamento e caráter da organização geral da mostra.

Pergunta o entrevistado, logo respondendo a sua própria questão, didaticamente, tentando treinar o olhar do pesquisador para o sentido norteador da composição do conjunto fotográfico disposto nas paredes da sala de fotografias: *"O senhor reparou que a primeira foto, a de lá de cima, sou eu e ela em retratos separados? Depois vem ela e eu no dia do nosso casamento até a primeira gravidez da minha mulher. Depois são os filhos. A gente aparece de vez em quando porque flagrados com os filhos, mas não somos nós que a organização revela. São eles, os nossos meninos e meninas "*.

Os pais, daí em diante, são fotografados secundando os filhos e, posteriormente, os netos. Aparecem nas fotografias, desde então, seja como apoio, como cuidados ou, ainda, como presentes nos momentos significativos do crescimento da prole: aniversários, primeiras comunhões, formaturas, casamentos, ou em datas específicas como natal, ano novo, São João, carnaval, e outras tantas.

São os filhos e os netos que são mostrados, como que tornando palpável a evolução e os ganhos (algumas vezes também, as perdas) (5) da construção familiar, dos laços de consolidação e perpetuação da família enquanto bem simbólico. Moreira Leite (1993) e Lins de Barros (1989), em seus estudos sobre família e memória através dos álbuns de fotografias, revelam também este aspecto familiar de demonstração pública dos filhos, nas e pelas fotografias, sendo nelas secundado pelos pais. Cito aqui Lins de Barros (1989, p. 40) que sintetiza o momento e o fato tratado da fotografia dos filhos e netos: *"A cena fotográfica expõe a criança, conferindo-lhe um lugar de absoluta centralidade"*. Seja em cenas onde a criança permanece imóvel, posando, como na maioria das fotos dos filhos do casal em crescimento, seja nas fotos onde a criança é tomada em movimento, como nas fotografias mais recentes, envolvendo os netos.

Tanto no primeiro formato, quanto no segundo, as fotografias expostas revelam as crianças, sozinhas ou sendo secundadas, como fonte de apoio, enquanto bebês, ou como complemento ao cenário, pelos pais. Mesmo adultos, os filhos, nas fotos presas nas paredes da sala de fotografia, ganham primazia em relação as fotos dos

pais. São os momentos galgados em cada estágio da vida pelos filhos que interessam eternizar no álbum-sala. A história familiar passa a ser a história dos filhos e seu desenvolvimento. Parecem apresentar o projeto familiar em se fazendo, como desejo realizado e alcançado, apesar de alguns deslizes (por exemplo, descasamentos e mortes), mas retomados e refeitos no interior de um ideário projetivo familiar, eternizado nas fotografias, do casal.

As fotografias presas nas paredes da sala, a partir do nascimento do primeiro filho, tornam-se, assim, na disposição projetiva da organizadora do álbum-sala, segundo as palavras do entrevistado: *"uma cronologia pessoal, de cada membro"*.

Na exposição didática do entrevistado para o entrevistador, tentando passar os códigos norteadores do olhar para apreensão do conjunto fotográfico ali disposto, indica um terceiro momento de visualização da gestão organizadora da mostra. Informa o entrevistado: *"E se o senhor quiser enxergar verá que elas (as fotografias) mudaram de lugar com o passar dos anos. Cada fotografia recente de um mais antigo fazia todas as outras descerem e se reorganizar a ordem existente"*.

Esta era a forma de garantir a *"cronologia pessoal"* de cada filho e de cada neto. É bom frisar, aqui, que as fotos dos netos são acrescidas segundo a ordem cronológica de nascimento por filho ou filha específicos que se tornaram pai e mãe. Assim, cada filho de um filho ou de uma filha entrava na seqüência lógica daquele filho ou filha específico. Uma continuidade dos seus filhos, que passariam, por sua vez a figuras de segundo plano no cenário armado de cada foto de seus filhos revelada, doada aos avós e destinada as paredes-álbum.

Esta lógica de continuidade cronológica por filho, na organização do álbum, faria, no decorrer do tempo, no momento em que uma nova fotografia fosse fixada, mudar o lugar das demais já dispostas, e pertencentes a outros filhos e netos. Com o passar dos dias, dos meses e dos anos, o álbum ganhava novo formato, mudando de lugar todo um conjunto de fotografias abaixo da ordem cronológica desejada, por filho, no acrescentar de uma nova foto à parede. Uma ordem, ou ordenamento, em constante atualização e revisão, como a vida familiar na sua extensão de cada filho e de cada passo dado por este, seja profissional, seja no casamento, seja nos diversos estágios de procriação de cada um deles. O mesmo se fazendo a cada neto, filho de cada um dos filhos.

Cada novo filho de um filho, bem como cada momento da evolução e conquistas sociais de cada neto, por filho, modificada a ordem disposta pelo conjunto da fotografia, na cronologia daquele filho, como uma sub cronologia autônoma do desenvolvimento de cada neto.

Eterno recomeço na busca de aproximação da extensão e crescimento familiar conseguido ou dos passos conquistado pela família como um todo, a partir do núcleo familiar básico, que o casal deu origem. Recomeço que deixava suas marcas no movimento contínuo do deslocamento das fotos para a colocação de uma nova, dentro da ordem cronológica proposta pela realizadora do álbum, a mulher do entrevistado. Por uma opção do casal, por solicitação da esposa, segundo o entrevistado, *"(as) paredes nunca foram pintadas, estão com as marcas de cada quadro, daqueles que ficaram por cima e daqueles que ultrapassaram ou não as marcas anteriores, ocupando o novo lugar"*.

A opção por não atualizarem a pintura da sala-álbum, de manterem as marcas do deslocamento continuado das fotos, por se só é significativo. E o entrevistado chama a atenção do entrevistador para o fato. *"É uma organização curiosa que minha mulher organizou e passava o tempo inteiro arranjando e rearranjando as fotos como se elas pudessem indicar os momentos individuais de cada um querido ali representado"*.

Assim, como rituais de passagem (VAN GENNEP, 1978), as marcas deixadas pelo deslocamento contínuo das fotografias parecem afirmar continuamente o valor dado à família, sua organização, expansão e conquistas, como um bem inalienável. Bem como ao movimento familiar em sua fase de crescimento, expansão e conquistas, ou mesmo finalizações, como no caso da morte do filho e do final de casamento de dois outros, e recomeços, como no fato do novo casamento de um dos descasados.

As marcas nas paredes do álbum-sala induzem o olhar para o movimento das fotos, mas também e, principalmente, para a estabilidade familiar e sua consolidação, que o movimento das fotos agendam e demonstram. As marcas nas paredes, assim, são como as marcas da maturidade de cada estágio galgado pela família, a partir do núcleo originário de sua criação.

São as marcas das marcas do processo de maturidade. Importantes, então serem deixadas, na composição de um álbum-sala, porque registram o movimento de maturação que precisa ser vista e eternizada como um valor, como um bem simbólico de representação da família, daquela família em particular. Porque revelam o fundamento da existência, consolidação e manutenção de laços, a serem passados de geração e geração, e serem visualizados por aqueles a quem se abre a porta da sala-álbum adentrando a intimidade publicitada da memória familiar desta família em questão.

## Conversas e Recordações

Após a apresentação ao entrevistador das diversas possibilidades de entendimento da lógica presente no

conjunto fotográfico, e colocar na esposa o principal indutor da conformação do processo que deu origem e prosseguimento ao álbum-sala de fotografia, o entrevistado começa a discutir o seu papel nesta formação singular de sua sala de fotografias. Ao mesmo tempo que reflete sobre o seu papel e o da sua esposa, repensa também as relações entre marido e mulher e o próprio casamento, em que esteve envolvido por décadas a fio. Segundo o entrevistado: *"A organização é da minha mulher, como já venho dizendo várias vezes ao senhor mas, com o tempo, fui vendo, era também minha: que eu tinha participação ativa nela"*. Fala, então, de suas atividades na *"mudança continuada dos retratos"*, na fixação de uma nova foto à parede, das discussões demoradas com sua esposa sobre o lugar exato de afixação na cronologia singular disposta nas paredes-álbum. Fala da retirada de todos os quadros posteriores e sua fixação após a nova fotografia, respeitando a seqüência presentificada na ordem lógica da composição, *"até as nossas conversas e recordações que passavam sempre em torno delas"*.

Ao se colocar como ativo também na composição da sala-álbum, o entrevistado se remete ao seu casamento e a relação com sua esposa. Na configuração do seu casamento e nas metas traçadas ou não de sua realização. Com o nascimento dos filhos e a sua importância na vida do casal, estes passam a ser a tônica principal, na visão do entrevistado, do seu relacionamento com a sua mulher.

Segundo ele: *"A nossa vida em comum sempre foram os filhos. Eu e ela nunca conversávamos de forma direta sobre isso, mas sabíamos que era o que nos unia mais"*. Discute a sua relação doméstica, traçando um paralelo entre a sua vida pública e a sua vida privada. Nas lembranças narradas de sua vida em comum, e ao realçar a importância crescente da vida dos filhos na união e consolidação do seu casamento, informa uma aparente dicotomia entre a vida doméstica e o mundo exterior.

Esta dicotomia, aparentemente, na sua narrativa, não está preenchida de uma valorização de uma esfera ou outra da vida. Indica, porém, esferas nítidas e diferenciais de sua trajetória, enquanto marido, e das mudanças havidas com o passar dos anos. O entrevistado discute o casamento através do seu ponto de vista, e nele busca desvendar o passado de sua relação e a importância do casamento e da esposa na sua vida (6).

Narra as descobertas e os ajustamentos que foi realizando no decorrer dos anos de vida em comum. De acordo com o entrevistado: *"O meu trabalho nunca teve importância na nossa relação. Eu era o provedor e pronto. Não trazia o meu trabalho para casa, até porque ela não deixava. Não ouvia, não se importava. O que importava era o cotidiano da casa, dos filhos crescendo, da importância deles na vida dela e, logicamente, da minha"*.

Ao dizer que *"era provedor e pronto"*, o entrevistado remete a uma visão de casal onde a esposa não trabalhava fora de casa e cabia ao marido este papel. Não há qualquer questionamento as posições formais de marido e mulher, o papel de provedor aparece naturalizado na sua fala como o que tinha que ser e foi. Como também não parece haver qualquer questionamento crítico ao fato expresso de que *"o meu trabalho nunca teve importância na nossa relação"*. Pelo contrário, no tom expresso pelo entrevistado, este fato parece conter a fórmula adequada de satisfação da vida em comum, do casamento com a sua esposa.

Nesta tecla irá rebater em muitas partes da entrevista, demonstrando o seu ajustamento ao lar formado, a supremacia da esposa nesta esfera e a sua aceitação, a cada dia um pouco mais, do processo em construção de sua união, sob a égide da esposa. Não que este ajustamento tenha ocorrido sem tensão.

A duplicidade da vida em duas esferas, a casa e a rua, na conceituação de DaMatta (1987) ou, a privada e a pública, na formulação de Arendt (2001), quando afirmada, mostra esta tensão, demonstra o seu papel de homem, tal como acredita e formulou para si, ao mesmo tempo que afirma a sua união. *"Nunca fui santo, afirma, tive lá meus casos mas não eram importantes. Sempre o mais importante foi voltar para casa. Gostava de voltar"*.

Busca explicar que os conflitos interiores dos primeiros anos de casado foram se dissolvendo com o tempo. O espaço e a temporalidade doméstica, a sua organização, sob o comando de sua esposa, foram, segundo o entrevistado, crescendo de significados para a edificação de si mesmo, enquanto pessoa, e não apenas enquanto marido, a cada novo dia. Informa que o *"que importava era o cotidiano da casa, dos filhos crescendo, da importância deles na vida dela e, logicamente, da minha"*, e acrescenta, que *"no início ficava zangado com a falta de atenção. Mas depois achei que não, os filhos de fato eram os mais importantes. Eles eram nós, e aprendi a chegar até ela de novo através deles"*.

Fala dos primeiros tempos do casamento, cheio de crianças pequenas, e que o fazia *"às vezes (ficar) enlouquecido com o barulho das crianças, as brigas por nada, o aperreio da mulher que dava num, dava no outro, me chamava de mole porque não dava em nenhum e escondia eles até da mãe quando estava braba..."*. Comenta as brigas do casal, sempre em torno das crianças e do seu modo *mole* de com elas lidar, e a forma como sua mulher resolvia a questão: *"...ela se vingava em mim à noite"*.

Após cada briga, a esposa parecia fechar-se em si mesma: *"era uma mulher que não conversava. Servia muda o meu jantar, ficava calada, sentada numa cadeira distante da minha até chegar a hora de irmos para a cama, e lá fechava-se nela mesma e eu não tinha acesso nem para um boa noite"*, diz. Mas e ao mesmo tempo, informa da renovação do dia seguinte, a retomada do cotidiano doméstico, o acompanhamento dos filhos, a

reaproximação da esposa através deles: *"pela manhã, a raiva dela ainda continuava só que era de descarrego"*.

Continua sua narrativa com ar brincalhão, lembrando o encerramento das brigas do casal: *"antes de sairmos do quarto ela dizia que eu não me importava com a educação dos filhos, dava uma de bonzinho e só fazia prejudicar eles e a autoridade dela em relação a eles. O que é que eu queria? Pensava que era fácil o trabalho e a dedicação a eles? E ia assim em diante... . Eu pedia desculpa, ela evitava o meu beijo, mas antes de sair para o trabalho ela acenava tímida para mim. O que significava que tudo estava de novo no normal"* (7).

Rememora o processo de reaproximação a cada novo desentendimento e o sentimento de inclusão que ia se achegando e ia transformando a sua vida. De vida individual em vida a dois, em vida familiar.

Fala do amor que sentia pela esposa, da falta que ela lhe faz no momento presente, após a sua morte, e de como foi domando os dois mundos em que vivia, as esferas do privado e do público, e se ajustando ao plano doméstico. *"De vez do meu mundo de lá de fora, o mundo dela daqui de dentro. Aí foi ficando mais fácil. Foi ficando gostoso. A gente tinha momentos de grande intimidade nas recordações de cada momento vivido por eles e vivido por extensão por nos"*.

Ao buscar aproximar o entrevistador do universo familiar disposto na sala-álbum, o entrevistado rememora o cotidiano familiar e o processo de ajustamento e adequação por ele passado ao espaço privado. Relembra como o cotidiano doméstico em que vivia, com sua esposa e os filhos, foi se tornando importante na sua vida e ganhando espaço cada vez maior do seu interesse, além de despertar e acentuar a cada dia o seu amor pela esposa. Informa que *"o meu trabalho era lá fora. Eu resolvia tudo correndo e vinha correndo prá cá, e se tornou bom, gostoso, confortável. Até as outras mulheres perderam importância para mim. Nunca fui santo, mas me tornei dela. O mundo dela era o meu e isso me fazia feliz, me fazia querer voltar logo, não querer sair"*.

Fala da cumplicidade estabelecida entre ele e a esposa, e da preocupação da esposa, em forma de birra amorosa, de sua entrada cada vez maior no mundo doméstico, do casal, que os envolvia, que solidificava, na sua opinião, a união dos dois. Lembra que chegava a esquecer o seu trabalho e que *"ela (era) que me expulsava às vezes, ralhando que eu ia ser desbancado nos negócios, que os outros iam passar a perna em mim, que eu tinha que sair para ela também poder cuidar dos afazeres da casa. Para informar, com ar zombeteiro e ao mesmo tempo gratificado: "eu ia e voltava correndo"*.

Segundo o entrevistado, este processo de entrada no mundo doméstico, e na construção simbólica de um mundo na sala de fotografias, junto com a esposa foi, e continua sendo na evocação intimista de um tempo vivido, a sua vida. Processo de inclusão que se ampliou e se estendeu de forma acelerada após sua aposentadoria. Nas suas palavras, *"quando eu me aposentei fiquei com ela. E não mais saí. Os filhos casavam e iam embora, a gente tinha mais tempo prá gente e vivia todo esse tempo. A maior parte de recordações"*. Lembra que após sua inclusão completa, após a aposentadoria, na vida privada, o seu casamento e o amor que sentia pela sua esposa ampliou-se. Sua esposa tornou-se mais do que uma companhia e companheira: *"ela saía comigo, como nunca fez antes, para ir até o banco, para ir a Igreja que eu nunca fui mas depois passei a ir com ela, para fazer compras, coisas assim. Vivemos agarrados até que ela morreu"*.

### ***A Organização das Paredes-Álbum***

No imaginário do entrevistado, a formação e organização da sala de fotografias sintetiza e registra os sentidos simbólicos e afetivos, segundo ele mais caros, de conformação de sua vida conjugal. O conjunto das fotografias expostas nas paredes da sala parece eternizar, na opinião do entrevistado, a confecção de uma vida em comum. O que pode e deve ser mostrado, como objetificação de um projeto familiar, e os laços invisíveis que aos poucos foram tecendo e dando forma a uma rede de significados e sensações, evocadas por ele como integrantes da reciprocidade, no sentido dado por Mauss (1974) ao termo, experimentada na união e na conformação dele próprio como pessoa.

Vai lembrando aos poucos, na busca de tornar compreensivo para o entrevistador, o processo de organização da sala de fotografias. A origem e as formas como foram sendo organizadas as fotos nas paredes da sala, e como o local foi aos poucos se emaranhando na sua vida, enquanto espaço de construção simbólica pessoal e familiar.

Retoma, para isso, o casamento como fio condutor de sua narrativa, no intuito de revelar as linhas mestras da tecelagem que formataram e objetificaram aquela sala de fotografias, enquanto universo simbólico de constituição da união familiar específica por ele experienciada. Por ele, também, rememorada a cada dia, e diariamente referenciada na sua condição de quase prisioneiro do álbum-paredes.

A sua vontade de não sair daquele espaço, de lá encontrar as forças para continuar a viver após o falecimento de sua esposa, levanta o problema específico do poder da fotografia sobre os processos de memória. A presentificação nas fotografias do tempo e do espaço anteriormente vividos, discutido por Barthes (1980),

parece indicar um movimento de atualização permanente das lembranças e de contiguidade, no sujeito que observa, como tratado em outro trabalho (KOURY, 1998), que invadem a vida do entrevistado com recortes do passado, não de todo observáveis na atualidade das fotos expostas na sala-álbum. No seu depoimento, emocionado, o entrevistado informa que não foi de imediato, logo após o casamento, que sua esposa e ele iniciaram a construção do álbum fotográfico nas paredes da sala de fotografia. Segundo ele, *"a fixação dela (de sua esposa) nos quadros, pelos retratos dos meninos, começou já meio tarde"*.

Relata que *"a gente tirava só de quando em vez umas fotos. Ela guardava e vez ou outra a gente repassava vendo o tempo passar com o crescer dos filhos. Até que de repente ela viu uma moldura com uma foto na casa de uma comadre e se encantou"*. Este encanto da mulher, repentino, pela possibilidade trazida da observação de uma fotografia emoldurada na casa de alguém próximo, segundo o entrevistado, mudaria por completo, no correr dos anos, a sua relação com a sua esposa e com a vida. Na rememoração dos tempos passados e que foram construindo a sala-álbum, o entrevistado parece pôr cristais, no sentido dado por Stendhal (1993), nas interpretações do vivido, dando um aspecto mágico ao processo singular de sua união e curso de vida.

Estabelece relações que ultrapassam a realidade das fotos expostas nas paredes-álbum e a realidade mesma da sala de fotografias, assim como da realidade por ele vivida, dando a impressão de que a sala e as fotos nela contidas reportam o observador ao passado e as credibiliza como passado presente, tanto quanto as relações sociais estabelecidas pelo casal e pela família deles e através deles constituída.

As fotos na sala de fotografia mesclam-se, assim, entre os significados do que aconteceu, produto mesmo do objeto fotografia, no dizer barthesiano, os sentidos atribuídos e efetivados nas rememorações cotidianas sobre os acontecimentos apropriados pela e na revelação fotográfica, e a presentificação dos fatos acontecidos, selecionados, fixos nas paredes e consolidados na evocação da memória. O que parece renovar e acrescentar aspectos novos e sempre sentimentais ao ato da lembrança do passado presentificado. Parece, também, prognosticar um discurso de eternidade e cristalização às narrativas, aparentemente prisioneiras de um futuro do passado presente e afixado no álbum de fotografias esparramado pelas paredes da sala.

Através da constituição do álbum-sala, na formulação do entrevistado, o casal ia construindo os sentidos e significados de sua união e os projetos da vida comum, bem como acompanhando o cotidiano do crescimento de filhos e, logo após, netos. Objetificado na sala de fotografias, enfim, como exposição permanente, dia após dia, a concretização do projeto familiar.

Relata o entrevistado que, ao chegar em casa, após a visita e o encantamento, até então desconhecido por ele, da esposa sobre a foto emoldurada dos filhos da comadre, teve início a confecção do que viria a ser a sala de fotografias, no molde atual. Segundo sua narrativa: *"o nosso casamento já estava na parede da sala. Ela procurou um dela e um meu e mandou emoldurar. Aí começou, sem eu e acho nem ela saber na ocasião, a organização"*.

Fala da excitação de sua esposa e sua ansiedade pela chegada das molduras com os retratos encomendada.

Relata os cuidados que foram sendo preparados para a chegada das fotografias: a limpeza de uma sala, uma espécie de um jardim de inverno, até então pouco utilizada pelo casal, e a implicância da esposa com o local onde estava afixado o retrato de casamento, na sala principal da residência. Rememora o revolver incessante das caixas e dos álbuns onde estavam guardadas as fotografias, a conversa sobre as melhores fotos, a separação seriada das mesmas, a insegurança sobre esta primeira escolha, o retorno das fotografias previamente selecionadas às caixas, o recomeço do processo de seleção, a procura da opinião do marido, ainda dissimulada, sobre esta ou aquela fotografia de cada filho, deles próprios.

Uma semana, segundo o entrevistado, onde não se falava na casa em outra coisa que as fotografias que dispunham do casal e dos filhos ainda pequenos. Com a chegada das molduras encomendadas, ainda sem o entrevistado ter consciência do que estava para acontecer, tem início o processo de formação do álbum familiar disposto pelas paredes da sala de fotografias.

Sala agora com pintura nova, diferente dos demais espaços da casa, de uma cor amarelo claro, segundo o entrevistado. Cor hoje indefinida, mais puxada para a cor marrom, ou cáqui, pelos mais de quarenta anos sem pintura nova, e com marcas diferenciadas em tonalidade pelo remanejar constante das fotografias para incorporação de novas, na lógica própria contida nas paredes-álbum: *"eu, ela, nosso casamento e as conseqüências dele: os filhos"*.

Esta organização mais ampla e norteadora da formulação geral da sala de fotografias, como já foi visto anteriormente, foi se refinando com o passar do tempo e com o estabelecimento e conformação das paredes-álbum. Após a fixação das fotografias do casal antes, durante e após o casamento, para o entrevistado, começou a escolha, o emolduramento e o afixar das fotografias dos filhos do casal na sala de fotografias.

Segundo ele, sua esposa inicialmente, *"procurou nas fotos uma ordem e começou a por em molduras: primeiro as melhores de cada um (dos filhos) . Depois, achou melhor ver que poderia ficar mais interessante se cada um tivesse o seu espaço garantido, para vê-los crescer. Daí começou o troca-troca de fotos. Cada filho tinha uma coleção e uma continuava a outra por idade"*.

Narra, que no início achou um pouco estranho esta obsessão da mulher pela afixação nas paredes do até então

jardim de inverno, lugar pouco usado da casa, das fotografias do casal e dos filhos. Do formato que ia tomando o álbum disposto nas paredes e, aos poucos, do uso constante, cada vez mais, de sua mulher e dele da agora sala de fotografias.

Informa que de início era solicitado, apenas, "*para pregar as fotografias nas paredes*" e, vez ou outra, para "*confirmar a escolha de um ou outro retrato*" previamente escolhido pela esposa. Uma espécie de referendar ou confirmar uma escolha já realizada.

Com o tempo, e a passagem das horas em casa sendo quase todo tomado pelo fabrico do álbum-sala, afirma que: "*eu terminei gostando. Passávamos, às vezes, noites inteiras e fins de semana inteiros, com os filhos já grandes, tomando cada qual o seu rumo, a organizar e reorganizar as paredes*". Relata, deste modo, o encantamento de que foi tomado e que até hoje vigora, e faz os olhos do entrevistado ficar cheios de água, emocionado, com a sala de fotografias e como ela se tornou necessária para as construções e montagem da vida afetiva e conjugal do casal.

Conta, também, a reação dos filhos àquela exposição permanente de fotos nas paredes do antigo jardim de inverno. De acordo com o entrevistado: "*minha filha mais velha, quando começou a crescer e ficar adulta, era enlouquecida com essa coisa que ela chamava de mórbida*". Perguntava o tempo todo, "*como é que a mãe dela e eu só vivíamos do passado. Mas ela não entendia que, visto dali, o nosso futuro eram eles, que ali estava representado os nossos anseios e o que construímos*".

A sala de fotografias, ao que parece, ao representar os anseios, a construção e o sentido de futuro do casal e do núcleo familiar dele disposto, tornou-se, ou transformou-se no passar do tempo cotidiano da sua constituição, para o entrevistado, no encaixe perfeito por onde um observador atento e qualificado poderia sentir ou enxergar os nexos discursivos e projetivos de uma vida em comum. As fotografias sentidas como duplo do real são apresentadas, na narrativa, deste modo, como o real reproduzido. Uma espécie de síntese da memória familiar, onde sentimentos, gestos e atos prisioneiros da revelação constroem redes de significados. Redes que singularizam e dão tonalidade, com intensidade que convém ou não àquele que evoca, que permanece ou não permanece (DELEUZE, 1968, p. 116), a cada movimento emocionado e de cumplicidade estabelecido entre o olhar que observa e rememora e a realidade que a foto representa.

O estranhamento dos filhos e, principalmente da filha mais velha, deste modo, feria a construção de um discurso via sala de fotografias, e para o narrador, era sentido pelo casal como agressão ou incompreensão. Informa, porém, quase em tom de desabafo, as diferenças sentidas entre ele e sua mulher no envolvimento encantado com o álbum-sala em organização permanente, que parecia estabelecer-se, pelo menos no momento da entrevista, quando da tensão entre o casal e os filhos.

Segundo ele: "*eu não explicava, sempre fui de falar pouco, ou porque não tinha muita consciência disso que estou falando. Eu, até pouco tempo, só sentia, não sabia explicar*". Não elaborava o sentimento que tomava conta dele na aceitação gratificada, no encantamento, que a constituição do álbum-sala provocava. Da necessidade dele, que ia tomando corpo, mais e mais, na construção das paredes-álbum sob a égide de sua mulher. Sem saber explicar calava, envergonhado por não saber o que dizer e agredido por não ser compreensivo para todos da família o sentido exposto da e na sala-álbum.

Finaliza as desavenças com os filhos e, principalmente, com a filha mais velha, afirmando que, se com ele passava pela falta de respostas ou em respostas evasivas, "*com a mãe era um bate boca sem fim, um desentendimento que parecia só aumentar, até que ofendida, a mãe também se fechava*". A confusão acabava até a próxima tirada dos filhos e, especialmente, da filha. Mas, segundo o entrevistado, "*não se explicava muito, se brigava um bocado, e elas terminavam se entendendo. Os filhos achando que era coisa de velhos, fazendo birra e achando graça e tocando a vida e cada um ficando, como se diz, na sua*" (8).

Corta de forma um tanto quanto abrupta a narrativa onde evocava tensões no interior do núcleo familiar. Tensões que de certa forma pareciam retirar a credibilidade do discurso exposto em imagens fixas do álbum fotográfico, montado nas paredes da sala de fotografias. Discurso de consolidação de projetos, de rememoração da construção do casal e da constituição de uma família. De modo jocoso, retoma a narrativa da organização das paredes-álbum e da presença de retratos três por quatro ou cinco por oito, tirados para documentos, emoldurados e presentes na exposição selecionada daquela sala.

Segundo o entrevistado, da sala de fotografias pode-se acompanhar o crescimento dos filhos e os passos mais importantes de autonomia de cada um. Esclarece que "*quando eles cresceram não tínhamos mais o direito das fotos deles só a que eles nos ofereciam*", informa, a seguir, como uma explicação sobre a presença de fotografias de origens e finalidades diversas expostas nas paredes-álbum que, "*ai tem foto de três por quatro, de documento, tem de tudo*". Faz uma pequena pausa e diz em tom de brincadeira: "*Tem até netos. Mas os netos só quando nasciam e estavam com os filhos. Prá mostrar que eles continuavam a vida. Era a coleção de nossa vida, neles*". Continua o relato mostrando que o álbum é recheado, com a aproximação da e na idade adulta dos filhos "*de foto de formatura, de casamento deles, e até da morte*".

## A Morte Fotografada

A fotografia do velório do quinto filho do casal e a do filho morto no caixão, dá o ponto final na exposição da curva de vida de um jovem de dezenove anos morto em acidente de trânsito (9). Ao mostrar a foto do filho no caixão e circundado pelos parentes no velório, o entrevistado perde a jocosidade e rememora: *"nós tivemos seis (06) filhos. Todos vingaram, menos um que aos dezenove anos morreu num acidente de lambreta. Era o quinto filho, se não me engano. Mas é fácil saber é só contar a ordem de cima para baixo que o senhor logo saberá.*

De fato, era o quinto filho. Um jovem retratado com pinta de playboy dos anos cinquenta, usando uma jaqueta preta, cigarro entre os lábios e cabelo no corte de James Dean. Aponta para a foto e diz: *"Está vendo aquela foto ali, foi a sua última foto em vida. Viu? É ele na lambreta fazendo pose, o senhor encontrou?"* O entrevistador diz que sim e inicia um comentário sobre a fotografia, o narrador corta e acrescenta de forma compulsiva: *"Depois vem o retrato dos irmãos e da gente no velório, circundando o caixão, vê? E, logo a seguir, vem a última que retrata um caixão. Se o senhor olhar mal se vê o rosto e as mãos do rapaz, o restante está coberto de flores, por causa do estado que ele ficou. Foi uma foto feita à pedido. Feita a pedido da minha mulher. Não há ninguém em volta, o senhor está vendo, vê? Só o caixão com o rapaz no seu interior".*

O narrador é informado de que a sua indicação da foto do filho morto foi acompanhada pelo olhar do entrevistador. Foto triste e banal, mórbida! Como quem estivesse lendo o pensamento do interlocutor, o entrevistado complementa, colocando a foto indicada de volta ao interior da coleção de fotografias expostas na sala: *"é uma foto comum, feia até, para alguém que a vê apenas de fora. De fora, quero dizer, da história que cada ordem conta de cada um dos nossos filhos, de nós mesmos".*

É uma fotografia que não é para ser vista independente da história maior que deve ser compreendida. Tanto quanto as demais. O sentido não está nela, na sua morbidez, na sua feiúra, na sua tristeza e banalidade, mas na história familiar construída e referenciada como álbum fotográfico, como um álbum-sala. Lá ela é importante, necessária, de acordo com o entrevistado. Faz parte *"de nós mesmos"*.

Faz parte da imagem projetada do plano familiar, elaborado e consolidado no cotidiano fazer-se da sala de fotografias, da vida do casal, como uma história coletiva que deve ser preservada e compreendida como uma totalidade. É o conjunto que dá significação às partes, parece reforçar o entrevistado, que as retira da possível banalidade e morbidez, como a foto do jovem no caixão, com o corpo coberto de flores para cobrir as mutilações sofridas durante o acidente que o matou, parece revelar.

Um rito de reencontro, conforme o conceito proposto por Mauss (1974, p. 70), com o projeto familiar, é o que o narrador parece querer propor na recolocação simbólica da compreensão da foto do filho morto no conjunto das paredes-álbum. Disposto na exposição fotográfica presente na sala de fotografias, o filho morto parece estar eternamente incorporado, através da foto que finaliza a sua ordem na mostra e também a sua curva de vida. Reencontro singular e mágico por encontrar-se prisioneiro de um recorte temporal e espacial que a realidade não mais pode vivenciar no presente nem reviver na sua integridade histórica a não ser pelo trabalho da emoção e como objeto de memória (KOURY, 1998, p. 67). Aspecto ritual, enfim, apresentado como um tipo de esquematização aberta e sempre improvisado nas relações cotidianas entre a família e o projeto familiar que se quer reter, entre a família e a sociedade mais ampla e entre a família e ela própria.

Informa o entrevistado que quando a esposa requereu uma foto do filho morto no velório e no caixão, não titubeou, apesar das reações contrárias de alguns parentes presentes e filhos mais velhos. *"Ela quis", afirma, "e eu aceitei como fato importante. Chamamos um fotógrafo para tirar a foto do nosso menino e esse terminou aí".*

Como se pode observar, não é uma recusa à morte do filho a presença na parede de sua fotografia morto, mas antes uma espécie de finalização que não compromete o projeto familiar, antes pelo contrário, expõe a sua continuidade através dos demais, que continuam vivos e fornecendo elementos para novas fotografias que irão para a afixação na sala-álbum. As fotos do filho morto configuram no imaginário como integradas ao projeto mais amplo de consolidação e nucleamento de um imaginário familiar. Embora, como reforça o entrevistado, *"é uma coleção finda a dele. Os demais mudam porque permaneceram crescendo e vivendo e nos dando vez ou outra fotografias que iam emolduradas para a parede".*

A presença do mágico encantamento, apontada no interior da totalidade que o conjunto fotográfico retém, amplia os caminhos por onde são possíveis a percepção dos movimentos que dão mobilidade às fotografias em família, como lembra Bourdieu (1967), como uma espécie de substituto das relações que o tempo insiste em modificar e por um fim. A presença da foto da morte do filho, retratado no caixão, permanece como uma evocação eterna da memória que insiste em esfumar, recolocando o filho morto no interior do projeto em execução.

Mesmo agora morto, sua coleção sendo finda, faz parte e uma parte significativa do projeto familiar. Recupera, como tal, o projeto total na afixação do retrato emoldurado do filho morto na sala-álbum, como uma espécie de remontagem da comunicação com os outros autônomos, e com o casal em si mesmo.

### A Última Fotografia Afixada

"A última foto, se o senhor olhar, é dela. É a última foto que ela tirou para ir a festa de uma neta que completava 15 anos. Olhe como ela está bonita. Eu mesmo coloquei a moldura e a pendurei na parede. Fiz isso depois que ela morreu", relata o entrevistado. Continua falando sobre o porque da sua resolução de colocar na sala-álbum a foto de sua mulher, viva e em pose contemplativa e feliz, como a última fotografia afixada na mostra lá exposta.

Indica ao entrevistador que a fotografia de sua esposa afixada e exposta recentemente, não é apenas a última fotografia presa nas paredes da sala, mas a fotografia que finaliza a mostra. Orienta o observador para um espécie de verificação, como para ter certeza de ter sido entendido: não apenas é a última fotografia afixada, mas aquela que está colocada no final do conjunto completo das fotografias disposto por entre as paredes da sala.

"Como uma espécie de ponto final, de missão cumprida", afirma. Com uma indicação usando a mão direita mostra a primeira e a última fotografia. Mostra sua esposa e ele, em fotos independentes mas prisioneiras de uma mesma moldura, iniciando uma afirmativa projetiva e, ao passar dos anos, as formas de consolidação da construção familiar, tal como imaginada por sua mulher e compactuada por ele.

Indica, a seguir, a fotografia no final da amostra, de sua esposa em uma pose que parece refletir um momento de felicidade e maturidade, feita durante a festa de quinze anos de uma das netas. O retrato que fecha, em ponto final, o álbum fotográfico montado entre as paredes da sala de fotografias.

Entre a primeira foto e a fotografia final, e última afixada, parece fechar-se, para o entrevistado um ciclo. Uma espécie de curva de vida simbólica é eternizada como missão cumprida. Simbolismo que representa, para ele, a história construída de sua família, através das fotografias, sob a égide de sua esposa, agora morta.

Nesse espaço de tempo eternizado e fixo no conjunto das fotografias, o ponto final parece revelar a construção do luto do entrevistado. De um lado, uma aparente negativa da morte da esposa, pela negação de continuidade da vida familiar e dele pessoal após o seu desaparecimento. De outro lado, o ponto final revela um fim de ciclo, revela uma missão cumprida, revela um aparente não mais importar-se com uma imagem projetiva, enquanto prospecção. A escolha da fotografia de sua esposa viva cristaliza uma construção realizada, fixando o observador em uma imagem projetada na sala-álbum que revela uma finalização e parece misturar-se com a própria esposa que se foi, ao mesmo tempo que a faz presente neste passado atemporal, fixo nas paredes da sala de fotografias.

"No início, imediatamente após o seu falecimento, pensei em fazer como ela fez com o nosso menino morto. Tirar uma foto do caixão. Mas não tive coragem de tê-la morta na parede. Nem falei aos filhos dessa minha idéia, eles iam achar louca e eu teria de brigar. Mas não quis porque achei que não poderia suportar. Ela morta na parede, não. Jamais!" O pensamento expresso do narrador, ao comparar o seu menino morto em um caixão fixo na sala de fotografias, com a possibilidade expressa em pensamento, no imediato momento do falecimento de sua esposa, de continuidade da mostra, com a afiação de uma foto com sua esposa morta retratada, assim, revelou-se em uma insanidade aos olhos do entrevistado.

Insanidade, de um lado, porque não poderia suportar a dor da presença contínua, em uma fotografia mortuária, da morte de sua esposa presa nas paredes-álbum. Loucura, de outro lado, porque teria de brigar com os filhos sobre uma escolha e uma possível continuidade do conjunto fotográfico, de quem não se sentia autor, mas mero coadjuvante. Sempre foi a esposa que encarou os filhos e os outros quando questionados sobre a presença daquela sala. Não ele, que apenas apoiava apaixonado a escolha e a feitura da construção.

Não teria sentido, portanto, prosseguir um álbum de quem não era autor, mas, apenas, um coadjuvante encantado com a construção simbólica elaborada, durante todos os anos em que estiveram juntos, por sua esposa. A morte dela, deste modo, findava o álbum-sala. Concluía uma mostra presentificada na sala de fotografias, e punha também um ponto final no que considerava a missão do casal: a construção da família, expressa como formas consolidadas no álbum-sala.

Neste sentido, como finalização do álbum, não a morte estampada em uma fotografia mortuária, mas a estampa da mulher em vida, madura e feliz. Era uma fotografia que indicasse o fim da missão, a realização do seu autor frente ao conjunto elaborado que deveria finalizar a mostra, para o narrador, como a demonstrar a satisfação do seu autor (a esposa) na afirmação de todo o conjunto por ela construído, de sua vida toda, como vida de casal. Ele, o narrador, aí incluído.

Esta formulação, porém, não veio assim de modo instantâneo. Não! De imediato apenas o pensamento da continuidade da mostra e o sentimento de impotência para este prosseguir, provocada pela morte da esposa. De um lado, a briga certa com os filhos, e o medo da revelação para a eternidade da esposa, prisioneira de um caixão no espaço e no tempo de sua última representação, utilizando uma imagem proposta por Goffman (1985, p. 108), morta. A dor de não suportar tê-la assim prisioneira, afixada na sala de fotografia. De outro lado, o sentimento de uma incapacidade em dar continuidade a uma mostra de quem não se sentia autor, sem a presença da esposa. O que parecia ampliado ao narrador, pela sensação de uma finalização, provocada pela morte, que retirava o sentido de qualquer continuidade, e o brutalizava na dor da perda do ente amado.

Diferente, deste modo, da morte do filho. Apesar da dor da ausência, não significou para o casal o fim de um projeto de vida em comum, mas um impacto a ser vencido e ser continuado através dos demais. Esta foi a opinião afirmativa de sua esposa, segundo a narrativa. Disposição para a continuidade da mostra e da permanência eternizada do filho no caixão, morto, e aceita e defendida por ele.

A morte do filho foi vista, assim, como um impacto muito grande no projeto do casal, mas não o fim do projeto familiar. O falecimento da esposa, sim. Sua morte foi um acontecimento permeado de finalização. Deu, segundo o entrevistado, um ponto final à construção do casal, sob a maestria da esposa. Pôs, também, no decorrer do trabalho do luto, um significado de missão cumprida da vida em comum.

Fala a seguir da morte de sua esposa como algo, de certa forma, inevitável, mas também evoca suas feições calmas e suaves *"de quem morreu bem"*. Narra, depois, a sua postura como homem que não se deixa abalar e exteriorizar emoções, do seu comportamento e atitudes perante os filhos, os amigos e parentes durante o velório e o enterro, e afirma: *"Não, não entrei em desespero. Não sou homem disso. Tenso por dentro mas calmo por fora. Telefonei para os filhos, para o médico, eles vieram, lotaram a casa com os netos. Tivemos que esperar quase vinte e quatro horas para o enterro, porque tinha uma filha fora e só podia chegar depois e queria ver a mãe... O corpo foi velado, ela estava bonita, feições suaves de quem morreu bem. Não tinha traços de dor, era uma face tranqüila.*

*"Os filhos cuidaram de tudo. Eu fiquei ao lado dela até o caixão sair. Calmo, pelo menos na aparência. Sabia que era assim, ela ou eu qualquer dia iríamos embora. Queria, preferiria ir primeiro, mas ela foi antes. Eu vou qualquer dia. Não tenho pressa..."*

Mas, apesar da aparente tranqüilidade exposta ao público pelo entrevistado, segundo ele, algo parecia continuar a incomodá-lo. De um lado, na visão do narrador, por não conseguir vê-la prisioneira de uma eternização da morte, na fotografia revelada, e por se sentir sem forças ou sem competência para dar continuidade ao álbum-sala. De outro lado, após transcorrido algum tempo do falecimento, do sentimento adquirido no decorrer do trabalho de luto, de a morte da esposa ter um sentido de missão cumprida dos feitos do casal e sua constituição como família. Embora a opção pela não continuidade do conjunto fotográfico, através da escolha de não fotografar a esposa morta no momento do velório, em sua esquife, tenha vindo acompanhada de uma sensação interna de que fez o que parecia correto.

O incômodo, porém, parecia residir na sensação de incompletude que tomava conta da sala de fotografias e do pensamento do narrador, após o falecimento da esposa. Uma ruptura drástica na feitura do álbum que o agredia, como solicitando uma finalização. Como buscando uma resolução do ator sobre a presença ativa da sala de fotografias na vida do casal, e sua significação de continuidade, mesmo depois da ausência de sua mulher. Como forçando o entrevistado, no imaginário vivido em seu processo de luto, a fazer uma opção, no sentido de dar um ponto final na mostra, se não desejava prosseguí-la.

Não prosseguir ou não finalizar parecia possuir, no imaginário do luto do entrevistado, o mesmo significado de incompletude que perturbava o movimento de interiorização do ente amado ausente, dificultando o seu trabalho de luto. *"Aí com o tempo, continua o narrador, olhando as fotos do álbum da minha neta, achei essa foto da avó dela. Linda, o senhor não acha? Ela estava num dia de maior felicidade e aí eu disse prá mim: essa foto vai para a parede e termina a coleção que ela começou"*.

A opção tomada ao acaso do folhear o álbum de fotografia dos quinze anos de uma das netas, parece permitir ao entrevistado visitar a sala de fotografias sem o sentimento de traição ao projeto da esposa, ou com a sensação de incompletude e de abandono que parecia tomar conta da mostra, após o falecimento dela. Parece permitir, também, a realização do processo de interiorização da esposa, realizar o trabalho de luto e sair luto para uma retomada da vida. Ao optar pela fotografia da esposa viva e em um momento de *"maior felicidade"* dá o final necessitado e procurado pela sala de fotografias. O conjunto fotográfico disperso pelas paredes da sala, assim, nas palavras do entrevistado, *"termina com ela feliz. Olhando feliz para o mundo, o mundo dela que é o meu mundo também: o mundo dos filhos. Dos nossos filhos"*.

O narrador, deste modo, reencontra sua história de vida, enquanto história comum do casal, através do álbum-sala. A ausência da esposa, embora significativa enquanto ausência física, parece se tornar presente enquanto rememoração da vida em comum. Enquanto eternização presentificada no conjunto fotográfico disposto nas paredes da sala de fotografias. Como afirma o narrador, *"está aí nesta sala a minha história. É uma história de coleção. Uma coleção que terminou com ela, feliz, na foto. É uma história de amor..."*

## Conclusão

A conclusão do álbum-sala parece permitir ao entrevistado ocupar de novo o lugar de autonomia necessário para o prosseguir da vida. A opção pela foto que conclui a mostra recoloca à memória o papel da esposa na feitura do álbum e reforça também o encantamento que a sala de fotografias provoca no narrador. Agora não mais como um projeto em andamento, mas como uma obra executada, finalizada e apenas pontuada por ele, durante todo o seu fazer e como o ponto final necessário e, para ele, preciso.

É referindo-se à mostra que pode falar sobre a sua vida em comum e a falta provocada pela morte de sua

companheira, bem como na minoração desta ausência pela presença constante dela na e através da sala de fotografias. Ao responder uma questão sobre a solidão experimentada após o falecimento da esposa, o entrevistado afirma a falta da mulher mas nega a solidão. Nas suas palavras: *"A falta que ela me faz? Toda. Sou um velho que mora aqui sozinho, apesar dos dois filhos que estão sempre aqui. O meu refúgio é aqui. Todo esse movimento que a organização das fotos permite é o movimento de minha vida com ela. Aqui eu reconstruo a nossa vida e me mantenho todo para o dia seguinte, até que Deus queira me levar"*.

Prossegue contando: *"Ela, a vida dela, ainda me preenche. Aqui, nesse canto que eu estou conversando com o senhor, é o meu, o nosso canto. Daqui eu vejo ela feliz com o seu dever cumprido. A foto sorridente e segura de si mostra o final feliz da realização de ter filhos perfeitos, sadios e que fizeram, no final das contas, a nossa vida. Eu prefiro ficar aqui, com as minhas lembranças e com a minha vida com ela. A nossa vida"*.

O toque sentimental sobre o objeto da saudade da vida em comum na presença de sua mulher, parece remontar os espaços de presentificação para uma nova reconfiguração de um tempo e de um espaço de construção, finalizada, mas de onde se é possível reviver os andaimes de sua edificação através da evocação não apenas de cada foto presente, mas também da elaboração da sala-álbum. Da manipulação constante dos retratos, das autonomias possíveis de cada foto e de cada coleção lá disposta mas interdependentes do todo, da fundação e consolidação de uma experiência de vida comum e da formatação de um projeto familiar. Da fundamentação do encantamento do entrevistado e seu revigorar a cada novo movimento de rememoração.

Como afirma em sua narrativa: *"Prefiro ficar aqui. Por mim não sairia daqui. Aqui eu tenho o conforto de uma vida que eu me debati muito no começo, mas que era, é, a minha vida. Por que é a vida dela e eu amava, amo, ela. Amava a forma de sua organização, de sua dedicação particular aos filhos, mesmo quando eles eram mais importantes do que eu. Vivemos agarrados até que ela morreu"*. A fotografia, e aqui em especial, o conjunto de fotografias da sala-álbum, parece servir bem para este papel. Lá estão presentes os esforços do casal, sob a égide da mulher, de construção de um projeto familiar e de um discurso moral que personifica sua edificação, formas de controle e efetivação e momentos de consolidação da vida em comum.

O conjunto fotográfico presente na sala de fotografias representa bem este papel moral. Somatório de registros, esmigalha a realidade para dela surpreender detalhes que, ao se tornar duplo, reconstrói o real através dos fragmentos escolhidos e enfoques expressos por cada foto dispersa, autônoma e ao mesmo tempo submersa no conjunto discursivo elaborado, e procurado por em evidência.

Discurso imagético tornado a realidade mesma vivida pelo casal. Presentificada, eternizada, e possível de ser evocada pela rememoração saudosa, quase nostálgica de um olhar que busca evidências do passado e o sentido da vida vivida através da realidade transmitida pelas fotografias afixadas, como missão cumprida.

O olhar prisioneiro das configurações que a sala-álbum permite, no processo seletivo de escolha de cada fotografia ali afixada, bem como do próprio objeto fotográfico que por si só estabelece limites e objetos disponíveis no cenário focado, preenche o discurso moral presente de sentimentalismo. O que permite evocar e reviver lugares, pessoas, datas, cenários e expressões que estabeleceram de forma projetiva as raízes do viver comum e de um lugar pessoal nesse processo, os normatizando e normalizando a um interesse particular.

Uma espécie de roteiro sentimental surge, assim, e elabora novos discursos projetados no presente, consolidados como eternização, dispostos e afixados na sala de fotografias. O que prende o narrador, impulsionado pelo encantamento da sala-álbum e emaranhado como vida vivida, pessoal e familiar, com a realidade nela disposta, à crônica das imagens que a fotografia realizou.

Objetiva uma espécie de roteiro sentimental da vida em comum através da construção do álbum de fotografia, organizado por sua esposa e por ele como coadjuvante. Sala de fotografias que renova sempre ao entrevistado o sentido projetivo, de consolidação e finalização cristalizados na mostra e que o permite viajar ao passado como e através da evocação fotográfica. Ali, também, parecendo recuperar, através da saudade enquanto memória revelada, a sua vida em comum, como uma missão cumprida, a dois, e seus complementos: os filhos e netos. Na sala de fotografias, enfim, utilizando as palavras do narrador, revive e reatualiza suas emoções e sentimentos: *"Olhando feliz para o mundo, o mundo dela que é o meu mundo também: o mundo dos filhos. Dos nossos filhos"*.

## Notas

1. Este ensaio é um esforço metodológico que envolve e relaciona duas pesquisas coordenadas pelo autor. A primeira, trata da questão do *Luto e Sociedade no Brasil*, a segunda, discute *Os Silêncios da Fotografia*.
2. Coordenador do GREI - Grupo Interdisciplinar de Estudo e Pesquisa em Imagem e do GREM - Grupo de Estudo e Pesquisa em Sociologia da Emoção do Departamento em Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, Campus I, João Pessoa, Paraíba, Brasil.
3. Entrevista realizada na cidade de Aracaju, Sergipe, Brasil, para o projeto Luto e Sociedade, do GREM, sob a

coordenação do autor.

4. É um texto sobre fotografias mas sem as fotografias ou fotografias da sala de fotografias, que permitiriam uma leitura mais ampla do caso trabalhado. Ao final da entrevista foi perguntado se poderia fotografar a sala e as paredes com o conjunto fotográfico nela ordenado. O entrevistado negou com as seguintes palavras: "*Não. Por favor. O senhor me perdoa mas aqui está a minha intimidade. O que eu já falei diz tudo, não tem o que fotografar, ofenderia a ela e a mim*". O que foi compreendido pelo entrevistador e, agora, se espera a compreensão dos leitores possíveis deste texto.

5. Tania Salem (1980) fala sobre o sentimento de perda dos pais quando da autonomia dos filhos. A formatura e o espaço profissional dos filhos, a saída de casa, o casamento, entre outros momentos simbólicos do processo de individuação da prole, são sentidos pelos pais como perda emocional, para a autora, pelo afastamento que provoca em relação ao controle por eles exercido. Embora sejam também momentos simbólicos repensados como alianças (VELHO, 1983) com novas famílias e novos estratos societários da família, através dos espaços galgados pelos filhos, bem como de alargamento familiar, com a chegada dos netos. Além do sentimento de perdas, como as anunciadas acima, que indicam a autonomia dos filhos e a chegada da idade adulta, fase também esperada e encarada como ganho pelos pais, existe também o sentimento de perda retratada, através da morte de um ou mais filhos. No caso do álbum em questão, a fotografia de um dos filhos, morto em um acidente, tirada durante o seu velório, é mostrada como o final da trajetória deste filho, simbolizando o sofrimento eterno do casal. Como a última foto dele junto a família.

6. Não interessa a este trabalho discutir as relações homem e mulher e o papel da mulher na sociedade brasileira. Para isso se recomenda a leitura de Bruschini (1990) e de toda uma literatura a respeito do papel da mulher na família e na sociedade no Brasil. Este ensaio enfoca, sobretudo, o imaginário construído e evocado de um casamento por um entrevistado em luto pela morte de sua esposa, tendo a construção fotográfica, organizada em um álbum-paredes de uma sala, como pano de fundo.

7. Mais uma vez é necessário afirmar que este ensaio não tem a intenção de trabalhar a questão das relações de poder no interior do espaço familiar e nem tampouco entre homem e mulher. Remete-se para tal à bibliografia extensa sobre poder e família no Brasil e, em particular, à presente na bibliografia deste ensaio.

8. As formas diferenciadas do olhar a sala-álbum de fotografias pelo casal e pelos filhos, parece revelar a tensão entre gerações no espaço doméstico familiar. Não se discutirá neste ensaio esta questão, embora importante e necessária ao estudo das relações entre pais e filhos na unidade familiar, sendo remetido o leitor para os estudos de Salem (1980 e 1980a), já citados. O presente estudo se centra nas construções simbólicas de uma vida em comum, elaboradas por um entrevistado, através da relação fotografia, memória e luto.

9. Para uma discussão mais detalhada sobre a fotografia mortuária no Brasil vê Koury (2001).

---

## Bibliografia

- ARENDRT, Hannah. (2001). *A Condição Humana*. 10ª edição, São Paulo, Forense Universitária.
- BARTHES, Roland. (1980). *La Chambre Claire*. Paris, Seuil.
- BOURDIEU, Pierre, Org. (1967). *Un Art Moyen. Essai sur les Usages Sociaux de la Photographie*. 3ª ed., Paris, Minuit.
- BRUSCHINI, Maria Cristina A.. (1990). *Mulher, Casa e Família. O Cotidiano nas Camadas Médias Paulistanas*. São Paulo, Vértice.
- DaMATTA, Roberto da. (1987). *A Casa e a Rua*. Rio de Janeiro, Guanabara.
- DELEUZE, Gilles. (1983). *Cinéma 1. L'Image-Mouvement*. Paris, Minuit.
- FUKUI, Lia & BRUSCHINI, Cristina, Orgs. (1981). *Cadernos de Pesquisa*, nº 37 - *A Família em Questão*. Rio de Janeiro, Fundação Carlos Chagas.
- GOFFMAN, Erving. (1985). *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. 3ª edição. Petrópolis, Vozes.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (1998). "Fotografia, Sentimento e Morte no Brasil". In, Koury, MGP, Org., *Imagens & Ciências Sociais*. João Pessoa, Editora Universitária, pp. 49 a 65.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (1998). "Relações Imaginárias: A Fotografia e o Real". In, Achutti, Luiz Eduardo R., Org., *Ensaio sobre o Fotográfico*. Porto Alegre, Unidade Editorial, pp. 72 a 78.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2001). "Você fotografa os seus Mortos?". In, Koury, MGP, Org. *Imagem & Memória: Ensaio em Antropologia Visual*. Rio de Janeiro, Garamond, pp. 51 a 94.
- LINS DE BARROS, Myriam. (1987). *Autoridade & Afeto: Avós, Filhos e Netos na Família Brasileira*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- LINS DE BARROS, Myriam. (1989). "Memória e Família". *Estudos Históricos*, v. 2, nº 3, pp. 29 a 42.
- MAUSS, Marcel. (1974). "Ensaio sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas". In,

*Sociologia e Antropologia*. Vol. II, São Paulo, EPU/EDUSP, pp. 37 a 184.

MOREIRA LEITE, Miriam. (1993). "*Retratos de Família: Leitura da Fotografia Histórica*". São Paulo, Edusp.

SALEM, Tania. (1980). "Conflito, Poder e Negociação na Família: A Questão Geracional". *Dados*, v. 23, nº 2, pp. 185 a 200.

SALEM, Tania. (1980a). *O Velho e o Novo: Um Estudo dos Papéis e Conflitos Familiares*. Petrópolis, Vozes.

STENDHAL. (1993). *Do Amor*. São Paulo, Martins Fontes.

VAN GENNEP, Arnold. (1978). *Os Rituais de Passagem*. Petrópolis, Vozes.

VELHO, Gilberto. (1978). "Acusações: Projeto Familiar e Comportamento Desviante". *Boletim do Museu Nacional*, nº 28.

VELHO, Gilberto. (1983). "Aliança e Casamento na Sociedade Moderna: Separação e Amizade em Camadas Médias Urbanas". *Boletim do Museu Nacional*, nº 39.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 -4282)  
nº1, 2001

# PERSPECTIVAS DE POPULAÇÕES LOCAIS SOBRE O TURISMO CULTURAL NAS FESTAS BRASILEIRAS OU: FESTA PARA QUE(M)?

[Rita Amaral](#)<sup>(1)</sup>

(Universidade de São Paulo, Brasil)

## Resumo:

As festas brasileiras tradicionais vêm crescendo através da atração que exercem sobre os turistas ao serem divulgadas pela mídia e pelos visitantes, ao ponto de se tornarem megaeventos que contam com a participação de milhares de pessoas. Esta espetacularização da cultura local do país e as transformações dela decorrentes vêm sendo criticadas por alguns estudiosos e/ou conservadores e serão analisadas, neste artigo, a partir de depoimentos dos habitantes das cidades em que este fenômeno vem ocorrendo. Contrariamente ao que se pensa, muitos vêem no turismo uma oportunidade única de desenvolvimento e no caso dos sítios ecológicos, mesmo de conservação.

---

## O que não é festejado, deve sucumbir

Historicamente, as festas tiveram papel essencial na sociedade brasileira. Desde o período colonial, elas foram importante elemento na integração entre índios e portugueses (os jesuítas usaram, muitas vezes, o interesse dos índios pelas festas religiosas para atraí-los e estabelecer contatos com objetivos de catequese) e, mais tarde, com os negros e outros grupos, estabelecendo o que podemos chamar de o "pacto cultural brasileiro".

Juntamente com a religiosidade, da qual não se separam, as festas foram importantes elementos nas relações entre os diferentes povos que colonizaram o Brasil, pois nelas todos se juntavam para desfrutar a alegria, a música, a distribuição gratuita de comidas trabalhosas e, principalmente, um momento de abrandamento da ordem estabelecida, simbolizado através das fantasias e dos acontecimentos das festas (2). Talvez por isso o festejar colonial tenha sido frenético, intensamente buscado e as festas incorporadas à cultura brasileira como linguagem favorita, para a qual se traduzem os reais valores do povo. Na festa os brasileiros se conheceram, se reconheceram e aprenderam a se organizar e se expressar.

Essa polifonia cultural está arraigada nas festas até hoje. Basta observarmos o figurino das folias do Divino Espírito Santo, que ocorrem em todo o país, a dramaturgia do bumba-meu-boi de Parintins, no Amazonas, os eventos dos Reisados no estado de Minas Gerais, as quadrilhas das festas Juninas da região nordeste, especialmente de Pernambuco e da Paraíba, os carnavais baiano e carioca, a Oktoberfest de Blumenau, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Belém, no Pará, as Marejadas em Itajaí, no estado de Santa Catarina e a multiplicidade das manifestações festivas brasileiras para constatarmos a mescla das culturas indígena, negra, portuguesa, árabe, espanhola e de vários grupos étnicos e de origem ainda presentes em seus aspectos simbólicos, estéticos e musicais, constituindo a cultura brasileira. No plano do significado, por sua vez, as festas brasileiras são carregadas de sentidos e anseios, sendo uma espécie de "parlamento do povo", que nas festas "diz" o que é bom e deve ser conservado e o que não é bom e deve ser devorado pelo tempo. Elas revivem mitos e colocam em cena a história do povo, contada sob seu ponto de vista. São, talvez, as primeiras conquistas reais do povo brasileiro, que nelas se vê e se representa em papéis ativos. Desfilando pelas ruas a riqueza de suas relações com outros grupos, como no carnaval, ou o privilégio de suas relações com as divindades que ouvem suas preces e lhe entregam milagres, como nas procissões, ele se reconhece. Do mesmo modo que se reconhece em força nas massas que caminham por grandes avenidas, empurrando carros alegóricos com símbolos de sua história; empurrando a própria história em toda sua riqueza e levando em frente suas paixões e utopias. Mais ainda, a breve substituição do poder oficial estabelecido por um "poder de fantasia" ou mágico, pode ser o meio de comunicar as críticas sociais e aspirações não ouvidas pelo Estado no cotidiano da vida política. O que está em cena na festa é, portanto, a vida do povo; o espetáculo da cultura, sua história e seus anseios, dramatizados na forma de alegorias, máscaras e fantasias. Festeja-se o que deve

continuar. O que não é festejado, deve sucumbir.

### **A festa se "transforma" ou "acaba" ?**

Muitas festas brasileiras, consideradas verdadeiros patrimônios culturais, vêm crescendo anualmente. Segundo alguns, esse crescimento as está destruindo, pois elas crescem de modo a que os valores que as originaram não são mais controlados pelos grupos que as realizavam. O processo de ampliação das festas terminará por destruí-la, dizem os pessimistas. Este processo estaria sufocando em expectativas alheias (mídia e turismo sobretudo, mas também os interesses políticos) a festa "verdadeira", "espontânea", realizada pelas populações locais. Em lugar da festa popular "autêntica", estaríamos agora assistindo a "mega-shows" padronizados, voltados ao marketing televisivo e turístico, nos quais os valores e símbolos originais dos grupos serviriam apenas como inspiração ou pretexto. E como pensam os mais interessados nesta discussão, ou seja, os grupos que organizam a festa e a ela atribuem sentido?

Compreender a dinâmica de tal crescimento e as expectativas que gera na população local, nos órgãos administrativos locais e no turismo, pode ajudar a diminuir as zonas de tensão e atrito entre as expectativas sociais, políticas e comerciais com relação a eventos culturais tidos como "imateriais" e de propriedade coletiva.

Dizem as populações que suas festas "cresceram" e por este motivo tiveram que sofrer algumas mudanças. Mas por que e de que modo uma festa cresce? Quais as implicações deste crescimento? Que tipo de mudanças sofrem as festas que crescem?

Em primeiro lugar, a festa que cresce o faz porque é uma festa que tem símbolos e sentidos compartilháveis por vários grupos. Em segundo lugar, a festa cresce motivada, também, pela atração que exerce sobre as regiões em seu redor, sobre a parcela da população capaz de consumir o turismo como forma de lazer e sobre turistas estrangeiros que vêm ao Brasil em busca da fruição do *brasilian way of life*. Significa que ela é alegre, que seus organizadores são receptivos e hospitaleiros, que alimentação, bebida e música são boas, que é possível ter momentos de diversão nela independentemente de ideologia e religião e a ponto de se ter vontade de que ela se repita no próximo ano. Em terceiro lugar, pelo impulso dado pela mídia, que nos últimos vinte anos vem descobrindo a cultura popular como espetáculo. A possibilidade de estar nesta mídia (a festa), atraiu o setor de propaganda, que descobriu na festa uma poderosa mídia para o anúncio de seus produtos (3) (Amaral, 2001).

Ao serem divulgadas pela mídia, agências de viagens e turismo e pelos visitantes, as festas "incham", a ponto de se tornarem megaeventos que contam com a participação de milhões de pessoas. Muitas festas brasileiras cresceram assim e até conquistaram espaços físicos especialmente para elas construídos nos centros urbanos, como os *Sambódromos* do Rio de Janeiro e de São Paulo, para o Carnaval, seguidos por espaços semelhantes em todo país. Surgiram assim o *Bumbódromo* de Parintins (no estado do Amazonas, para o Festival Folclórico de Parintins), o *Parque do Peão* em Barretos (no estado de São Paulo, para a festa de rodeio que dura quinze dias), e a *Cidade Cenográfica* em Caruaru (no estado de Pernambuco, para a "maior festa de São João do mundo") entre outros, revelando a importância das festas na vida das cidades e do país, e a preocupação em receber bem os convidados, acomodando-os. Isto acontece especialmente nos lugares em que elas se tornaram eventos de massa, fenômeno em parte explicável pela urbanização e facilidade de acesso aos locais onde elas acontecem, atraindo o público e a presença da mídia que as vem inclusive transmitindo pela televisão.

Um dos bons exemplos desta dinâmica de crescimento e mudança pode ser dado através da Oktoberfest de Blumenau, no estado de Santa Catarina, segunda maior festa do chope do mundo. A primeira Oktoberfest brasileira foi realizada em 1984 e teve como finalidade reconstruir a cidade após uma violenta enchente no vale do rio Itajaí. Um grupo de moradores viajou pelo país todo convidando o público a conhecer a alegria de Blumenau e aproveitar a venda dos salvados da enchente (cristais e toalhas, produtos principais da cidade) a preços irrisórios. Com isso a primeira festa reuniu cerca de cem mil pessoas (4). Nos anos seguintes a festa cresceu e tomou conta de mais um pavilhão, exigindo posteriormente a construção de outro e estendo-se, depois, ao ginásio de esportes local. Registra-se atualmente a participação de cerca de um milhão de pessoas que para Blumenau se dirigem a fim de tomar chope, comer as comidas típicas alemãs, cantar e dançar polcas e canções tradicionais, participar das brincadeiras, desfrutar da arquitetura de estilo germânico e até do fenótipo da população local. E ainda comprar os famosos cristais e atoalhados produzidos na cidade (Sasse, 1991). O dinheiro arrecadado pela Oktoberfest é investido, desde a primeira festa, em melhorias para a cidade, como galerias de águas, asfalto e assistência social. A prefeitura local e o governo do Estado de Santa Catarina a apóiam de diversas maneiras e as agências de turismo vêm nela um evento a ser "vendido" para todo o Brasil. Com isso, os habitantes de Blumenau fazem uso do interesse geral em sua festa para conseguir benefícios. Assim, não é à toa que Blumenau se orgulha de não ter gente desempregada na cidade a não ser a mão-de-obra totalmente desqualificada e mesmo esta costuma encontrar ocupação durante a Oktoberfest.

O crescimento e a necessidade de manter a festa atraente para o público cada vez mais amplo e com expectativas múltiplas em relação ao evento tem implicado a inserção anual de novidades na festa, gerando aplausos por um lado e protestos por outro. A disputa entre a tradição e a modernidade é acirrada. Os que

defendem o aspecto tradicional da festa vêem na introdução de elementos alheios ao costume alemão da festa, o desvirtuamento e a perda da tradição. Outros pensam que a mudança é necessária desde que não se perca o sentido original da festa. Em 1997, por exemplo, uma pequena cervejaria foi montada no Biergarten (Jardim da Cerveja). A novidade foi bem aceita. Em 1999 uma "vila germânica", objeto de muita polêmica, estava sendo construída. Esta vila, uma espécie de concentração de estereótipos alemães, sofria a oposição de muitos habitantes, que advogam a brasilidade da festa da cerveja de Blumenau. As opiniões se dividiram. Finalmente, extrapolando o caráter tradicional da festa, a prefeitura pretendia instalar, em 2000, uma montanha russa e um *bungee jump*, que pareciam ser bem vindos à cidade, mas não à festa. A gritaria do habitantes foi geral.

*"Montanha russa!!? O que isso tem a ver com Oktoberfest??? Nada tem a ver com a festa!  
Esta festa é nossa festa, da nossa tradição, não um parque de diversões. Blumenau deve ter seu grande parque de diversões, mas isso não tem nada a ver com Oktoberfest"* (Guilherme, cidadão de Blumenau).

A constatação de que valia a pena ressaltar sua tradição e identidade cultural na festa parece ter sido uma "tomada de consciência" positiva na história da cidade, que sentia estar perdendo suas raízes, e das quais os blumenauenses parecem não querer abrir mão. (Sasse, 1991). A Oktoberfest revive esta história em seus carros alegóricos floridos e cheio de moças loiras de olhos azuis vestindo os trajes típicos dos camponeses alemães, fundadores da cidade que desfilam pelas ruas ao som de suas canções tradicionais, ao mesmo tempo em que constrói uma nova história, pautada pela existência da festa no contexto nacional brasileiro (a Oktoberfest também é conhecida como o "carneval do sul"), construindo uma tradição que promete perdurar. O resultado do trabalho dos blumenauenses lhes deu maior consciência da importância de fatos aparentemente singulares num contexto universal. Alguns analistas da festa, entretanto, enxergam nela diversos problemas e mesmo a descaracterização da idéia original, resistindo desse modo à visão de cultura como processo dinâmico. A transformação da festa popular em produto turístico está introduzindo, de fato, novos elementos na festa, tidos como "bastardos" pelos primeiros festeiros. Os mais jovens, entretanto, apreciam as novidades e impulsionam a transformação. Isolados do contexto pluricultural das grandes metrópoles, apreciam a festa também como momento para o estabelecimento de amizades, parcerias, namoros e enriquecimento pessoal através do contato com a diversidade cultural brasileira:

*"Aqui em Santa Catarina se não fosse a Oktoberfest e outras festas típicas estaríamos praticamente isolados do mundo. A Oktoberfest é a salvação. Senão a gente não conheceria ninguém"* (Ariel, cidadão de Blumenau).

*"A gente só conhece gente de fora quando tem a Oktoberfest. Vem muita gente da Argentina, Uruguai, de São Paulo e Rio Grande, e então tu fazes amizades, escreve cartas, troca e-mail".*(Erick, cidadão de Blumenau).

O sucesso do modelo festivo de Blumenau fez ainda com que ele se convertesse num modelo que vem se disseminando por todo o país, como modo de incentivar o turismo e através dele concentrar recursos para financiar obras sociais, gerar empregos e fomentar indústrias (5).

Por trás das grandes festas brasileiras como a Oktoberfest, entre outras, movimentam-se batalhões de pessoas para viabilizar a estrutura do evento. Estado, empresas e povo se unem. No caso de Blumenau, a prefeitura e a PROEB (empresa de eventos) investem dois milhões de dólares na Oktoberfest. As empresas patrocinadoras, entre elas as quatro grandes cervejarias do Brasil (Antártica, Brahma, Kaiser e Skol), armam também uma gigantesca operação para apoiar o evento. São dezessete dias de festa seguidos, contra os cinco dias do Carnaval.

Este caráter "utilitário" e "funcional" tem estado presente de modo mais definido nas festas.. Ele já estava presente nas festas desde o período colonial, mas sua funcionalidade e seus benefícios eram revertidos para o Estado e a Igreja. Com o advento da República e a relativa secularização da sociedade, o povo parece ter se apropriado da lógica da festa colonial utilizando-a em benefício próprio (Amaral, 2001). Assim, as festas são festas de construção de relações e de afirmação social, embora façam a crítica da ordem vigente ao se realizarem também com o intuito de preencherem lacunas sociais deixadas pelo Estado em diferentes sentidos. Especialmente no sul e sudeste do país, as festas têm finalidades claras. Se a primeira e mais importante é a comemoração, a conciliação entre inconciliáveis, não se pode deixar de notar sua força política e o papel de aglutinadora de esforços que poucas vezes se vê na população brasileira quando se trata de lutar por seus direitos ou organizar-se em partidos ou associações civis. O exemplo das festas paulistas de Nossa Senhora de Achirópita e da Festa do Peão Boiadeiro de Barretos entre outras, mostra o inesperado poder organizativo da festa e de que modo ela pode ser, também, um aprendizado paralelo dos direitos e deveres dos cidadãos, que aprendem a lidar com a burocracia de Estado, com a política dentro dos grupos e, no sentido mais amplo, com as dificuldades no estabelecimento de parcerias com empresas e igrejas, com disputas e com a extrema

dificuldade de redistribuição de bens que a festa gera.

A Festa do Peão Boiadeiro (o maior rodeio do mundo, com duas semanas de duração, criado com o intuito de angariar recursos para filantropia) cresceu tanto que em um dado momento, dizem seu organizadores, o resultado financeiro líquido, dado seu montante, já não podia ser repassado integralmente às entidades assistenciais como donativo, devido aos problemas junto à Receita Federal. Além disso, a cada ano se tornavam necessários novos investimentos na festa. Em 1980, o Clube dos Independentes, organizador da festa, adquiriu quarenta alqueires de terra para a instalação do novo Parque do Peão, já que o antigo recinto não comportava mais o público, que cresce a cada ano. Em 1985, a 30ª Festa do Peão já era realizada no novo Parque e assistida por milhares de visitantes vindos de todos os pontos do país. Em 1996 foram adquiridos mais dez alqueires e incorporados à área do Parque do Peão. Esta infra-estrutura se faz necessária para o atendimento de todos os que comparecem à festa, que registra números expressivos e que sistematicamente superam-se a cada ano (6). Isto não significou entretanto, segundo dizem os moradores de Barretos, nenhum prejuízo às atividades beneficentes. Como solução para o problema da distribuição do grande montante de dinheiro arrecadado, as entidades beneficentes passaram a ser parceiras dos organizadores na promoção da festa, responsabilizando-se por setores de confiança e gerenciando a arrecadação de seus lucros. Atualmente os organizadores cedem um estande no Parque do Peão a cada entidade assistencial a fim de que esta exponha o que quiser e o explore a seu modo. Segundo as informações do próprio clube "Os Independentes" (organizador principal da festa) e da prefeitura municipal de Barretos, toda a cidade fatura com a festa e, do mesmo que acontece com a Oktoberfest em Blumenau, o padrão de vida dos barretenses melhorou bastante a partir do sucesso do evento, revitalizando a cidade e toda a região em seu redor. O crescimento da festa estabeleceu um merchandising não só dentro dela, mas também uma importante comercialização de chapéus, botas (não se comparece às festas de peão sem chapéu, camisa de madras e, se possível, botas), esporas, ponteiros para colarinhos, cinturões, violas, música tecno-sertaneja brasileira e country, laços, além do leilão de gado equino e bovino, venda de equipamento agropecuário e muitas atividades mais. Todo o comércio da região lucra com a festa. Além disso, durante todo o ano são vendidos artigos alusivos à festa de peão como souvenir da "cidade dos peões".

Com a presença do número cada vez maior e mais diversificado de visitantes nas festas, novos grupos e valores vão sendo incorporados uns aos outros e as festas passam a receber mais e mais convidados, obrigando os que festejam, por dever de hospitalidade (um dos pressupostos da festa) a se reestruturarem, a gastarem mais e a melhor se organizarem para que ela continue sendo uma grande e bela festa: E é aqui que principia o dilema entre adaptar-se e crescer ou, em alguns casos, desaparecer. Disse-me uma moradora da cidade de Barretos sobre a organização atual da festa:

*[...] a senhora vê, se vem muita gente, é muito bom. Mas onde essa gente vai dormir, [onde] vai comer? Até pra ir no banheiro, às vezes, ficava difícil. A gente teve que pensar nisso e se organizar de todo jeito. Precisamos pedir ajuda pra prefeitura, pro comércio. Mas valeu a pena, porque a festa cresceu muito. E a gente faz festa que é pra vida melhorar, não é? Barretos agora é só festa".* (Dona Marta, moradora de Barretos, onde se realiza a Festa do Peão Boiadeiro, a maior festa de rodeio do mundo).

Nem todos, entretanto, pensam que a vida melhorou. Para muitos ela piorou, pois ao se encontrarem ethos e estilos de vida pautados em valores disjuntos, os menos maliciosos podem sofrer as conseqüências. A primeira delas, muito citada no caso de cidades do interior do país, é a chegada, com os visitantes, da violência, em vários níveis, Especialmente o desrespeito ao estilo de vida local:

*"Na minha opinião, a cidade fica perigosa. Um monte de playiboy vem pra cidade fazer arruaça, procurar aventura com as moças da cidade. Vem uma prostituição danada, porque a cidade fica cheia de dinheiro. A festa não era assim, era da família barretense. Minha filha eu não quero mais que participe tanto. Ela só vai onde eu estou junto".* (Sr. Bernardo, cidadão de Barretos).

Todos reconhecem que a vida mudou com o crescimento da festa, para melhor ou pior. Do ponto de vista econômico ou da identidade do grupo, muitos enxergam vantagens.

*"O importante é que todo mundo ganha, A cidade, as cidades ao redor, os pobres, o comércio, a igreja, todos. E a cultura do peão lá firme".* (Gilson, cidadão de Barretos),

A mesmo acontece com Festa de Nossa Senhora da Achiropita, na capital do estado de São Paulo. A festa (comemoração do dia da santa), que atualmente recebe milhares de pessoas durante uma semana, é promovida por descendentes de italianos e tem como uma das principais atrações, além da procissão, a venda, em barraquinhas montadas nas calçadas da principal rua do bairro, da comida típica italiana. O apelo da comida

caseira fez imenso sucesso, mas obrigou os organizadores da festa a darem um passo além da comunidade para corresponder à demanda de seus convidados. Para atender às mais de cem mil pessoas que comparecem à festa, o grupo organizador consome cerca de cinco mil quilos de farinha de trigo, três mil quilos de espaguete, duas mil e quinhentas latas de óleo, três mil e quinhentos quilos de queijo mussarela, dez mil litros de vinho, quinze mil litros de chope e quinze mil litros de refrigerantes. Estes números superavam muito a capacidade de produção artesanal do grupo, que por sua vez investia em obras sociais como creches, asilos, escolas e caridade toda a arrecadação da venda das barraquinhas. Vender mais representava poder mais. Realizar mais obras sociais. Assim, foi preciso buscar a colaboração de empresas que pudessem doar materiais ou conceder descontos especiais em seus produtos. A proposta do apoio em troca da propaganda na festa veio logo e hoje indústrias como a Antártica (cervejas e refrigerantes), a Etti (polpa e massa de tomate) e a Adria (macarrão industrializado) exibem seu logotipo nas barraquinhas da Festa da Achiropita. Para alguns, isto desqualificou a festa, tornando-a mais um dos:

*"insuportáveis suportes de propaganda. Porque os patrocinadores são malditamente indiscretos. Em vez da gente ver a imagem da Nossa Senhora nas flâmulas a gente lê Etti, Adria, Brahma. É feio! É um desvio do sentido religioso da festa. Não dá pra por um logotipo só, grande, na rua? Não! Até nos pratinhos de papel, nos guardanapos, em tudo, tudo tem propaganda. E pra dar esse material, todo cheio de propaganda, tem mil intromissões, mil brigas. Sei lá. Pra mim a festa é finita, como dizemos nós os italianos"* (Sr. Horácio, morador do bairro onde acontece a Festa da Achiropita).

O senhor Horácio, como se vê, aceita a publicidade na festa mas discorda do exagero, entendendo que as logomarcas não deveriam sobrepor-se ao principal símbolo da festa. Sobre os turistas que visitam a festa, ele diz:

*"Os turistas são gente boa. Às vezes fazem perguntas demais ou acham que porque pagaram um pacote pra agência têm algum direito a mais na festa, mas é raro. O problema do turista na festa não é tanto ele, mas se quem faz a festa resolve fazer as coisas pros turistas, pensando primeiro neles. Aqui não tem disso, mas em muitos lugares tem. Olha o Carnaval do Rio [de Janeiro]. Mas a presença deles é fundamental não só porque a gente gosta de conhecer gente de fora, mas porque é mais por causa do turismo que o governo participa e ajuda. É duro, mas é a verdade"*. (Sr. Horácio, morador do bairro onde acontece a Festa da Achiropita).

A preparação dos alimentos da Festa da Achiropita, que normalmente mantinha a estrutura de economia tradicional (trabalho em mutirão, artesanal, com toda a massa sendo feita pelas donas de casa do bairro, num grande falatório que dava sentido aos esforços dos que trabalhavam, além de envolver os clássicos "segredos culinários") não correspondeu à demanda e foi preciso buscar opções para a manipulação das grandes quantidades de alimento que deviam ser produzidas a partir do crescimento do público que visita a Senhora da Achiropita em sua festa. Tornou-se impossível preservar todas as características artesanais do preparo dos alimentos. Foi necessário até mesmo confiar a uma grande panificadora do bairro a preparação da massa da fogazza. O macarrão, agora, também é industrializado, embora os molhos continuem a ser preparados artesanalmente pelas "mammás". O público da festa reclama:

*"Não é mais a mesma coisa. A comida já não é tão boa, as filas são enormes, a comida chega fria. Não são mais as mammás que fazem. Se no ano que vem continuar isso, venho só pra procissão. A festa foi roubada dos italianos pela Secretaria de Turismo e pela indústria de alimentos"*. (Daniel, visitante da festa há 12 anos).

Não se trata, entretanto, para a maioria dos interessados, de que a festa tenha sido invadida pela publicidade e arrancada das mãos populares, como afirma Daniel, mas da necessária negociação para sustentar seu crescimento, junto com a percepção, por parte dos grupos, das vantagens, além do divertimento, que ela é capaz de proporcionar ao crescer. Como o investimento tem retornado na forma de bens sociais e consciência da cidadania, parece que aquilo que alguns consideram "perdas" outros consideram ganhos ou, no mínimo, uma troca justa. Porque a festa traz melhorias para suas vidas mesmo fora do tempo da festa. Como as grandes festas são cuidadosamente planejadas e elaboradas com grande antecedência, implicam a organização permanente de pessoas encarregadas de executar inúmeras tarefas, o que significa que festa cria empregos. Sendo festas de longa duração (o Brasil é um dos poucos países que ainda promovem festas com a duração de duas semanas), período em que tudo se mobiliza em função delas, trazem às cidades crescimento econômico e infraestrutura que passa a ser desfrutada o resto do ano pela população local. As festas têm se mostrado, também, um modo popular de concentração e redistribuição de riquezas. O investimento dos recursos arrecadados nestas festas é feito, preferencialmente, em obras sociais (creches, escolas, asilos) e as associações

criadas para "fazer festa" acabam, muitas vezes, ultrapassando esta função e tornando-se instituições ou mesmo organizações não-governamentais, que visam melhorar as condições de vida populares. A Festa da Achirópita, a Escola Criativa do afoxé Olodum (BA), os trabalhos sociais da Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira (RJ) e os investimentos da Oktoberfest (SC) são exemplares. É claro que as festas não são feitas com objetivos exclusivamente sociais ou de redistribuição de riquezas, mas esta é uma característica bastante significativa quando falamos de festas brasileiras. Elas não são mero divertimento ou celebração. Elas também produzem, criam e organizam.

A festa estabelece a possibilidade do grupo social crescer politicamente ao ser capaz de organizar-se para realizá-la de forma cada vez mais complexa. E representa, também, motivo de orgulho para a comunidade. É muitas vezes através do potencial de sua festa que os participantes criam um "espelho" no qual percebem, concretamente, o que são capazes de acumular, distribuir e "desperdiçar", e qual a "estatura" do grupo na sociedade abrangente. Em casos como estes, a festa não pode ser vista como simples de "válvula de escape", nem como manifestação religiosa ou celebração unicamente, mas uma "parceria" na luta por uma vida mais digna. A festa é ritual, divertimento, mas também modo de ação e resistência. Ela reaviva as velhas tradições, reforça laços de origem (7), mas também incorpora novos elementos e anseios e recria, no presente, os sentidos históricos de sua existência. Aliadas à beleza natural do país, as festas vêm se tornando um produto turístico cada vez mais atraente e gerando um relevante mercado de empregos, produtos e serviços que lhe são correlatos, que propiciam o rápido crescimento e a difusão de modelos de festas por todo o país, como é o caso das Fests (inspiradas na Oktoberfest de Blumenau), e das Festas de Colheitas (da maçã, do morango, do milho, do caju etc), inspiradas na Festa da Uva. Além disso, toda a infra-estrutura necessária ao crescimento das festas (hotéis, estacionamento, restaurantes, lojas, gráficas, farmácias, hospitais etc.) se multiplica à proporção em que elas crescem e atraem turistas, aumentando as oportunidades de trabalho e de investimento. Elas retêm, ainda, uma fatia do mercado fonográfico, de marketing, jornalístico, televisivo etc., o que as torna um dos bons negócios brasileiros.

### **Conclusão**

As festas brasileiras estão entre as primeiras conquistas reais do povo brasileiro que nelas ele se vê e se representa em papéis ativos. Desfilando pelas ruas a riqueza de suas relações com outros grupos, como no Carnaval, ou o privilégio de suas relações com as divindades que ouvem suas preces e lhe entregam milagres, como nas procissões, ele se reconhece. Como se reconhece em força nas massas que caminham por grandes avenidas, empurrando carros alegóricos com símbolos de sua história; empurrando a própria história em toda sua riqueza, levando em frente suas paixões e utopias. Além disso, a breve substituição do poder oficial estabelecido por um "poder de fantasia", mágico, pode ser o meio para comunicar ao primeiro as críticas sociais e aspirações que não são ouvidas por ele no cotidiano da vida política. A festa é o modo de dizer, a linguagem simbólica preferida pelos brasileiros. E é por isso que a discussão sobre sua desapropriação pelo setor de turismo apoiado pelo Estado é fundamental, para que não se perca exatamente aquilo que as tornou singulares e atrativas. O que se nota, ao observá-las de perto é que o poder instituído tenta fazer uso da festa em seu favor, mas ela não se deixa capturar. A negociação entre os símbolos da festa e seu uso político é complexa, e ela não se rende, senão naquilo que considera necessário para atingir seus objetivos. Ao mesmo tempo, se o Estado tenta fazer da festa um produto turístico, e em certos pontos ela se permite usar, devemos lembrar que para aqueles que realmente dominam o código da festa, a leitura dos símbolos que ela contém é sempre diferente da leitura dos turistas e visitantes, que a vêem, geralmente, como espetáculo e diversão. As populações locais têm plena consciência disso e não parecem dispostas a abrir mão de seus símbolos, mas compreendem a importância de usar o que tem em mãos para obter melhor qualidade de vida. Todos compreendem a importância do turismo neste contexto. Até os ecossistemas que fazem parte dos circuitos de ecoturismo recebem melhor fiscalização, mais verbas e permanecem intocados ao se tornarem "patrimônio turístico". A parceria entre festeiros e turistas é bem vista, desde que ambos se façam ouvir com igual atenção. Para os brasileiros, que apreciam o contato com o diferente, o turismo parece ser um tipo de sociabilidade a mais e um agradável modo de desenvolver cidades e regiões.

### **Notas**

1. Phd em Antropologia pela Universidade de São Paulo, Brasil. Pesquisadora do Setor de Etnologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP) e do Núcleo de Antropologia da Urbana (NAU) da Universidade de São Paulo.
2. Sendo síntese das mediações, especialmente entre natureza e cultura, a festa foi um dos elementos facilitadores do transplante de um modelo social europeu para terras tropicais até quase os últimos tempos do período colonial, quando a Igreja Católica imperava politicamente e as procissões e festas de santos eram praticamente intermináveis. Neste período era obrigatória a participação não apenas de todos os portugueses

cristãos, como também dos índios e, posteriormente, dos escravos. Guardar as festas é importante característica do judaísmo e do catolicismo, preceito que encontra seu sentido, para estas religiões, no mito de criação do próprio mundo, pois já durante a criação, Deus ordena "*Que haja luzeiros no firmamento do céu para separar o dia e a noite: que eles sirvam de sinais, tanto para as festas quanto para os dias e os anos*" (Gênesis 1:14,15). Além disso, também a participação de todos, até mesmo de escravos está imposta na Bíblia, em Deuteronômio 16:14 "*E na tua festa te regozijarás, tu, teu filho e tua filha, teu servo e tua serva, e o levita, o peregrino, o órfão e a viúva que estão dentro das tuas portas*". (grifos meus).

3. O setor de turismo, investiu pesado na expressão mais representativa da cultura brasileira, justamente a alegria e sedução explícitas nas inumeráveis festas. E o marketing empresarial, por sua vez, vem investindo cada vez mais capital no que tem se mostrado um garantido mercado de publicidade já que as festas atraem milhões de pessoas e movimentam milhões de dólares em sua produção. É o caso da *Coca-Cola*, que patrocina a Festa dos Bois de Parintins (AM), o *Banco Brasileiro de Descontos - BRADESCO*, que patrocina a Festa do Peão Boiadeiro de Barretos (SP), da indústria de cerveja *Brahma*, que patrocina centenas de festas no Brasil e de inúmeras outras.

4. A PROEB - Fundação Promotora de Eventos de Blumenau - foi criada para promover eventos que necessitam de espaço para público superior a 10.000 participantes. São 80.000 m<sup>2</sup>, com infra-estrutura completa para atender grandes eventos. Os quatro pavilhões que compõem o complexo da PROEB abrigam a Oktoberfest.

5. Itajaí, outra cidade catarinense de colonização açoriana, apostou na realização, entre os dias 6 e 26 de outubro, da Marejada, ou Festa Portuguesa e do Pescado, há 10 anos. Em 1996 a Marejada recebeu cerca de 270 mil visitantes vindos de todos os estados brasileiros. Nesta festa a atração são os diversos pratos preparados à base de peixes e frutos do mar, à moda portuguesa. E os vinhos da região. Os habitantes e turistas se divertem ao som das canções folclóricas açorianas. Integrante do roteiro das Festas de Outubro de Santa Catarina, a Marejada é considerada a segunda maior deste Estado, perdendo em volume de público e de consumo apenas para a Oktoberfest de Blumenau.

6. O público que comparece à festa é sempre maior que o estimado. A avaliação é do presidente do clube "Os Independentes", Mauri Abud Wohnrath, organizador do evento. Por isto, a festa obriga a cidade a manter infra-estrutura de hospedagem que ela nem sempre pode garantir. O aluguel das casas, em 1994, variava entre 70 e 100 dólares por dia, o camping Parque do Peão cobrava 250 dólares por pessoa e mais 300 por veículo para o final de semana. Nos hotéis duas estrelas um apartamento para 3 pessoas custava 450 dólares por 4 dias e um de luxo para duas pessoas 500 dólares. Campeão de investimentos na Festa do Peão Boiadeiro de Barretos, o Banco Bradesco chega a ser considerado o "patrocinador oficial do evento". Investiu 120 mil dólares na festa de 1996. O passatempo dos peões acabou se tornando um negócio milionário. Em 1994, 282 estandes foram alugados a preços que variavam entre 20 e 50 dólares o metro quadrado. A área média de cada estande é de 100 metros quadrados. Entre os expositores estavam McDonalds, Scânia Vabis, Toyota, Peugeot, Hering e Wrangler. A Brahma, única cerveja distribuída no parque, usou a festa como inspiração para criar uma lata de cerveja exclusiva que é vendida na região de Barretos desde esta época.

7. No Yon Kippur, judeus confraternizam no bairro do Bom Retiro. Os irlandeses e seus descendentes realizam nos pubs paulistas a festa de Sant Patrick, santo do qual são devotos. Os japoneses fazem festas religiosas e profanas (como o "Tanabata" - Festa das Estrelas) nas ruas decoradas com bambus e iluminadas com lanternas de papel, no bairro da Liberdade. Os norte-americanos e as escolas de inglês introduziram recentemente no calendário paulista uma festa tipicamente americana: o Halloween, bastante apreciado pelas classes média e alta, que festejam em clubes, dançando fantasiadas. Grupos religiosos também fazem festas com finalidades assistenciais e comemorativas.

## Bibliografia

Amaral, R..2001. *Festa à Brasileira - Sentidos do festejar no país que "não é sério"*. Ed. eBooksBrasil, Internet ( [www.ebooksbrasil.com](http://www.ebooksbrasil.com) )

Brandão, C. R. 1985. *Memória do sagrado. Estudos de religião e ritual*. São Paulo, Paulinas

Coimbra, M. C. 1987. *Nossa Senhora Achiropita no Bexiga: uma festa religiosa do catolicismo popular na cidade São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, São Paulo, USP.

Nogueira, N. 1989.. *Festa do peão de boiadeiro :onde o Brasil se encontra*. São Paulo, Ícone,

Sasse, M. D..1991. *Oktoberfest: a festa da cerveja* Rio de Janeiro, Ultraset.



# BASTONES

Carlos Salinas



Lo primero que me llamó la atención: dos bastones en paralelos y a la vez ligeramente convergentes. Como las dos vidas que en ese momento coexistían en el mismo banco.

Esto es un fenómeno que se repite hasta el infinito. En el mismo momento diferentes existencias se encuentran en una ciudad; por lo menos tres generaciones, y a veces cuatro, conviven, aunque en compartimentos sutilmente separados. Esto no se observa, se intuye. [dos abuelas] [[tit.alternativ]] Una ciudad tiene una riqueza tal de seres humanos que el valor de cada uno se devalúa. No sucede lo mismo en un pueblo pequeño. Allí cada habitante ocupa un espacio y se desplaza, siempre, entre conocidos. Aquí, en la ciudad, somos todos un poco invisibles y sólo se nos descubre si alguien hace un esfuerzo de concentración. Quizá por eso hay gente que le gusta "llamar la atención"; vestir de manera cómica o agresiva, hablar casi gritando o provocar las miradas de cualquier manera imaginable. Sin embargo los viejos no lo intentan. Se aceptan en su invisibilidad, aunque a veces pareciera que no saben que hacer con ella.

¿Por qué tiene tanto poder la mirada? Molesta que te miren cuando uno no lo ha provocado. Uno se palpa la ropa por si algo está fuera de lugar. Nos miramos de reojo a ver si asoma algo que debe ir oculto; inspeccionamos los zapatos por si acaso... Sin embargo es una simple mirada. Cuando miramos a los otros ellos nos sonrían (si son conocidos), o nos vuelven a saludar como si ya no nos hubiésemos cruzado varias veces, o bromean tontamente. Lo importante es decir algo y rellenar el espacio que durante instantes se torna común.

Sin embargo esas dos señoras no me miraron. Estaban absortas en su silencio y en el significado de las pocas palabras que se intercambiaban. No las veía charlar intensamente, sino, en cierta forma "morosamente"; como si tuvieran todo el tiempo del mundo para llegar a alguna conclusión.

Pasé rápidamente mientras la cámara las enfocaba y las retrataba sin ellas aperebirlo. Quizá no les importase; es posible que, incluso, les hubiera agradado reparar que alguien se fijaba en ellas lo suficiente para gastar una foto. Yo me fuí pensando en esto, si no habría hecho una obra de bien (gratuita, sin esfuerzo apenas) si me hubiera detenido, de frente, esperar hasta captar su atención y sacarles una foto, al igual que se hace cuando uno se encuentra con personajes públicos ¿Qué habría pasado? me preguntaba. Pero como iba caminando a buen paso cuando decidí que valdría la pena intentarlo ya estaba a más de trescientos metros de ellas y me pareció un poco tonto volver para convertir en realidad mis hipótesis.

Y lo dejé correr; y ahora, cuando escribo estas líneas me doy cuenta que lo lamento. Que debería haber cedido a la tentación, y simultáneamente no ceder al "censor interno" y haberme concedido la libertad de volver y

retratarlas, pausadamente, captando con la cámara su posible mirada de asombro. Incluso, en el peor de los casos, si se hubieran molestado se habría hecho posible una charla posterior en las que podía haberles explicado que me interesa la gente como ellas. ¿Cómo habrían respondido a un argumento de esa clase? No todos los días alguien repara en nosotros y nos saca una foto e, incluso, charla un momento para explicarnos por que muestra ese interés.

Dejo constancia de mis dudas con la sana (aunque quizá inocente) intención de concretar la experiencia si alguna vez la escena se repite. Lo malo que nunca se repiten las cosas que buscamos. Sólo aquellas en que no pensamos.

El que medita su reacción, está casi siempre condenado a esperar una nueva oportunidad. Siempre nos han aconsejado que debemos pensar antes de hablar y que la respuesta rápida trae problemas. Pero el que eso dice no piensa en el reflejo inmediato que nos lleva a saltar frente al camión que se nos hecha encima; ni tampoco en multitud de otras circunstancias triviales o cruciales. Los consejos estarían mejor si, además, vinieran acompañados con una lista de limitaciones y contraindicaciones; como los medicamentos.

Foto tomada con Olympus zoom 35-70 y película Ilford HP5.

# DIVERSIDAD RELIGIOSA EN LAS REGIONES INDÍGENAS DE VERACRUZ (MÉXICO)

**Felipe R. Vázquez Palacios**

(CIESAS, Unidad Golfo, México)

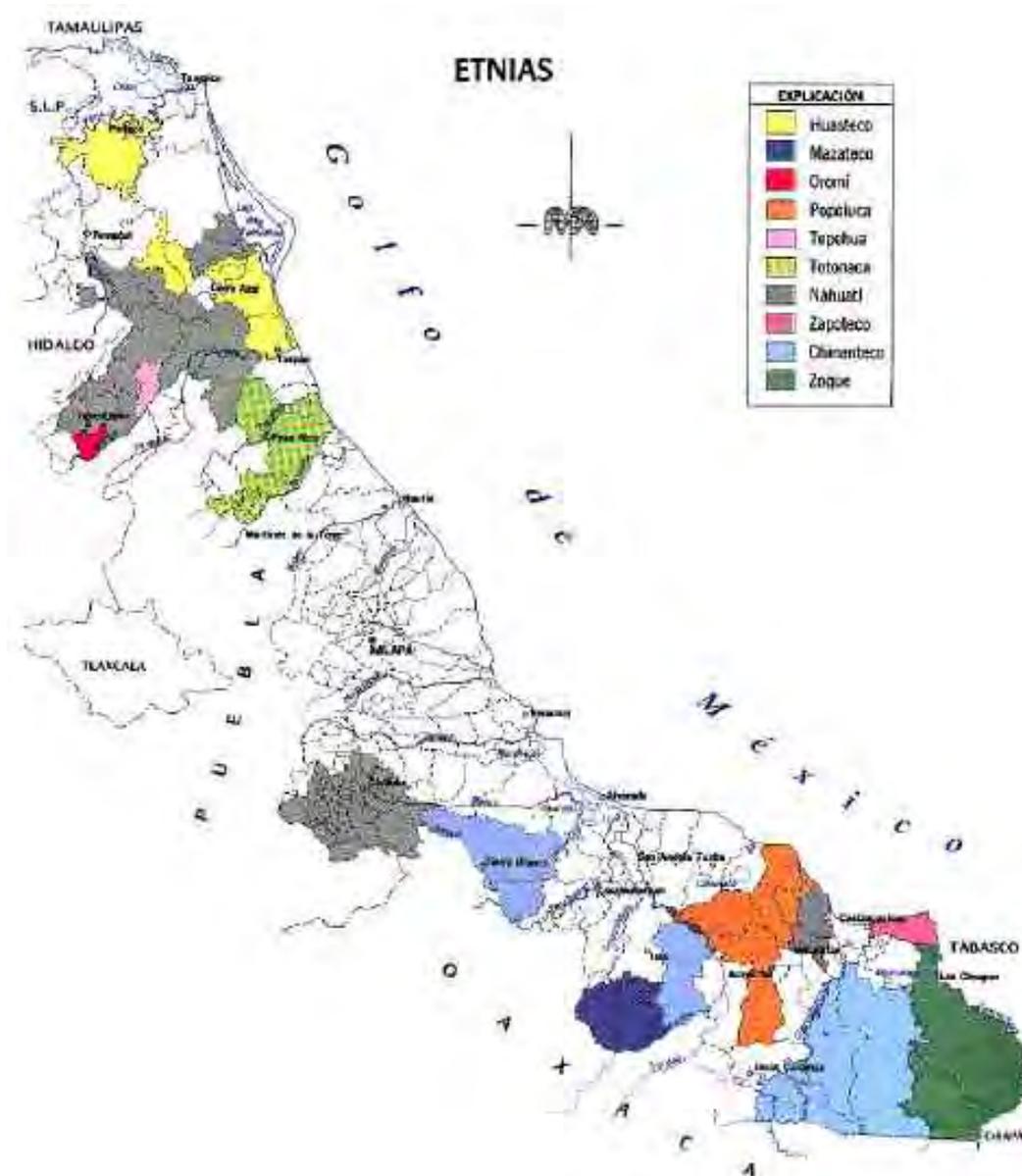
Dentro de las ciencias sociales, existe un creciente interés por el fenómeno de la diversidad religiosa, dicho protagonismo radica en la vertiginosa aparición de agrupaciones no católicas, que ha tenido lugar principalmente en las regiones indígenas de nuestro estado y entre los sectores pobres de la población citadina. En Veracruz al igual que en otros estados de la república mexicana, la diversidad religiosa estuvo ligada inicialmente al trabajo desempeñado por misioneros extranjeros en las regiones indígenas, vinculados éstos al Instituto Lingüístico de Verano (ILV), mismos que desarrollaron sus actividades en nuestro país desde 1939 (1). Los misioneros trabajaban generalmente temporadas de más de un año, retornando con frecuencia a sus centros de operación, donde coordinaban la actividad misionera y preparaban a sus cuadros locales, los cuales propiciarían la conversión en sus propias comunidades (2). También elaboraban cartillas y material didáctico para castellanizar a los grupos indígenas, en coordinación con las instituciones educativas y de indigenismo que existían en el estado. Pese a que en 1980 se les terminó el convenio, algunos misioneros continuaron su trabajo, ya no representando al ILV, sino directamente bajo el cobijo de sus propias organizaciones religiosas locales (3). A continuación, expongo un caso típico, que nos muestra la forma en que operaron estos misioneros en las comunidades indígenas de Veracruz.

En Noviembre de 1944, Howard William Law llegó a Mecayapan, él trabajaba para el ILV, su tarea era conocer el idioma de éstos pueblos nahuas y traducir la Biblia a la lengua vernácula. Publicó un diccionario del náhuatl que se hablaba en ese municipio. También hizo algunas traducciones de pasajes del Nuevo Testamento y realizó trabajo evangelístico con los pobladores. "El gringo" --como le llamaban-- llegó primero a vivir en casa de Don Víctor Cruz, agricultor y ganadero del lugar. Pasado un tiempo, Law alquiló un terreno donde construyó su propia vivienda y se dedicó a hacer amistad con algunos lugareños. Por las tardes ponía a funcionar fuera de su choza un tocadiscos de baterías, porque entonces todavía no había luz en el pueblo, con lo que llamaba la atención y curiosidad de los que pasaban, acercándolos a él. La comunicación con los indígenas fue difícil al principio, pero la habilidad con la que aprendió el náhuatl le ayudo muy pronto a conversar con ellos. Su red de relaciones creció y de entre la gente que lo visitaba, escogió a los que le servirían como informantes para su conocimiento de la lengua y como líderes para llevar a cabo el trabajo evangelístico.

Para los habitantes eran extrañas las actividades del forastero, tanto, que corrió el rumor de que "el gringo" había traído un Santo Negro al que le rezaba; la curiosidad atrajo a los indígenas hacia el extranjero y éste aprovechó la ocasión para mostrarles "un libro negro" que no era otra cosa que la Biblia. En éste, les decía, iban a encontrar la manera de resolver sus problemas de salud, vivir en armonía y paz. Alejados de los servicios de un médico, los indígenas a veces le pedían medicamentos, o cuando el caso era grave, que los transportara a la clínica-hospital de la ciudad, porque era la única persona del lugar que poseía una camioneta. A él se acudía lo mismo por una ayuda económica que por un consejo. Todo lo anterior le ganó la simpatía y confianza de la gente, lo que aprovechó para repartir entre ellos varios ejemplares del Nuevo Testamento e invitarlos a su lectura. Por las tardes se reunía con ellos para estudiar la Biblia y explicarles aquello que no comprendían. Aunque él no formó ninguna agrupación, si reunió un grupo que posteriormente conformó la iglesia pentecostal *Eben-ezer*. Dicha iglesia ha sufrido varias escisiones, convirtiéndose en la matriz de las más de 25 agrupaciones religiosas diversas que existen en la actualidad, principalmente en la cabecera del municipio (4).

Las primeras regiones en que se asentaron los misioneros del ILV en Veracruz fueron: en la sierra totonaca, allí se conoce de las actividades de Herman Aschman desde 1945; en la zona nahua-zoque-popoluca, se tiene información de los trabajos misioneros de Howard William Law en 1944, en Mecayapan y de Elson y Juan Luig en Soteapan en 1940; en la zona de Zongolica, se estableció David Tuggy y su esposa Joy T., y en la

región de Chicontepec y Tantoyuca, se tiene información de la presencia de misioneros desde 1970. A raíz de estas acciones evangelizadoras, la diversidad religiosa se manifestó más claramente. Aunque no debemos menospreciar el papel de misioneros de iglesias cercanas establecidas en las ciudades, que a la par con los misioneros del ILV, desarrollaron actividades proselitistas en las zonas indígenas del estado. Las agrupaciones que el ILV promovió fueron: bautistas, nazarenos, presbiterianas y pentecostales. Algunas de estas iglesias crecieron paulatinamente, otras se escindieron debido a diferencias entre sus miembros, quienes se separaron generando la formación de agrupaciones tales como: la de los Testigos de Jehová, Mormones, Adventistas, Asambleas de Dios, Pentecostales Independientes, Interdenominacionales, Soldados de la Cruz, Judíos, Luz del Mundo, Iglesias misioneras, espirituales de corte pentecostal y neopentecostal. Generalmente los que se apartaron pidieron apoyo a otras agrupaciones establecidas en las ciudades, éstas los apoyaron estableciendo redes entre la ciudad y la localidad indígena muy útiles en las estrategias socio-económicas y políticas (5). Algunas veces, la formación de nuevas agrupaciones se debe al retorno de migrantes, quienes al salir a trabajar a otros lugares son convertidos, regresando a sus comunidades dispuestos a difundir su nueva fe, apoyados de las iglesias donde se convirtieron. Otras veces, las nuevas agrupaciones surgen de la actividad evangelística de agrupaciones religiosas cercanas, tal es el caso de los Testigos de Jehová o los Mormones, Adventistas, Judíos entre otros. Recientemente, grupos *new age* con tendencias hindú y orientalistas, han hecho su arribo a las zonas indígenas de nuestro estado, haciendo más franca esta diversidad religiosa. Para ubicar las zonas indígenas de Veracruz presento el siguiente mapa.



Atendiendo a esta distribución étnica en Veracruz se encuentra la siguiente diversidad religiosa según los resultados definitivos del INEGI del 2000:

**MUNICIPIOS CON MAS DE 10% DE POBLACIÓN CON LENGUA INDÍGENA CON RESPECTO A SU ETNIA Y RELIGIÓN**

			EVANGE	JUDAICAS	NO
POBLACION	POBLACION				

			PROTES-	LICAS NO	Y OTRAS	SIN	ESPECI-
	TOTAL	INDIGENA					

		CATOLICOS	TANTES	BIBLICAS	RELIGIONES	RELIGION	FICADO
	MAYOR DE	%					

		%	%	%	%	%	%
	5 AÑOS						

--	--	--	--	--	--	--	--

NAHUATL							

--	--	--	--	--	--	--	--

--	--	--	--	--	--	--	--

ACULTZINGO		15340		23			

DIVERSIDAD RELIGIOSA EN LAS REGIONES INDÍGENAS DE VERACRUZ

		94	3	1	0	1	1
ASTACINGA	4514	98					

		65	30	0	0	3	1
ATLAHUILCO	6848	98					

		89	3	5	0	2	0
BENITO JUAREZ	14004	90					

		93	3	0	0	3	1
CAMERINO Z. MENDOZA	35140	15					

		88	7	3	0	1	1
CITLALTEPETL	9660	20					

		98	0	0	0	1	1
CHALMA	11581	45					

		90	6	1	0	2	1
CHICONAMEL	5838	69					

		88	7	0	0	4	0
CHICONTEPEC	52448	76					

		90	5	1	0	3	1
--	--	----	---	---	---	---	---

DIVERSIDAD RELIGIOSA EN LAS REGIONES INDÍGENAS DE VERACRUZ

COETZALA	1589	36					
----------	------	----	--	--	--	--	--

		<b>99</b>	0	0	0	0	0
ILAMATALAN	11005	89					

		81	9	2	2	5	2
IXCATEPEC	11243	60					

		<b>95</b>	3	0	0	1	0
IXHUATLANCILLO	10357	47					

		90	6	3	0	1	0
LOS REYES	3494	97					

		93	2	3	0	1	1
MAGDALENA	1988	94					

		76	<b>13</b>	<b>9</b>	0	2	0
MECAYAPAN	13046	80					

		24	<b>14</b>	2	3	<b>55</b>	2
MIXTLA DE ALTAMIRANO	7012	99					

		90	4	3	0	2	1
PAJAPAN	12239	70					

		64	<b>19</b>	1	0	16	1
PLATON SANCHEZ	15332	37					

		93	4	1	0	1	1
RAFAEL DELGADO	12772	64					

		90	4	4	0	1	1
SAN ANDRES TENEJAPAN	1882	93					

		<b>98</b>	1	0	0	0	1
SOLEDAD ATZOMPA	14054	98					

		83	4	<b>9</b>	0	3	1
TAMALIN	10185	10					

		81	8	3	1	6	1
TEHUIPANGO	14141	100					

		<b>95</b>	4	0	0	1	1
TEPETZINTLA	12051	20					

		91	5	1	0	2	1
TEQUILA	10114	91					

		83	<b>11</b>	2	0	2	3
--	--	----	-----------	---	---	---	---

DIVERSIDAD RELIGIOSA EN LAS REGIONES INDÍGENAS DE VERACRUZ

TEXHUACAN	3973	80						
-----------	------	----	--	--	--	--	--	--

		97	0	1	0	1	1	
TLAQUILPAN	5348	98						

		93	3	1	0	3	1	
TLILAPAN	3409	47						

		91	5	1	0	0	3	
XOXOCOTLA	3744	27						

		96	2	0	0	1	1	
ZARAGOZA	7610	52						

		73	17	1	0	8	1	
ZONGOLICA	34415	79						

90	6	2	0	1	1			
----	---	---	---	---	---	--	--	--

**POBLACION**

	<b>BIBLI-</b>	<b>OTRAS</b>
	<b>TOTAL</b>	

	CAS NO	RELIGIONES	NO					
	MAYOR	POBL.	CATO-	EVANGE-	EVANGE-	Y	SIN	ESPECI-
	DE	INDIGENA	LICOS	LICOS	LICAS	JUDAICOS	RELIGION	IFICADO
	5 AÑOS							
<b>TOTONACO</b>		%	%	%	%	%	%	%
CAZONES	20973	14	70	14	1	0	14	1
COATZINTLA	34786	11	76	13	3	0	8	0

COAHUITLAN	5880	54	73	<b>22</b>	0	0	4	1
COXQUIHUI	12578	71	89	5	2	0	3	1
COYUTLA	18651	70	65	<b>26</b>	1	0	7	1
CHUMATLAN	2972	97	84	9	1	0	5	1
ESPINAL	21182	43	83	8	3	0	5	1
FILOMENO MATA	8849	99	65	<b>29</b>	1	0	4	1
MECATLAN	8778	98	59	<b>28</b>	1	0	9	3
PAPANTLA	152057	25	81	9	2	0	6	1
ZOZOCOLCO	10965	82	89	4	2	0	4	1
<b>HUASTECO</b>								
CHONTLA	13174	26	94	3	0	0	2	0
Tantoyuca	82422	55	94	3	1	0	1	1
<b>POPOLUCA</b>								
HUEYAPAN DE OCAMPO	34902	22	70	10	2	0	17	1
SAYULA DE ALEMAN	24598	17	59	20	1	0	18	1
SOTEAPAN	23143	86	63	10	0	0	25	1
<b>ZAPOTECO Y MAZATECO</b>								
PLAYA VICENTE	43438	36	80	10	2	0	6	1
<b>OTOMI</b>								
TEXCATEPEC	7675	77	94	4	0	0	1	0
<b>NAHUATL Y OTOMI</b>								
IXHUATLAN DE MADERO	43101	76	77	11	0	0	10	1
ZONTECOMATLAN	10475	82	90	6	1	1	2	1
<b>TEPEHUA Y OTOMI</b>								
TLACHICHILCO	9519	57	80	11	1	1	6	1
<b>ZAPOTECO Y CHINANTECO</b>								

UXPANAPA	20132	39	71	20	1	0	7	1
<b>NAHUATL Y POPOLUCA</b>								
TATAHUICAPAN	10518	74	25	27	1	0	45	1
TEZONAPA	44498	21	87	6	2	0	3	1
<b>OTOMI Y TONACO</b>								
CASTILLO DE TEAYO	17420	10	69	15	1	0	15	1

Como es de observarse, en los cuadros es difícil distinguir claramente la diversidad religiosa de la información censal, por la forma en que se intentó agrupar a las iglesias en familias confesionales, en especial a los mexicanos que dijeron tener una religión distinta a la católica, y por la gran cantidad de datos que arrojaron las respuestas, dejando corta la clasificación que los especialistas del INEGI propusieron. A esto, debemos agregar la insuficiente capacitación de los entrevistadores con relación a este aspecto. La clasificación del INEGI fue: **a) Católicos, b) Protestantes y/o Evangélicos** (Históricas, Pentecostales y Neopentecostales, Iglesia del Dios del Vivo, Luz del Mundo, Otras Evangélicas); **c) Bíblicas no Evangélicas** (Adventistas del Séptimo Día, Los Santos de los Últimos Días o Mormones, Testigos de Jehová); **d) Judaica, e) Otras Religiones, f) Sin Religión y g) no especificados**. Independientemente de no estar de acuerdo con la clasificación (6), es necesario leer detenidamente los rubros de Otras evangélicas, Otras religiones, y el rubro de Sin religión y No especificado. Pongo el caso de Mecayapan donde aparece sólo un 23.69% de Católicos, un 11.20% de Evangélicos, 5.37% de bíblicas no evangélicas, 1.53% de Testigos de Jehová, 0.41% de Judíos, 2.74 de Otras Religiones, un impresionante 54.90% Sin Religión y un

1.70% No Especificado. Cuando uno convive con la población, se da cuenta del crecimiento importante que tiene la iglesia Cristiana Espiritual (de tendencia neopentecostal) cuyos miembros no se consideran de ninguna religión y se asumen como cristianos, creyentes sin religión; típico de las iglesias neopentecostales. ¿Que podemos obtener de la información del INEGI en el aspecto religioso en los municipios indígenas de Veracruz?

- Que la mayor diversidad religiosa se ve más claramente en las zonas indígenas, especialmente en los municipios con una alta y muy alta marginalidad, comparada con las zonas urbanas y rurales.
- Que el abanico de esta diversidad se abre de manera más amplia hacia el pentecostalismo y neopentecostalismo.
- Que frente a esta creciente diversidad religiosa, la iglesia católica ha redefinido su trabajo eclesiástico en las comunidades indígenas, dando impulso a las catequesis y a las diferentes organizaciones de la iglesia (los adoradores nocturnos, la vela perpetua, catecumenado, entre otras; formando a la vez nuevas organizaciones como la Renovación Carismática y Comunidades Eclesiales de Base, entre otras), dando fuerza a la cultura y dinámicas nativas de la vida comunitaria.
- El impacto de esta diversidad religiosa en las comunidades indígenas, muchas veces alcanza dimensiones alarmantes; las quejas de los católicos más frecuentes que he observado y escuchado de mis informantes, así como de los medios de comunicación son: "no saludan a la bandera, ni cantan el himno nacional" (7), "No votan en las elecciones ni aceptan cargos políticos, ni cooperan con las fiestas", "construyen su templo sin permiso", "dividen a la comunidad", "no respetan nuestras costumbres", "no cooperan con faenas ni dan su tequio" (8), entre otras. En cambio las acusaciones que he escuchado de los no católicos son: acusaciones de injurias, golpes, daños a los bienes, privación de servicios públicos (agua, luz, tramitación de asuntos legales, acceso a las tiendas, incorporación a los programas del Progreso), expulsiones, muertes (9). Con base en lo anterior, vale la pena preguntarnos, si la diversidad religiosa ha tenido un efecto positivo en las poblaciones indígenas de Veracruz. ¿Cual es el atractivo de cambiar de religión, de entrar y salir de una y otra (10)?

Hoy sabemos que esta diversidad se ha producido en un contexto de transformaciones socioeconómicas y políticas que sufren las poblaciones indígenas, que se acentuó en las zonas rurales a partir de los años 70s. Donde la reducción de los productos agrícolas, especialmente del maíz y la reducción del salario rural, provocó el deterioro de las condiciones de vida de la población indígena tradicional. Por otra parte, el indígena contemporáneo ya no es aquél campesino que dibujara Wolf (11), atrapado en la red de sus lazos familiares y comunales, que le servían de defensa frente al exterior. Hoy lo vemos transitar del campo a la ciudad, de una religión a otra, trayendo y llevando el mensaje religioso de una localidad a otra, unas veces trabajando como jornalero agrícola (básicamente en los cultivos de la caña, café), otras veces como albañil, comerciante, empleado, trabajador informal. Es un indígena que maneja carismas, cuya autoridad es legitimada por el proceso y reconocimiento comunitarios. Tiene mayor diversidad de intereses locales(12), donde encuentra nuevas identidades, ya no de tipo étnico, sino religioso.

En todo este proceso es necesario prestar atención a los factores socioculturales derivados de la modernidad, y sus secuelas de secularismo y pluralismo, mismos que van alcanzando a las poblaciones indígenas a medida que estas se abren más al exterior. Conviene también considerar las actitudes y nuevas conductas religiosas (13), que impulsan la movilización y la acción colectiva. La fuerte internalización de esquemas básicos de pensamiento, valoración y acción, donde se comparten problemas similares, experiencias y necesidades recíprocas, expectativas que los unen, diferencias que los ubican y definen frente a problemas comunes, también han favorecido el buen desarrollo de la diversidad religiosa. He encontrado un gran interés en los indígenas por jugar roles participativos y funcionales por tener y expresar su opinión con otros en la defensa de su fe y por llevar a cabo una resemantización de valores, ideales e incorporación de nuevos elementos. En fin, si bien se han tenido efectos negativos también se han dado efectos positivos en donde la diversidad religiosa ha sido motivadora de actitudes democráticas, con opiniones divergentes, discusiones, debates, asambleas, acuerdos y desacuerdos, voto, etc. Actualmente, ser indígena y ya no ser católico, representa un cambio en la cotidianidad, en la percepción del mundo y estilos de vida, que muchas de las veces provoca una doble discriminación, pero que también puede significar para los actores sociales formas vitales de sobrevivencia.

Con base en lo anterior, podemos decir que el surgimiento de la diversidad religiosa en la regiones indígenas de Veracruz, es una forma inédita de manifestar la recomposición de la comunidad indígena, sus estrategias de reproducción social, la reconstrucción y recuperación de sus identidades étnicas, así como de expresar el grado de diferenciación y crecimiento demográfico y la crisis de la comunidad tradicional. Pero además, es la expresión de la nueva forma de convivencia a partir de otras formas y mecanismos de cohesión que ya no son el trago, la fiesta, la tradición o "el costumbre".

---

## Notas

1. El ILV trabajó en los estados de Chiapas, Veracruz, Puebla, Guerrero, Oaxaca, Morelos, Tlaxcala, Michoacán, Nayarit, Durango, Sonora, Chihuahua entre otros estados. Según se dice, Veracruz ocupó el sexto lugar en el número de misioneros lingüistas que arribaron al estado. Véase: José C Agüero Rodríguez. *EL ILV y el Protestantismo en las regiones Indígenas del Norte y Centro de Veracruz*. Informe de la Coordinadora Estatal de Veracruz. INI. (1990:4).
2. El Centro Cultural Prototonaco a fines de los años 60s en Zihuatehutla Puebla fue uno de los centros de operación de mucha actividad, fundado por H. Aschman. Junto al centro había un hospital regional totonaco. El centro forjó a casi 150 pastores totonacos quienes se convirtieron en los portavoces del mensaje misionero en las sierras totonacas. Otro centro fue el impulsado por David Tuggy, se estableció en el municipio de Rafael Delgado.
3. Además de la labor castellanizadora, los misioneros del ILV han traducido la Biblia, especialmente los evangelios del Nuevo Testamento. Para ello, estudiaron la lengua local aplicando los principios básicos de la fonética y la gramática, evangelizando posteriormente a los indígenas en su propia lengua. Véase Guido Múch Galindo: *Etnología del Istmo veracruzano*. UNAM, México (1983:274).
4. Mecayapan es uno de los municipios del sur de Veracruz con más alto crecimiento en diversidad religiosa. Según los datos del censo del INEGI del 2000 sólo el 23.69% de la población del municipio se asume como católica mientras que el 76.31% dejó de serlo.
5. Las redes sociales y alianzas con agentes externos a nivel regional, nacional e internacional que los indígenas han construido con estas nuevas agrupaciones religiosas, han significado un espacio de recomposición simbólica y política, pues han trastocado las estructuras de poder local, lo cual ha dado lugar a conflictos y rivalidades comunitarias. Ver: Garma Navarro Carlos: *Protestantismo en una comunidad Totonaca de Puebla, México*. INI. México 1987.
6. No se sabe las razones del porqué a los Adventistas se les clasificó como No Bíblicos y a los de la Luz del Mundo sí. Para fines de nuestro trabajo y atendiendo a la realidad que he observado en el campo religioso. Los Adventistas son Evangélicos y los de la Luz del Mundo son Evangélicos no Bíblicos.
7. Especialmente se acusa a Los Testigos de Jehová de prohibir a sus hijos el participar en los actos cívicos realizados los lunes en las escuelas.
8. Las acusaciones no sólo son exclusivas para los Testigos de Jehová, sino para todas aquellas que no se consideran católicas.
9. Los casos de intolerancia religiosa en Veracruz más recientes, se han presentado en Zongolica, en la Huasteca veracruzana, principalmente con agrupaciones de Testigos de Jehová, Pentecostales, Presbiterianos y Neopentecostales. Ver: Periódico **Milenio** Julio 28 del 2001.
10. La respuesta que en un primer momento se dio, fue la famosa teoría de la conspiración Véase: Colegio de Etnólogos y Antropólogos A.C. *El ILV en México, dominación ideológica y ciencia social*, Nueva Lectura, México. 1979. Posteriormente, se dieron otras explicaciones tratando de articular las causas exógenas y endógenas que explican la diversidad religiosa así como entender el impacto en la población Ver: Felipe Vázquez Palacios: *La gran comisión: Id y predicad el evangelio. Un estudio de interacción social y difusión religiosa*. Ciesas. México. 1999.
11. Wolf, Eric: "The aspects of the relations between groups in the complex societies in Mexico", en Heath D. B. (editor), *Contemporary Cultures and societies of Latinoamerican*. New York.
12. No es de extrañar que las zonas indígenas sean los lugares más receptivos al proselitismo religioso y donde se presente la mayor diversidad religiosa.
13. El apego a la voluntad divina, "a la palabra de Dios," -cuestión que todos desean y que por cierto no es nada fácil, pero que cualquiera puede acceder mediante prácticas como la oración, el ayuno, la asistencia a los cultos, la lectura de la Biblia-.

# LA POLÍTICA DEL SECRETO EN LA SANTA INQUISICIÓN Y SU PRESENCIA EN PAPANTLA, VERACRUZ (MÉXICO), SIGLOS XVII Y XVII

[Adrián Salas, María Esther Martínez](#)

([Taller Andros](#) , México)

## INTRODUCCION

El presente trabajo tiene como objetivo fundamental, el dar a conocer parte de la historia Novohispana de Papantla que ha quedado oculta, como una forma de realizar promotoría cultural de fondo; así como poner nuestra modesta aportación al estudio de este grandioso pueblo y su región.

Los documentos a los que nos referiremos, son parte del trabajo que hemos realizado en el estado de Veracruz, a través de la Incrementación de fondos históricos a los archivos municipales y nuestro interés básico por conocer, difundir y preservar el patrimonio histórico y cultural de los pueblos Veracruzanos.

Hoy por hoy, este trabajo forma parte del testimonio de estas perversas instituciones, pero a su vez también nos da cuenta de la resistencia de los grupos Totonacas y los criollos a través de la llegada de nuevos conceptos y formas de organización.

Veremos pues el quehacer político de la Inquisición, así como de los grupos que componía el Papantla novohispano como cabecera de cantón y el papel que jugaba el secreto en esta dinámica social y sus mecánicas de lucha.

Sea pues por y para Papantla Ver.

ANDROS

Verano, año 2000.

## I.- Aspectos generales de Papantla Novohispano

Esta jurisdicción ocupaba parte de la llanura costera hasta el Golfo de México, circunscribiendo parte de la sierra Madre Oriental, los ríos Cazones y Nautla establecían las fronteras norte y sur respectivamente de esta zona, siendo franqueada por el río Tecolutla.

Tal pareciese que en Papantla se hallaban ubicados pequeños señoríos básicamente del grupo totonaco, sin embargo algunos investigadores plantean indicios de huastecos; todos estos señoríos se relacionaban a la supremacía de la Triple Alianza en donde concurrían pequeños poblados tributarios.

Papantla y Nautla eran asientos de guarniciones militares, la franja de la costa, según Kelly y Palerm, fue visitada en 1518 y Papantla cayó bajo el dominio español a comienzos de 1520.

Las encomiendas fueron parte de la política Novohispana como donaciones graciosas a militares o principales que intervinieron directamente en el proceso de la conquista, o bien a colonizadores que tenían algún parentesco directo y que solicitaban estancias de tierra de ganado mayor o menor.

La organización de la encomienda esta ligada a través de una doble ligadura: la primera la producción económica y la segunda la fe. Ya que al encomendero se le concedía un grupo de familias de naturales con los cuales se comprometía a forjarlos buenos cristianos.

También fueron otorgadas tierras a principales Indígenas y lógicamente estas paridades de extensiones de tierras desencadenaron serios conflictos políticos, inclusive con los mismos gobernantes indígenas, todo esto basado en una supuesta política "Proteccionista" de la Corona.

Lo que mantuvo unificado esas extensiones territoriales era Cortés, sin embargo, entre 1524 y 1526, que fue la partida hacia Honduras, los Gobernadores anularon estas ventajosas concesiones.

De la zona de Papantla, Chumatlan y Mecatlan, fue encomendado a Don Diego de Porras, quien fue sucedido por su hija Maria de Porra, en el año de 1550; la joven contrajo nupcias con Juan de la Cuenca, quien aparece como encomendero de 1553 hasta 1581.

Los tributos de Papantla correspondieron al conquistador Andrés de Tapia y en 1520 los recibía Lope de Saavedra. La encomienda fue Heredada en 1561 por Cristóbal de Tapia y en 1600 para Andrés de Tapia Sosa, nieto del tenedor original. Es muy posible que los tributos hayan pasado a la Corona en 1610, se considera que

los tributos de Papantla y Tuzantla se combinaban en el siglo XVII. Hacemos la precisión entre uno y otro beneficiario de esta extensión territorial, mientras el encomendero solo tenía a disposición la tierra y la encomienda proteccionista, el segundo recibía a su vez un tributo.

En la década de 1560 Tonatico y Cetusco tenían un corregidor subordinado al Alcalde Mayor de Hueytlalpa; este último hacía una visita anual y era directamente responsable del área Papantla -Tecolulpa.

Para el año de 1570 Cetusco había desaparecido y Tonatico había sido trasladado a Zozocolco, aunque seguía usándose el antiguo título de la jurisdicción. Fue probablemente hacia fines del siglo que las fronteras de este corregimiento se ampliaron incluyendo a Papantla que pasó a ser la capital de esa jurisdicción. Quedando en 1787 como una subdelegación de la intendencia de Veracruz.

El siglo XVIII Papantla, fue marcado por el último periodo del siglo que lo antecedió, los movimientos sociales de los Indios Totonacos, crecían al igual que la evangelización; en el cual la Iglesia, iba abriendo cada vez más su escalada por la Fé, implementado su ortodoxia en pos del sometimiento.

La lucha espiritual contra la heterodoxia ya había establecido los márgenes políticos para sustentarse y legitimarse a costa de lo que fuese.

En 1590, se cierra un siglo con las primeras rebeliones Totonacas, en donde se iniciaron las búsquedas del corregidor de Tonatico para aplicar los castigos, evidentemente el Virreinato tomó cartas en el asunto, ya que la organización y la resistencia de los grupos étnicos iban en aumento al igual que los agravios, el 27 de Enero de 1621, se le solicita a la justicia de Papantla se respeten los decretos que solicitaron los naturales Totonacos, en el cual dan 6 días para la aplicación de la ley, se mostraron nuevas organizaciones a los cuales tuvieron que tomar decisiones temerosos de las rebeliones; en Marzo 22 del 1640, se extiende un documento en el que se menciona a Juan de Castilla, como principal agresor de los indios que componían la jurisdicción, cabe indicar que las visitas de los justicias a la zona, la mayor de las veces era cobrada, por lo que en Enero 14 de 1641 se suspende el cobro de derechos por visita a San Miguel Mecatlan por parte de la justicia de Papantla.

Las Cédulas Reales eran parte medular de las ordenanzas, estaban insertas en el espíritu de la economía, entre Marzo de 1651 y diciembre de 1654, se extiende el amparo a los naturales de Papantla, para uno: que los mercaderes no entren dentro de la economía local por más tiempo del que tenían dispuesto y para que no se consienta que sojuzguen a los Totonacos en servicios personales, en particular los párrocos, porque utilizaban esta mano de obra en beneficio directo personal y con el poder que la iglesia les concedía; esta cédula real nunca fue llevada a cabo, de hecho en toda la jurisdicción, ya que se presentaron varios disturbios, no solamente contra los clérigos, sino también Españoles, como es el caso de Mecatlan, y Chomatlan se tuvieron que ofrecer nuevos documentos en los cuales busco ayuda el principal del pueblo de Mecatlan, Miguel de Gaona en el año de 1653.

En 1658 se ofrece un nuevo amparo en el pueblo de Chomatlan, ahora contra los abusos de Fernando Tirado y Miguel Sambrano, ya que estos traían ganado a las tierras de los indios sin pagarles ningún tipo de daño que causaban, por lo cual tuvo que salir un decreto del juzgado general de indias, entre otras de las particularidades en donde se marcaba el acento del abuso al que eran sometidos los naturales; así mismo se manifestaba en los costos del Tabaco, en 1688, tuvieron que salir nuevas ordenanzas, en donde se le manda a los Alcaldes mayores, Tenientes, etc, incluyendo al obispado de Puebla, no obliguen a los indios de Papantla a venderles el tabaco a menor precio ni a repartirlo. Evidentemente mantener la calma era parte vital del virreinato, así como de la iglesia; para 1689, un año después, se empieza a obligar a Domingo y Miguel Fernández Bueno, Autoridades de Papantla, realicen el cobro de los diezmos en la provincia para pagar a la catedral de Puebla de los ángeles, claro está que se dieron varias cuestiones y casos, como es el que sucedió en 1694 en donde los naturales de Tzumatlan, acusan de haberles robado las campanas y ornamento de su iglesia, donde el Alcalde Mayor de Papantla, debe intervenir.

## **II.- Periodo de Escisiones y diásporas geográficas.**

En 1695 se le solicita al Alcalde mayor de Papantla y al cura de Santa Maria Nativitas Chumatlan (Tzumatlan) su separación y cambio al pueblo de Chimanco, ya para principios del siglo XVII este pueblo solicita al Virrey el poder de elegir libremente a sus propios gobernantes sin que por ello el Alcalde Mayor intervenga en ningún sentido, esto demuestra que la soberanía y la búsqueda por formas democráticas de los pueblos indios ha sido defendida desde esos tiempos, únicamente tienen el encargo de informar al "superior Gobierno" acerca de las elecciones que estos pueblos llevaron a cabo, es decir, solo como observadores. Sin embargo, siguen las protestas acerca de vejaciones a que son sometidos los indios en la recaudación de los tributos, de tal manera que el virrey, hacia 1717 solicita informes en este sentido.

Hacia mediados del siglo XVIII, el virrey autoriza al cura de Papantla, para que con su apoyo, los indios celebren nuevamente comicios de gobernantes, pidiendo al mismo tiempo que las varas sean entregadas en tiempo y forma, aprobando éste las elecciones llevadas a cabo, y en un futuro que todas estas manifestaciones democráticas estén bajo la vigilancia estricta del cura de Papantla.

En el caso del pueblo de Tetela, el virrey manda al Alcalde Mayor de dicho pueblo, para que active diligencias y haga que los indios del pueblo de Tenampulco se restituyan en su lugar de origen, lo mismo que los

Serranos, bajo pena de 200 pesos. Hacia 1787, el Virrey manda al administrador de bienes de Papantla, convoque a nuevas sufragios para gobernador y Oficiales de republica a los naturales, todo ello nuevamente bajo supervisión del cura.

Dentro de todo este mar de eventos y elecciones históricas, en los que se delineaban los gobiernos y las políticas de la corona, el vehículo que garantizaba la obediencia de los nuevos súbditos, era una política enclavada en el aparente proteccionismo y paternalismo a los grupos étnicos, en algunos se dio el proceso de forma mesurada, en otros como es el caso de los chichimecas (por mencionar un grupo) se les consideraba y trataba como pueblos bárbaros.

El grupo Totonaca se integra a la política de la encomienda aunque cabe mencionar que jamás se doblego, ya que a través del *Pochiwin* (información dada por Alejandrino García, Caporal de Los Voladores del Chote Coatztintla) se dio la organización de las rebeliones, que se enmarcaron contra la Iglesia, al punto de buscar quemarle junto con las casas Reales y apedreando y descalabrando al cura párroco en el siglo XVIII

El culto religioso entre los Totonacos se encontraba sumamente arraigado. El asedio de la conquista llevo sin duda a establecer formas de organización y secreto de sus antiguos cultos y tradiciones que les permitiese la sobre vivencia y permanencia. Aquí notamos la primera fase del secreto. Las diversas veladuras que debía tener este grupo étnico, para su organización y defensa, el secreto consistía en hacer inaccesible lo decidido al interior del *Pochiwin* al grupo de Españoles gobernantes, el disimulo mismo de los ritos tradicionales fue una manera de garantizar una alternativa de lucha en un entorno que tanto económica, social e ideológicamente desbastaba su cultura.

Los mecanismos de la Inquisición estaban estructurados a través del miedo, este como el ejercicio de la ortopedia de la conducta heterodoxa, en la cual se aplicaba tormento en nombre de la Fé y se establecía la penitencia que en algunos casos no tan solo llegaba al secuestro de bienes, sino hasta la hoguera.

Lejos de saber el reo las causas fundamentales de su detención como se plateará mas adelante, el ejercicio de esta mentalidad Novohispana y en particular la estructura de la inquisición, estaba edificada en el secreto; miedo y secreto conformaban la delgada línea en la que se podía ejecutar el filo de la violencia legal y religiosa, a través de una patología siniestra en donde la sociedad en su conjunto era presa y donde el secreto permitía el encono y la vejación respaldado por no conocer jamás el reo, la naturaleza de la denuncia, ni el denunciante.

La política tomaba otras rutas de acción y coacción social y la Inquisición ya entrado el siglo XVIII estaba encuadrada en otro espíritu de la época, las cosas se hacían cada vez más difíciles al clero, para sostener su hegemonía así como la del Rey en el nuevo mundo.

Era claro que Francia y Europa en general, traía nuevos adelantos a la ciencia, la ideología y el conocimiento desplegaban sus alas a todos los rincones. Así Papantla que no fue la excepción, la ambición no solo de poder político, sino económico se hacia cada vez más grande, aunque al mismo tiempo se incrustaba la novedad ideológica y científica, así, como nuevas esperanzas de Libertad.

### III.- Los documentos.

La Institución de la inquisición fue sumamente organizada y cuidadosa de llevar a la letra cada uno de los procesos que se efectuaban, es indudable a nuestros días que su documentación, nos permite conocer datos económicos, administrativos o de censos en algunos casos. Evidenciando el ideológico y el espiritual.

El poder de la inquisición como sabemos, era sin duda mayúsculo y perversamente oscuro, por lo que ser parte de ella si bien en algunos casos no se consideraba un beneficio financiero en cuestiones de salario, el ser parte de ella garantizaba una posición al interior de la sociedad.

En el primer documento que exponemos se efectúa una solicitud del cura de Papantla don Pedro Muñoz de Cabrera, para tener funciones de Comisario del santo oficio, en 1695. Este documento aunque breve, nos provee varios datos singulares: El primero, el conocer que a finales del siglo XVII, Papantla aún no contaba con comisarios de la Inquisición, así como el saber la integración de los grupos sociales. Don Pedro Muñoz de Cabrera se erigió como el primer comisario del Santo Oficio de la Inquisición en el Partido de Papantla.

El segundo manuscrito es quizá el mas rico en testimonios y en situaciones: El siglo XVIII se constituye en decisivo en la vida social, así como la generación de una nueva época, la revolución Francesa trae consigo no solo la caída de los Borbones, sino un nuevo episodio en la historia de las mentalidades. Igualdad, libertad y Fraternidad se integran a todos los conceptos, es la llegada del Neoclásico y una de las cúspides de las tendidas Secretas de las logias masónicas, en particular en nuestro documento menciona a la Francmasonería, Orden creada en el año de 1717 en Inglaterra. El Papa Clemente XII, establece en su constitución pontificia "*In Eminentis*" la prohibición de esta Orden Secreta bajo pena de excomunión, es prudente comentar que esta logia se establece a su vez de formas sumamente organizadas, en las cuales todos y cada uno de sus ritos son a su vez secretos, el secreto contra el secreto mismo, generaba en esa época la desconfianza de la infidencia a la corona y por antonomasia a la Ley de Dios y sus Instituciones, la revaloración Política de Libertad, Igualdad y Fraternidad, que se procuraba en las tendidas Francmasónicas en las que se consideraba y se considera Hombres Libres y constructores, esta filosofía era franca y abiertamente contra sujeción de la Inquisición a

través del secreto. De tal suerte que la política tomaba otros caminos: Por un lado la resistencia Totonaca con constantes Rebeliones y organización a través del *Pochiwin* y su secreto, anexo a grupos de Francmasones criollos cultos y ocultos a través del secreto de los ritos de las logias Francmasónicas del Partido de Papantla. Nuevamente aparece el secreto y su fuerza política, el secreto del *Pochiwin* Totonaca, el de la Inquisición y el de la Francmasonería y un lazo velado de la historia misma para develar la libertad.

Veamos la Constitución Pontificia:

"... Debemos meditar sobre los verdaderos males que son normalmente el resultado de esos tipos de Sociedades o centros, no solo preocupándonos por la paz de los estados temporales, sino también por la salvación de las almas. Estas sociedades no están de acuerdo con las normas económicas y viles de los Estados... Con la finalidad de cerrar el ancho camino abierto hacia la iniquidad, que puede ser cometida con impunidad y también por razones que han venido a nuestro conocimiento... Nosotros hemos resuelto (sic) y decretado la condena y la prohibición de estas **sociedades, asambleas y reuniones, etc. conocidas como Fracmasonería** . Nosotros las Condenamos y Prohibimos por esta, nuestra constitución Presente, debe ser considerada por siempre... Nosotros hacemos el llamado a los fieles a abstenerse de relacionarse con estas sociedades... con la finalidad de evitar **la excomuni3n**, que ser3 el castigo impuesto sobre todos aquellos que actúen en contra de esto, nuestra orden nadie, excepto antes de la muerte, podrá ser absuelto de este pecado excepto por nosotros o el pontificado existente."

Para 1751 el Papa Benedicto XIV afirmo en su constituci3n Pontificia "providas" que la condenaci3n de la francmasonería era **irrevocable** y que ser3 aplicada en el futuro así como en el presente. La Persecuci3n de esta logia se extendió hasta nuestros días, aun en 1988 seguía realizando gestiones el rito antiguo debido a que sus principios son incompatibles con la iglesia cat3lica. ¿Ponía en riesgo esta logia Francmasónica los intereses de la Iglesia y la corona? Igualdad, libertad y Fraternidad daban en el tal3n de Aquiles a los métodos impuestos por la inquisici3n de la nueva España para hacerse de enormes cantidades de bienes y poder político y económico, las tendidas secretas y la mecánica secreta de denuncia en la inquisici3n confrontaban intereses en Papantla, donde el tabaco constituía una de las bases fundamentales de la economía, donde las tierras generaban frutos al igual que enormes estancias de ganado mayor y menor. Había que aplicar con oportunidad las opiniones, y las denuncias como las que se el imputan a Cornejo, quien a lo largo de un periodo de 5 años encara en este proceso en el que se deduce el secuestro de sus bienes y un juicio. Aunque se ve a la larga favorecido por el tribunal sin el uso del San Benito.

El tercer caso que ofrecemos, lo constituye la rencilla nuevamente política y el ejercicio del poder a través de los elementos que daba la moral y el estar encubierto por el secreto, se sabe de fuente que una de las penitencias para los Bígamos era el de 200 azotes, el documento guarda el secreto del castigo que se aplico por Bigamia, aun que permite conocer la dinámica que utilizó la justicia en Papantla para consultar sobre la conducta de Don Joseph Rodríguez, en 1795.

En el total de los documentos podemos notar el "alma" y "peso" que tenia el secreto, en una época de desarrollo, por lo que era vital para la iglesia el exterminio herético de ideas "liberales" que poco a poco crecía inclusive en los soldados que llegaban a la nueva España y por ende en el obispado de Puebla, por lo que los señores Inquisidores envían una carta al rey en donde se expresa la preocupaci3n por el desarrollo ideológico y moral de la época:

### **Muy Poderoso Señor.**

El celo de la religi3n, igualmente que el amor y la fidelidad debida á nuestro soberano, nos estrecha á no omitir pasar la noticia a Vuestra Alteza los graves inconvenientes que con la traslaci3n de la tropa a este reino, estamos tocando en perjuicio de la pureza e la fé **y la seguridad del estado** y que amenazan el lo futuro mayores y más lastimosas consecuencias.

Han sido muy repetidas y cada día aumentan las denuncias que se nos hacen de proposiciones e indicios hereticos contra muchos de los soldados extranjeros, que han venido incluso en la tropa y aunque la mayor parte de ellas no han llegado hasta ahora á aquel complemento que requiere la pausa y solidez con que procede el Santo Oficio y nos prescriben sus instrucciones y reglas para el procedimiento jurídicos, sin embargo, dan bastante fundamento a la verosimilitud y a la prudencia para persuadirnos en particular de todas o las mas proceden de los malos sentimientos que los denunciados encierran en su interior y no se atreven a descubrir abiertamente, sino con embozo por temor al castigo y por la desconfianza de no encontrar aceptaci3n y asenso en la sana creencia de lo s naturales con quienes las han comenzado a apuntar.

Pero el fondo de sus explicaciones les indican como sospechosos de partidarios de las Sectas de Lutero y Calvino y lo que es peor, de las opiniones que aluden a no reconocer principios de alguna religi3n ó secta. Lo más perjudicial es que con estas explicaciones suelen mezclar otras en abono y defensa de la naci3n Inglesa y de su conducta en punto de religi3n, lo que es capaz de ir disipando en el común de estos naturales aquel horror y abominaci3n que tienen a aquella naci3n solo por el hecho de ser herejes y enemigos de la religi3n y

de la Iglesia.

Ya se deja conocer cuantos inconvenientes amenaza de futuro la disipación de aquel concepto, no solo a la religión, poniendo los ánimos en fácil disposición de admitir *opiniones contrarias a su pureza, sino al Estado*. Preparándolos con una opinión favorable a su proceder, que si no induce aficción (sic) a su gobierno, por lo menos destruye aquel odio antiguo en que esta el común de los naturales.

No siendo vano recelo el de que en la ocasión, que más necesitase la defensa del reino por cualquiera invasión que hiciese aquella nación enemiga, no serian sus enemigos, sino nuestros los que con tanta prevención y tan sin propósito se manifiestan sus aficionados. Y que acaso no-solo se declararían parciales de nuestros enemigos, sino que procurarían atraer a su partido y opinión a otros, convidando la ocasión a hacer más eficaces las persuasiones que sin ella nos se excusan de apuntar.

Vuestra Alteza tiene presentes las ordenes y encargos que en este punto se han hecho a este Tribunal tocante a la vigilancia en cumplimiento de su ministerio y las reales cédulas que mandan a los jefes seculares que den todo auxilio al Santo Oficio para proceder en las causas que de esta especie y contra tales sujetos se ofrezcan, par hacerlas presente a Su Majestad si considerase el asunto digno de su Real Noticia y que llegue a su soberana consideración sin la nota de incluirnos en las materias que sean ajenas de nuestra obligación y ministerio, pues solo podemos graduar de tales éstas en que tan notablemente interesa a la pureza de la religión y el bien del Estado

Nuestro señor guarde a Vuestra Alteza, los muchos años que necesitamos: - Inquisición de México 28 de Abril de 1766. - Dr. Tomas Cuber y Lurian

Dr. Cristóbal Fierro y Torres. Lic. Don Julián Vicente Gonzáles de Andia, Rubricas."

Las concepciones Políticas en Papantla en este periodo Novohispano se dejan ver a partir del ejercicio del Santo Oficio, como claramente lo hemos visto, en donde los intereses Eclesiásticos estaban situados en el ámbito económico y político por lo cual se utilizaba la Fe reglamentada para legitimar.

Papantla concibe desde esos periodos los enfrentamientos ideológicos y políticos, en donde son espejo sin duda de los andamiajes y formas de nuestros días.

#### **IV.-Organización de la Santo Oficio de la Inquisición**

##### ***Génesis del poder .***

Dentro del desarrollo monárquico, los soberanos se ocuparon de mantener el poder a través de varias instituciones; la inquisición fue una de ellas, que como organización independiente, garantizaba el orden moral monárquico que necesitaban en América los reyes católicos. En sus albores, el planteamiento general se centro en la unificación de la fé, ya que se tenia un antisemitismo acentuado que junto con el musulmán, representaban la herejía, la desobediencia, la estructura heterodoxa, que atentaba contra la monarquía Española, la política de conversión se vio sumamente mermada; el Papa Sixto IV autoriza el Supremo Consejo de la Inquisición estableciéndose en 1478 en Castilla, ofreciéndoles el Papa el poder a los reyes católicos de asignar a esta institución tres obispos o personas adecuadas, sacerdotes mayores de 40 años, versados en Teología y derecho, para actuar como inquisidores. Esta bula entra en vigor hasta 1480 Para los siglos XVII y XVIII se incrementó la severidad y numero de los procesos, aunque a la postre, la Ilustración y los conceptos liberales ingresaron el desquebrajamiento de la Inquisición. En 1813 se dan los primeros pasos desapareciendo definitivamente en el año de 1834 por decreto de la Reina Cristina.

La estructura del poder a través del Santo Oficio, se instituía a partir del desarrollo de actividades específicas de sus miembros, el resguardo del Secreto constituía el sello psíquico que hacia el ejercicio de dicha institución aún más complejo y especializado, por la tortura psíquica y física, ya sea *in caput proprium* o en *in caput alienium*, en donde se legitimaba la persecución por una causa en contra de si mismo, o por una causa de alguien que uno conociese ya sea amigo o familiar; Entendiéndose que las denuncias iban desde ser judaizante hasta el plantear alguna crítica o conducta contra los cánones eclesiásticos, lo cual se convertía a los inquisidores en los vigilantes de la estructura del poder de la realeza, era su aparato de represión a través de la fe.

El factor del temor a Dios era un elemento determinante, la inquisición formulaba estrategias perfectamente establecidas regulando la disidencia o comportamientos heterodoxos, dirigiendo la conducta social y legitimándola, con la pretensión de la salvación del alma; tanto las bulas de cruzada, como la inquisición tenían en fondo implicaciones materiales. La metodología inquisitorial, es la muestra plena a través de la historia, en donde se presenta la capacidad exacerbada del ser humano para hacer sufrir a sus semejantes en pos del control heterodoxo. El concepto dialéctico del miedo operaría sin duda alguna en los grupos sociales como en los individuos, la censura y el control personal de la vida cotidiana, jugaron un papel fundamental para el sostenimiento ideológico de la monarquía en México y por ende en el nuevo mundo. A través de la mecánica del secreto y sus candados se sujetaba el discurso del control social, las condenas del santo oficio que se ejecutaban en plazos breves, claro esta en el caso de no caer a las llamas, estos reos eran reconciliados con la iglesia en un acto publico en donde vestían el San Benito y se les prohibía cabalgar, llevar joyas, portar

armas y mantener de fondos de caridad mutua, la obligación de conciencia de denunciar a los padres e hijos provoco un terror social que repercutió directamente en los comportamientos cotidianos de esa época.

#### *Reo reconciliado, vestido de San Benito.*

La Inquisición funcionó desde la llegada de los llamados 12 con Fray Juan de Zumarraga en 1535 y posteriormente con Domingo de Betanzos, así como con Pedro de Moya, aunque cabe hacer la precisión que hasta el año de 1569 Felipe II otorga Real Cédula estableciendo legal y formalmente la Institución Inquisitorial estando como Inquisidor General el cardenal Diego de Espinoza con la jurisdicción para la Nueva España y el Perú. Todas las instrucciones del oficio de la santa inquisición fueron hechas por Fray Juan de Torquemada, estas ordenanzas reglamentaron la mecánica y funciones. Vemos que esta institución cobra un poder inmenso. Turberville plantea como se distribuían las funciones de los tribunales en la cual intervino directamente Carlos III en donde los conflictos seculares, episcopales y herejías fueron tomados en las manos de la inquisición.

#### *El secreto como control social.*

Las Penalidades se estructuraban sin duda a través del *secreto* insisto en esta parte "el Secreto" parte oscura e incisiva del ejercicio espiritual, era el nervio, la columna vertebral de la inquisición, en la que se aplicaba duramente la ortopedia de la conducta; nada ni nadie del proceso era revelado.

Veamos: El reo durante el proceso desconocía, quien lo acusaba y de que se lo acusaba, quiénes eran los testigos contra el, quién lo denunció y que se pretendía que dijese contra si mismo o contra otras personas, el fiscal a través de los datos en los cuales se estructuraba la denuncia, acusaba al reo, conservando en secreto el nombre del denunciante, el preso, a consecuencia de estas acusaciones se les secuestraban automáticamente todos sus bienes, aquí cabe destacar la parte económica en donde mas adelante platearemos la estructura de forma concreta, así como su rama genealógica, esto es: si sus antepasados hasta la quinta generación eran católicos. Y precisamente esta mecánica del secreto, hacia que cuando al reo se le preguntase si sabia porque estaba en el Santo tribunal la especulación y una respuesta errónea podría condenarlo y agravar su causa si es que esta no era por la cual se le estaba juzgando, por lo general, los reos respondían que no sabían.

La instrucción XVI de Torquemada, planteaba: "Los Inquisidores pueden no publicar los nombres o personas de tales testigos, que depusieron contra los dichos herejes, pero cuando la probanza fuere hecha y los testigos repreguntados a hacer publicación de los dichos y deposiciones callando los nombres y circunstancias por las cuales el reo acusado podría venir en reconocimiento de las personas de los testigos". La compilación de Toledo, en el párrafo XXXII planteo sobre impedir que el reo supiese quien lo estaba acusando, la protección al relator se especializaba y se legitimaba en leyes. "Y hace de advertir, que aunque el testigo deponga en primera persona, diciendo que trato con el reo lo que de él testifica, en la publicación se ha de sacar en tercera persona, diciendo que el reo trataba con cierta persona, se pondrá el mes y el año en que deponen los testigos, porque si resultare algún inconveniente de poner el día puntual, no se debe poner y bastara el mes y el año". El secreto esta anexado a la diligencia del tormento, aplicándose con severidad y el siniestro aparato que practicaban mezclándose el discurso del poder eclesiástico, el poder económico, a través del misterio y el secreto.

#### **conclusiones**

El pueblo Totonaca de Papantla Veracruz México y toda la región que representa podemos concluir que fue uno de los pilares de las movilizaciones políticas originadas por 2 vertientes, el primero que instrumentaba a partir del Pochiwin Totonaca donde se realizaban las reuniones secretas, en las cuales los sabios y ancianos del pueblo de Papan disertaban sobre las formas de conducir al pueblo así como de enfrentar la conquista y sus sincretismos y los Ritos Masónicos, en los cuales la logia intervenía directa o indirectamente en la vida política, social y cultural del México Novohispano del Siglo XVIII, habría que considerar el hecho en que hoy la población Totonaca de la zona de Papantla en la cual se incluyen los municipios de Coatzintla, Poza rica, Cazonas registra datos de profunda pobreza, donde la organización continua siendo el suelo nutricional para la búsqueda permanente por la libertad.

---

#### **Bibliografía**

- "Utopía e Historia en México", Goerges, Baudot, edit. Espasa - Calpe.
- "Psicoanálisis e historia de las mentalidades", Ramírez Elquin, Mario, edit. Acheronta, Buenos Aires.
- "Tótem y tabu", Freud, Sigmund, edit. Ariel.
- "Geografía Histórica de la nueva España, 1519 - 1821", Gerhard, Peter, edit. UNAM.
- "Historia del tribunal del Santo oficio en México", Toribio Medina, Julio, edit. Fuente Ariel.
- "Lo inconciente de lo político", Kaufman, Pierre, edit. Fondo de Cultura económica.
- "Psicoanálisis y ciencias sociales", Ruitenbeek, Hendrik M., edit. Fondo de cultura económica.
- "La religión de los Totonacas de la sierra", Ichon, Alain, edit. INI
- "El sistema de la economía colonial,. El Mercado interior, regiones y espacio económico", Sempat A., Carlos,

edit. Nueva Imagen

"El tribunal de la Inquisición y su estructura administrativa" Avila Hernández, Rosa, edit. UNAM

"Psicoanálisis de la divinidad", Diel, Paul, edit. CFE

"Historia de las Ideologías", Chatelet, Francois, tomo II, edit. Premio la red de Jonás.

"Esclavos en el archivo notarial de Xalapa, 1700, 1800", Winfield C., Fernando, edit, Universidad Veracruzana.

"Rebelión Totonaca, 1736", Salas, Adrián. Martínez, Ma. Esther, edit. ANDROS - H. Ayuntamiento Coatzintla, Ver. 1999.

AGN, Congregaciones, Fol. 139

AGN, Mercedes, Fol. 377

AGN, General de Parte, 1, Fol. 55, 98, 128 Vta.

AGN, General de Parte, 2, Fol. 171 Vta., 185. 256 Vta.

AGN, Congregaciones, Fol. 139 Vta.

AGN, Tributos, Fol. 43

AGN, Reales Cédulas duplicadas, 9, 25 42

AGN, Tierras, 101, exp. 78

AGN, Inquisición, 447, 12

AGN, Inquisición, 1216, 9

AGN, Inquisición, 1385, 4

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 -4282)  
nº1, 2001

# CRIANZA TRADICIONAL DE CERDOS EN PORTUGAL: ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO DE REGLAS SOCIALES, TABÚES Y COMPORTAMIENTOS

[Sandra Nogueira](#)

## RESUMEN

Desde los tiempos medievales muchas familias rurales portuguesas crían cerdos únicamente para consumo familiar. La dureza de los tiempos así lo obligaba y en muchas viviendas el cerdo era una garantía de supervivencia para las familias durante todo el año.

Durante muchos siglos, la práctica se fue enraizando en la cultura portuguesa de una forma tan fuerte que actualmente la carne de cerdo y el cerdo en cuanto animal, son caracterizadores de la identidad nacional. En este artículo hablaré de algunas reglas, tabúes, creencias y comportamientos que están ligados a el acto de matar el cerdo de forma tradicional.

Es una práctica que tiene un significado mucho mas profundo que el simple acto de matar un animal para el consumo casero, una vez que al rededor de este acontecimiento la familia y los amigos se reúnen en un espíritu de inter-ayuda y de fiesta. La matanza del cerdo, significa siempre sentarse alrededor de la mesa, en pura convivencia social.

La matanza tradicional de cerdos en Portugal está actualmente prohibida por ley, pero las costumbres y tradiciones son tan fuertes que, cuando llega el Invierno, del Norte al Sur del País, la actividad es intensa, comprobando que en muchas situaciones la ley no se sobrepone a las tradiciones.

---

Un adagio popular portugués dice que "La vaca es nobleza, la cabra es mantenimiento, la oveja es riqueza, pero el cerdo es tesoro." Esta frase es reveladora de la importancia económica del cerdo cuando lo comparamos con otros animales domésticos.

La Europa de la Edad Media tenía prácticas alimenticias que se regulaban por mecanismos religiosos y culturales, lo que era un poco difícil de dirigir, porque por un lado estaba el aspecto cultural y psicológico a condicionar el consumo de carne, por otro lado, la carne de forma general y de cerdo en particular, garantizan la subsistencia de la población europea en esta época. "La Europa "carnívora" de la Alta Edad Media, la Europa de la economía silbo-pastoril y las florestas medidas en cerdos no dejan de considerar este animal como un símbolo y como una garantía de su propia diferencia." (Flandrin, Mantanari, 1996: 283).

Podemos pues, concluir, que en la Europa de la Edad Media la cría de cerdos y el consumo de su carne era extremadamente importante para la supervivencia de las familias y, que, el poder económico era también medido a través del número de cerdos criados.

La cría de cerdos en las familias rurales portuguesas es una tradición común del Norte al Sur del País.

Tradicionalmente, la cría y engordamiento de un puerco era siempre una de las vías con más valía para la economía familiar, una vez que este garantiza la posibilidad de consumo de carne por todo el año.

Además, la cría de este animal no es muy costosa, porque como todos saben, el cerdo se nutre de restos de alimentos, frutas e otros subproductos.

El Adagio Popular previamente mencionado nos muestra la importancia que representaba el marrano para la supervivencia de las familias. La alegría y el júbilo que las familias criadoras de puercos sentían durante la temporada de la matanza, era resultado de la asociación del animal a la abundancia en sus alacenas por mucho tiempo. En muchas situaciones la no existencia de un cerdo, significaba la imposibilidad de adquisición de carne durante todo el año, con excepción de los días especiales en que se consumían gallináceos y ovinos. Tradicionalmente, la relación tan próxima existente entre las familias portuguesas y la crianza de puercos fue tan importante que no puede ser circunscripta geográficamente a una sola región, una vez que fue vivida en todo el territorio nacional.

El valor económico que el cerdo tiene en la cultura portuguesa es inigualable, y a ningún animal domestico se le a dado este estatuto. Es sabido por todos que del cerdo todas las partes pueden ser usadas. Sin embargo, lo

que es poco conocido es que otros subproductos son y han sido del mismo modo importantes, cuando mirados en la perspectiva económica. Por eso, es primordial acrecentar que, "(...) los pelos eran y son muchas veces, usados en la fabricación de escobillas y e pinceles; los pelos mas finos eran empleados, por ejemplo, para llenar colchones, las uñas, que hoy son utilizadas casi exclusivamente para jugar o para diversión durante el acto de chamuscar el cerdo, eran en otros tiempos usadas en la preparación del azul prusia, productos amoniacaes y goma fuerte; el estiércol (...) es un excelente fertilizante para las tierras agrícolas, el jugo gástrico es usado de forma terapéutica, bien como ciertos elementos del páncreas utilizado en la producción de insulina para la diabetes, los huesos (...) son utilizados en la producción de harinas para los bovinos y la fabricación de carbón mineral, de la grasa cerca de la piel se hace manteca de cerdo, pero, después con los despojos era costumbre producir velas, mas reciente, se usa también la piel del puerco para tratar quemaduras graves en la piel humana; se usan las células del hígado del cerdo en los transplantes de hígado humano, en un proceso semejante se ha venido a realizar investigaciones con el objetivo de realizar transplantes de corazón." (Simões, 2001: 2,3).

En la mayoría de las casas rurales, el cebadero de porcinos, era una construcción aneja a la construcción familiar. Actualmente, en las familias que todavía mantienen esta tradición de matar el cerdo, la construcción aneja no hay perdido ninguna importancia en el espacio vivencial del domicilio.

El acto de matar el puerco para consumo familiar, va mucho mas allá del aspecto económico. Hoy, si la actividad es todavía practicada por muchas personas en todo el Portugal, se puede decir que las razones no son iguales a las que fueron años atrás. Hoy, la matanza del puerco esta íntimamente ligada al aspecto gastronómico y principalmente al aspecto de la convivencia socio-familiar.

¿Cómo puede ser entonces observada la matanza del cerdo en la vertiente del presente y de los cambios sociales? Dice Claude Lévi-Strauss que "(...)el cambio es el denominador común de un gran número de actividades sociales aparentemente heterogéneas entre ellas." (Lévi-Strauss, 1988: 30) A pesar de la cuestión económica subyacente a el engordamiento y a la matanza del cerdo, la verdad es que ligado a este aspecto, otra característica no menos importante define la matanza de este animal. Hablo de la partilla, del convivir y estrechar los lazos familiares y de vecindad.

La matanza siempre fue y continua siendo una buena razón de convivencia social y de reunión, una vez que el cerdo es uno de los únicos animales domésticos que junta amigos y familiares y que, más allá del componente de trabajo, tiene igualmente implícita la fiesta. Hay de hecho una idea de complementariedad entre los dos momentos: el trabajo que también es fiesta y el festín que es al mismo tiempo trabajo. De una forma general durante los días de la matanza y tratamiento de la carne del animal, cenas y almuerzos son ofertados por el propietario del cerdo a todos cuantos ayudan en la actividad.

Aparte del análisis laboral, lúdica y festiva, la actividad tradicional de la matanza de un puerco puede y debe ser mirada sobre la vertiente de la reciprocidad y del presente, del regalo. La reciprocidad es entendida a través de la cadena de solidaridad que se establece entre todos los miembros que participan directa o indirectamente en la actividad, criándose o reforzándose lazos sociales y de parentesco entre comunidades rurales, lazos estos que todavía son mucho importantes dentro de una economía domestica. La reciprocidad favorece también la cohesión del grupo. <<El festín constituye el paradigma de la partilla de los alimentos, o que, por otro lado, es una forma de colaboración básica entre los seres humanos." (Burkert, 2001: 194).

De el conocimiento que tengo de la practica de esta actividad en la región Central de Portugal y de acuerdo con el estudio de la antropóloga portuguesa Fátima Calca Amante, desarrollado en el Sur del País, el espíritu de ayuda es muy fuerte y una familia que reciba ayuda de vecinos, amigos y familiares, debe mas tarde ayudar estos en actividades semejantes. Sin embargo, Fátima Calca Amante acrecienta que, las personas llamadas a ayudar en los trabajos de la matanza son principalmente elementos muy cerca de la familia que realiza la actividad. Jamás se invita alguien que no se conozca muy bien.

Walter Burkert dice todavía que, la reciprocidad es la responsable por el acto de ofertar. Hablando en ofertas, la antropóloga portuguesa antes mencionada dice también que, "el cambio de regalos es una practica tradicional todavía usada actualmente y que, se prolonga a otros momentos posteriores de la matanza y que utiliza otros productos a parte de los del cerdo." (Amante, 1996: 275) La investigadora dice que, este procedimiento es común en otras regiones del País. En la región central de Portugal, confirme que los regalos de carne de cerdo son dirigidos no solamente a quien han ayudado en la matanza, pero también a otros miembros de la familia o a los mejores amigos.

La sabiduría popular portuguesa dice que se cambian los tiempos y se cambian también las voluntades y los actos o actividades que antes se consideraban caracterizadoras culturalmente de la comunidad, pasaran a ser clasificadas como bárbaras o poco higiénicas. Es exactamente lo que se pasa con la matanza del cerdo de forma tradicional, o sea, casera. La modernización de la economía y el desarrollo de las industrias han hecho con que hoy no sea necesario crír y matar animales en nuestras habitaciones para satisfacer las necesidades básicas de las familias. Por un lado, la admisión de Portugal en la Comunidad Europea, ha contribuido para que diversa legislación haya cambiado y la matanza de animales en espacio domestico hay sido prohibida,

inclusive cuando estos animales son solamente destinados al consumo doméstico.

Por otro lado, el surgimiento de instituciones que luchan a favor de los derechos de los animales se han manifestado totalmente contra algunas practicas culturales portuguesas; viendo que la matanza del cerdo se encuentra en esa "lista negra". Dos razones distintas condenan esta practica: la legislación que prohíbe la matanza de animales en espacio domestico, por cestone higienico-sanitarias, en cuanto las instituciones protectoras de los animales condenan la practica, porque la consideran bárbara.

¿Debe ser entonces la matanza tradicional de cerdos considerada como un sacrificio o un acto bárbaro? ¿Qué motivación está en la mente de quien lo práctica? ¿Poder, fuerza, bravura o únicamente el deseo de garantizar alimento para toda la familia por un tiempo, manteniendo al mismo tiempo viva la tradición popular?

Fátima Calca Amante que a hecho su tesis de Maestría en Antropología sobre el tema de la matanza del cerdo, presenta la investigadora Michelle Salmona cuando esta describe que, "La relación hombre/herramienta, hombre/materia, hombre/producto, es una permanencia estructurada por producciones del imaginario."

(Amante, 1996: 287) Con esta afirmación de Salmona, Calca Amante explica que "la relación que al hombre tiene con la herramienta (...) es compleja, y no puede ser una perspectiva solamente dentro de los límites de la dependencia material" (Amante, 1996: 287).

Lo que ha permitido al hombre sobrevivir por millones de años de caminata evolutiva, fue el dominio del medio ambiente a través de la creación cultural, principalmente la creación de artefactos o herramientas que le posibilitaran desbravar la naturaleza, transformar su hábitat y dominar otros seres vivos para poderse alimentar. Por eso, domesticó plantas y animales. Pero, la proximidad Hombre/Naturaleza, la forma como plantaba, recolecta, cazaba, cocinaba y se alimentaba, ha originado algunos rituales y creencias que se manifestaban de forma simbólica. Matar un animal no significaba solamente alimento por algún tiempo, sino que también tenía un significado de bravura, poder y fuerza.

Retornamos nuevamente a la cuestión inicial: en este caso ¿debe la matanza ser considerada ritual o sacrificio? ¿Cómo definir antropológicamente un acto de matar un animal para comer?

Una vez mas Fátima Calca Amante dice que siendo las motivaciones de la matanza de carácter alimentario, este es así un fenómeno ritual. La matanza del cerdo en Portugal es considerada un ritual porque tiene lugar en cierta época -durante el Invierno-, tiene cierta periodicidad y necesita de diversos preparativos. La antropóloga dice además que, a pesar de la muerte contiene en si misma una fuerte carga simbólica, la verdad es que sin muerte el animal no puede ser consumido, o sea, para que el cerdo se transforme en carne, en alimento y que deje de ser animal, la muerte es un recurso obligatorio.

Con todo, son muchos y incontables los estudios antropológicos que analizan la muerte de los animales bajo la vertiente del ritual y del sacrificio. Desde tiempos casi inmemoriales en donde diversas sociedades sacrificaban animales para regalarlo a sus dioses. No obstante, Walter Burkert dice sobre los sacrificios en Grecia "(...) sin embargo, el sacrificio de ser consagrado a los dioses en su totalidad, no era en verdad, ninguna oferta. El sacrificio celebra la partición de los alimentos por los hombres en la presencia de lo sagrado, en cuanto que los dioses recibían principalmente las partes no comestibles (...)" (Burkert, 2001: 193).

Así viendo y pudiendo decir que con la idea del sacrificio, o sea, del aspecto sagrado, estaba igualmente implícito el festín, que claro, se alinea en una dimensión mas profana. La matanza del cerdo que se practica en Portugal y que, en este artículo es analizada, no tiene una dimensión sacralizada, por el contrario, porque todos los actos realizados y todos los personajes involucrados directamente en la actividad, se encuentren "desnudos" de esa carga simbólica.

En la teoría e Pierre Bonte, citado por Fátima Amante, "lo que hace la distinción entre una matanza ritual del sacrificio, y la hace a su vez entrar en una otra categoría, es que el sacrificio esta vinculado a lugares, a tiempos y a personajes. La matanza ritual no se encuentra vinculada ni a lugares, ni a tiempos en particular, pues que la misma esta relacionada a la alimentación." (Amante, 1996: 289). El único objetivo es transformar el animal en alimento.

Por ser este acto caracterizado como un ritual, está cercado y tiene con el un componente verdaderamente cultural, que ha sobrevivido durante siglos y que se a transmitido de generación a generación. Por esta misma razón es difícil para las estructuras mentales y culturales de las comunidades adoptar modificaciones tan súbitas, principalmente cuando esas alteraciones critican practicas aceptadas por el sistema de valores de esa misma comunidad durante muchas generaciones.

La cuestión del simbólico se encuentra igualmente presente en las tareas inherentes a la preparación de la carne, trayendo con ella tabúes y prohibiciones cuanto a la forma como se debe y quien debe mirar el animal después de muerto, así como quien puede tocar su carne.

La matanza del cerdo conlleva todavía algunas restricciones, en particular cuando se conecta todo esto con las fases lunares. La antropóloga autora de la tesis, dice que, la gran preocupación se centra en la calidad de los embutidos -salchichas, salchichón y otros-, o sea, si hay algún fallo con las carnes destinadas a la fabricación artesanal de los embutidos, es de inmediato hecha una correlación directa entre la degradación de la carne y la eventual violación por algunas reglas de prohibición.

En la región Sur de Portugal, donde se desarrolló el estudio del que hablo, los tabúes y prohibiciones se encuentran específicamente en las personas del sexo femenino que integran el grupo. La investigadora refuerza que, ninguna mujer a la fecha de la matanza del cerdo debe estar en su periodo menstrual, porque la creencia dice que el contacto de la mujer en esta fase con el animal muerto, irá a degradar toda la carne. Aunque, biológicamente no existe cualquier contraindicación, la verdad es que esta creencia es tan fuerte que nadie intenta no hacer caso de ella, en el contrario, pudiera ser después responsabilizado del desperdicio de algo que es muy importante para la economía familiar durante algunos meses.

Existe entonces la creencia de que la mujer en cierto momento " de su ciclo menstrual durante el cual el tocar o mirar cualquier parte del puerco pudiera ser responsable por la inutilización de la carne. Determinar ese momento es imposible, y para prevenir daños, prohibiese el contacto de las mujeres en estas condiciones con cualquier actividad de la matanza." ( Amante, 1996: 294)

Las mujeres en esta fase y que pertenecen al grupo familiar tienen otro tipo de tareas, como la preparación de las comidas para todos que participan en la matanza.

Pero, para proteger el animal muerto de los ojos de las mujeres que no pertenecen a la casa o al grupo, porque no se sabe si ellas pueden mirar el cerdo, son adoptadas acciones preventivas, como la cobertura de la carcasa del animal con un paño blanco, así como se cubre sus tripas durante el transcurso de la casa al local de limpieza y viceversa. (Amante, 1996: 294)

Es importante explicar que las tripas son tratadas y utilizadas para la fabricación artesanal de salchichas, salchichón y otros embutidos tradicionalmente portugueses.

Según la prospección que yo he hecho en la región Centro de Portugal, no existe cualquier preocupación relativamente al estado en que se encuentra la mujer cuando ocurre la matanza del marrano.

Estas creencias están directamente relacionadas con la mitología popular y la forma como esta encara la sangre menstrual. Muchas sociedades por todo el Mundo tienen este tabú del puro e impuro, siempre aplicado a la sangre menstrual, a los cambios lunares y a las estaciones del año.

En algunas comunidades los hombres temen a las mujeres durante este periodo, una vez que sus ciclos están de alguna manera relacionados con los cambios de la luna y estos acreditan que las mujeres a través de sus cuerpos controlan estos misteriosos procesos.

Concluyendo, la practica tradicional de crear y matar puercos en Portugal continua viva, continua pasando de generación en generación y su practica ayuda a juntar a la vuelta de la mesa muchas personas, en un convivencia que sin duda fortalece lazos familiares y de amistades y que pone en prueba el espíritu de inter-ayuda e de vecindad. La tradición se mantendrá hasta que las personas así lo deseen. Y como recientemente se asiste a la fuga de los habitantes de las ciudades durante los fines de semana para regiones rurales, donde muchos de ellos tienen una segunda casa, no creo que la matanza del cerdo tenga sus días contados, una vez que, estas personas ávidas de experiencias recuerden el pasado, están reavivando muchas tradiciones antes casi perdidas.

## BIBLIOGRAFÍA

Amante, Fátima Calça

1996 *Etnotecnologia do Alto Alentejo. A matança do porco na aldeia de Orada*, ISCSP, 377 p., polic.

Benedict, Ruth

s/d *Padrões de Cultura*, Lisboa, Edição Livros do Brasil, Coleção Vida e Cultura, nº 58, 331 p.

Burkert, Walter

1996 *A Criação do Sagrado*, Lisboa, Edições 70, Coleção Ciências do Homem, nº 3, p. 193-199

Câmara Municipal de Boticas

s/d *Em Louvor do Porco*, p.1, 2001 <http://www.cm-boticas.pt/feiraporco>

Carvalho, José de Carvalho

1962 *O Porco. Mealheiro de pobres e ricos*, Direcção Geral do Ensino Primário, Coleção Educativa, nº 15, 260 p.

Coelho, Adolfo

1993 *Festas, Costumes e Outros Materiais para uma Etnologia de Portugal*, Lisboa, Publicações D. Quixote, Coleção Portugal de Perto, nº 27, 736 p.

Colahan, Clark

1994 "Lunar Pigs Trash Crazy Green Cultists in Cervantes", *Bulletin of the Cervantes Society of America*, 6 p., 2001 <http://www.2.h-net.msu.edu/~cervantes/csa/articf94/colahan>

Flandrin, Jean-Louis; Montanari, Massimo

1996 *História da Alimentação*, Lisboa, Terramar, 350 p., 1998

Lopes, Aurélio

1998 *Tempo de Solstícios*, Santarém, Coleção Saber, 302 p.

Mauss, Marcel

1950 *Ensaio Sobre a Dádiva*, Lx, Edições 70, Coleção Perspectivas do Homem, nº 29, 209 p., 1988

Miles, William F. S.

s/d *Pigs, Politics and Social Change in Vanuatu*, 10 p., 2001 <http://www.psyeta.org/as/sa5.2/miles>

Moniz, Manuel Carvalho

1995 *O Porc. Na história baixo-medieval de Évora*, Évora, Câmara Municipal de Évora, Coleção Cadernos de Etnografia, nº 2, 39 p.

Orwell, George

1945 *O Triunfo dos Porcos*, Mem Martins, Publicações Europa América, Coleção Século XX, 125 p., 1990

Pearce, Marion K

s/d *Wild Boars, and Pigs in Celtic Faith and Ritual*, 2 p., 2001

<http://www.geocities.com/athens/9301/celtic>

Roppa, Luciano

1994 *PorkWorld-mitos e verdades*, 13 p., 2001

[http://www.pork.world.com.br/fique\\_ligado/mitos\\_verdades](http://www.pork.world.com.br/fique_ligado/mitos_verdades)

Simões, Alzira

1996 *O Contributo do Porco na cultura Portuguesa*, comunicação apresentada na Feira do Fumeiro de Vinhais, 5 p., 2001 <http://www.planeta.clix.pt/faty/Artporco>

# LA INSTRUCCIÓN DE TITU CUSI: FORMA COLOQUIAL Y CONTENIDO ÉTICO.

[Liliana Regalado de Hurtado](#)

(Pontificia Universidad Católica del Perú)

Titu Cusi Yupanqui fue el penúltimo de los Incas llamados "rebeldes" que, a partir de Manco Inca durante los primeros 40 años de la conquista española de los Andes, resultaron afincados en las montañas de Vilcabamba, en la región selvática cercana al Cuzco. Hijo de Manco, Titu Cusi Yupanqui destaca por haber dilatado negociaciones emprendidas con la administración virreinal, buscando ventajas pero cediendo realmente poco y, en la práctica, a pesar de haber recibido el bautismo, entorpecer la evangelización de los naturales que estaban bajo su control en su retiro vilcabambino.

En 1570, "escribió" un documento conocido como "Instrucción al licenciado Lope García de Castro", con la colaboración del sacerdote agustino Marcos García y el escribano mestizo Martín de Pando. Se trata de la que se ha llamado "la única versión inca de la conquista" [1].

En 1992 llamaba la atención acerca de las formas coloquiales y los discursos casi homilíacos presentes en la *Instrucción* del Inca Titu Cusi Yupanqui, indicando que, al parecer, esas formas representaban el esfuerzo por rescatar la tradición oral subyacente en la obra que la versión escrita habría empobrecido. Indicaba entonces que, además de la influencia de la tradición discursiva andina, la participación del sacerdote Marcos García en la confección del documento seguramente también tuvo que ver con estas cuestiones de carácter formal que caracterizan a la *Instrucción* (Regalado, 1992:XLIX).

Sin cambiar la opinión expresada hace cinco años, debo añadir, siguiendo las conclusiones de Ripodas (1992), que el gusto por la forma literaria coloquial tiene su base en la influencia erasmista pero en lo que se refiere a la crónica indiana se advierte con claridad su presencia desde 1550 (Ripodas 1992: 40). Añade la citada autora razones de fondo que no de moda para el uso de diálogos en algunas de estas obras indianas, tales como: 1. La pretensión del autor de eclipsarse "en diálogos vendidos por históricos"; 2. Expresar dos perspectivas o puntos disímiles a la vez, con una aparente renuncia al rol intermediador del autor, consiguiendo además mayor atención del lector; y 3. Seguramente, por que este estilo resultaba más apropiado para reflejar no lo familiar y cotidiano sino convertirse en instrumento de denuncia (Ripodas 1992: 40-43). En tanto discurso no literario la crónica conservará como fin prioritario una intención comunicativa y pondrá el acento en el referente del discurso. Sin embargo podemos entrever tramos imaginativos en los que se desliza la visión subjetiva del informante (Mosert de Flores, Beatriz et.al. s.f. : 5-6).

Comparando la *Instrucción* de Titu Cusi, por el momento sólo en lo que se refiere al aspecto formal, con los *Coloquios de la Verdad* de Pedro de Quiroga [2], encontraremos algunas coincidencias tanto de carácter formal (estilo coloquial por el empleo de diálogos) como de contenido (valoración de carácter moral, por ejemplo). Otro tanto se puede apreciar si cotejamos los documentos de Titu Cusi y Juan de Betanzos también hallaremos ciertas semejanzas, en este caso mayormente de contenido lo que no quita que en la *Suma y Narración de los Incas* encontraremos con frecuencia frases completas puestas en boca de los personajes, siguiendo un estilo que gustaba en esa época y que tenía el sabor de los historiadores clásicos de la antigüedad, y que le da cierto carácter coloquial al estilo.

Podemos decir además que en la *Instrucción* de Titu Cusi la forma coloquial se condice muy bien con sus objetivos de fondo tales como: el reclamo de derechos, la denuncia de excesos por parte de los conquistadores y la justificación de la conducta de la élite incaica. El paralelismo entre ambas obras se advierte al considerar, como sabemos, que en buena medida Betanzos recoge en su obra no sólo información proveniente de la élite sino también algunas de sus posturas y explicaciones de los acontecimientos que siguieron a la llegada de los españoles a los Andes. La diferencia está en que la *Instrucción* tiene como "autor" o inspirador directo a un miembro de la élite incaica.

La propuesta planteada en el presente trabajo no pretende ser el resultado de una minuciosa crítica textual y, en todo caso, sólo es un ligero esbozo de la misma, cuyo desarrollo dejamos para los especialistas en literatura colonial. Sin embargo, desde la perspectiva de la historia, se puede considerar que los diálogos y monólogos no sólo denotan el gusto por las formas clásicas que debió proceder, para el caso de la *Instrucción*, de un religioso

como Marcos García sino que probablemente se procuró atender la necesidad de producir un impacto en la corte, en donde iba a ser exhibido el texto haciendo hablar a los muertos, llevando en suma a testificar a Manco Inca o al Villac Umu y representar la realidad de manera más viva; se habría pretendido además borrar la subjetividad evidente en el documento para intentar demostrar que sólo se trataba de describir y dar cuenta. En otra oportunidad, en una ponencia presentada en el Coloquio que anualmente organiza el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú señalé la relación entre la *Suma y Narración de los Incas* de Betanzos y la *Instrucción* del Inca Titu Cusi, indicando que el vínculo habría sido múltiple, entre otras, por las razones siguientes:

1. En ambos textos la procedencia y el carácter de la mayor parte de la información consiste en tradiciones y opiniones recogidas en el seno de la élite incaica; y
2. La verosímil y lógica factibilidad de que el texto de Betanzos fuera manejado por el gobernador Lope García de Castro, tanto durante su permanencia en Lima cuanto durante sus gestiones en la corte española, al finalizar su mandato. Avalamos la opinión en el hecho de que el manuscrito de la *Instrucción* que se conserva en la Biblioteca del Escorial en Madrid tiene consignada en la primera página del legajo que pertenecía al licenciado Castro y que habría de devolversele junto con los otros papeles, figurando en el mismo legajo una copia de la obra de Betanzos (Miguélez 1917).

Veamos cómo ambos textos presentan coincidencias de concepto y forma en relación a algunos asuntos, por ejemplo considerar a los tallanes de manera negativa (Betanzos [1551 ] 1987, 2da. Parte, Cap. XX: 275-264) y (Titu Cusi [1570] 1992: f 28v), establecer una clara oposición entre indígenas y españoles. En efecto, el Inca Titu Cusi critica duramente a los hispanos y de continuo les va negando cualidades caracterizándolos más bien como siervos del demonio "supay" por ser codiciosos, mentirosos, traidores, etc. (Titu Cusi [1570] 1992: f 28v); por su parte Betanzos pone en boca de Atahualpa la frase siguiente: "...a mi me parece desta gente que deben ser quitas pumarangra que dice gentes sin señor derramadas y salteadores [...] yo no los llamo Viracocha si no sapai cuna que dice demonios..." (Betanzos [1551 ] 1987, 2da. Parte, Cap. XX: 264) y en los dos textos se hace referencia a Pizarro como "machu capito".

### Los aspectos éticos

A la hora de evaluar los acontecimientos en ambos textos se considera como factor fundamental la incomunicación entre indígenas y españoles la misma que indicaba grandes diferencias culturales que dieron lugar a dramáticas consecuencias para los hombres andinos [3]. Pero quizás se pueda argumentar que al fin de cuentas estas resultan ser cuestiones generales, veamos entonces algunas cuestiones particulares a través de las cuales se pueda apreciar la similitud..

Siendo los dos textos (el de Betanzos y el de Titu Cusi Yupanqui) expresión en mayor o menor grado de la tradición y postura de la élite incaica debemos también tomar en cuenta que la obra de Titu Cusi no quedó exenta de la fuerte influencia que sobre su contenido pudo haber ejercido la autoridad política virreinal de aquellos años, a través del gobernador Castro. Sin embargo, si es que la obra de Betanzos sirvió de alguna manera como modelo para la Instrucción de Titu Cusi, este último texto resulta a todas luces mucho más radical y preciso en objetivos y en contenido en lo que a recusación de la conquista se refiere.

En base a estos criterios se debe subrayar la importancia del texto de Titu Cusi Yupanqui, en especial en lo relacionado con el asunto de su composición debido a que la Instrucción estaba destinada al monarca español. Titu Cusi Yupanqui, el agustino García y Martín de Pando coincidieron por motivos diferentes en el cuestionamiento de la forma cómo se había llevado a cabo la conquista y de la forma en que se pretendía afirmar por aquella época el gobierno real.

Debe estimarse que la Instrucción si bien revela con bastante claridad la postura y el sentir de la población nativa y en especial de la élite aIncada en Vilcabamba, tuvo también que haber recogido en alguna medida el pensamiento de los sectores de la sociedad de los cuales provenían el sacerdote García y el mestizo Pando. Lo que no le resta al escrito su característica primordial, ese esencial sentido de alegato de los Incas y de la población andina en general. De esta manera, las denuncias contenidas en la *Instrucción* pudieron tener un respaldo más o menos amplio, aunque no necesariamente una acogida oficial, en las mismas proporciones. Debemos volver a citar en este caso a Pedro de Quiroga, La obra de este religioso español contiene planteamientos propios de la época, ideas que van tornándose comunes entre 1550 y 1570, pero sobre todo en el período que va desde la gestión de Lope García de Castro a todo el gobierno del virrey Toledo.

El relato de Titu Cusi también deja entrever que el Inca y los hombres andinos entienden que este empeño por una adecuada comunicación parece condenado al fracaso debido a la situación de violencia, de desorden y de intereses mezquinos en juego. Se impone entonces la necesidad de hacer una mayor distinción entre lo andino y lo español. Diferencias que se expresan en dos ámbitos: cultural y ético. Si en el primero las oposiciones eran notables, en el segundo, las diferencias llegan a ser radicales. Así, a través de juicios morales con los que se

evalúa el comportamiento de los colonizadores respecto a los nativos, se dibujará la imagen de los extranjeros. El resultado final será la convicción de que es imposible confiar en ellos y trabar amistad por la sencilla razón de que: "Mienten mucho", "son gente brava", "de diferente condición que la nuestra", "engañan por buenas palabras y después no cumplen", "toman por engaños y fuerza: haciendas, mujeres, hijos, chacras, comida" (Titu Cusi [1570] 1992: fs. 44v-45r).

Se nota una coincidencia entre lo que el documento de Titu Cusi plantea y la idea lascasiana expuesta en la oncenada. Asimismo, debe advertirse que sobre este punto central gira la argumentación de toda la *Instrucción*. Se asume también que la corona será responsable si mantiene invariables, sin reparación, las consecuencias ocasionadas por el despojo que infligieron los conquistadores a los Incas. Las injusticias y excesos cometidos individualmente por quienes llevaron a cabo la conquista, constituyen deudas que deben ser asumidas por los directamente responsables o, en su defecto, por la monarquía española.

De ahí que se muestre la situación en términos éticos bipolares, es decir, la diferencia de valores y comportamiento de andinos y de los españoles. Por ejemplo, Atahualpa y Manco Inca confían y actúan de buena fe, el último sobre todo llega a establecer amistad con los forasteros en tanto que la actitud negativa de los conquistadores se manifiesta marcada por su falsedad y orientada por la avaricia; conducta que según el documento practicaron especialmente los Pizarro (Regalado 1992: XXXIX). Permanentemente quedan estipulados, en oposición, valores y antivalores como por ejemplo: "la ynbidia que {es} enemiga de toda bondad reynó en Gonçalo Piçarro" (Titu Cusi {1570} 1992 f. 22v,).

Los españoles parecen o se dicen hijos de dios, "Wiracochas" a decir de los indígenas, pero se comportan como hijos del demonio "el supay". Efectuada la comparación, se plantea la necesidad de apropiarse de la conducta española, que por cierto se considera tan o más dañina que el caballo o el arcabuz. La finalidad de seguir el modelo de comportamiento de los españoles es utilizarlo como medio de resistencia; de la misma manera como se aprendió a emplear los instrumentos de los conquistadores europeos para defenderse de ellos. De esta forma, la malicia y la simulación resultan válidas en la medida de que serán las únicas formas posibles de relación con los conquistadores, situación que revela la insuficiencia de la comunicación existente entre indígenas y españoles. En consecuencia, Manco Inca se permite intentar engañar a los españoles ("como los vio con tanta ynportunidad") suplantando a la Coya por otra mujer a la que disfrazó de la manera adecuada (Titu Cusi [1570] 1992: f. 29 v) o se establece a través de un discurso del Inca que es necesario mantener con firmeza, aunque en la clandestinidad, los valores más significativos de la cultura propia: "cuando más no podáis resistir..." (Titu Cusi [1570] 1992: f. 45 v).

De cualquier manera, la descripción y valoración del comportamiento de los conquistadores quedan también considerados desde el punto de vista occidental y a la manera cristiana, atribuyendo la codicia que padecían a la obra del demonio, notándose en este punto con claridad la opinión de un religioso como Marcos García:

"...e pasados algunos años, como la cobdicia de los hombres es tan grande, reynó en ellos de tal suerte que, en/gañados por el demonio, amigo de toda maldad y enemigo de birtud, que se binieron entre sy a conçertar y tratar los unos con los otros la manera y el cómo molestarían a my padre y sacavan del más plata y oro de la sacada." (Titu Cusi {1570} 1992 f.13v-14r)

Se suelen consignar frases que, desde el punto de vista español y occidental, resultarán ser descripciones o explicaciones de la negativa conducta de los recién llegados: "A esto los españoles, como ciegos de aquella malvada cobdicia..." (Titu Cusi {1570} 1992 f. 14r). Asimismo, el empleo de sentencias conocidas y de uso cristiano prueban que en el documento se recogen juicios que señalan como malo el comportamiento español tanto desde el punto de vista andino como hispano:

"Y ansy voso/tros, no se os acordando de tanto bien que de mí abeis rescivido, amandoos yo con tanta voluntad y deseando vuestra amistad, me aveis negado por un poco de plata, e tratandome por causa della peor que tratais a vuestros perros;..." (Titu Cusi {1570} 1992 f. 28 v-29r,).

En este sentido puede decirse que también en el texto de Pedro de Quiroga, antes mencionado, pueden encontrarse conceptos similares, puestos incluso en boca de aquel personaje indígena que el autor denomina Tito. A través de sus palabras se expresa la opinión que supuestamente tienen los indios acerca de los españoles y sobre el trato que reciben de ellos. Estos juicios se parecen bastante a los que se vierten en la *Instrucción*:

"Después que ganasteis esta tierra, al tiempo que os vi en Cajamarca, pensé que erais dioses y, como a tales, os pusieron el nombre de Viracocha {...}pero luego que vi vuestras obras, no me parecieron de dioses sino ira y furia del demonio" ( Quiroga {1565} 1992 f. 12 r )

Esto vuelve a plantear una cuestión importante de la cual ya teníamos noticia y es la que se relaciona a la dificultad de distinguir detalladamente, sobre todo en el asunto de la oposición de valores entre lo andino y occidental. Vale decir, entre la voz de Titu Cusi y la opinión y la mano de fray Marcos García. En efecto, como

Quiroga, este sacerdote esgrime valores universales y cristianos que se encuentran presentes tanto en la obra del Inca y el fraile de Medina del Campo. Es más, nos aventuramos a indicar que lo mejor será, de ahora en adelante distinguir entre rasgos andinos y occidentales, expresiones culturales de unos y otros antes que seguir intentando hacerlo en términos de ética pues, hasta dónde podemos ver, la obra del Inca Titu Cusi es fruto del contexto social y del pensamiento de la Iglesia de la época, aparentemente también denotando la influencia del pensamiento lascasiano y por lo tanto refleja una moral cristiana.

### **Titu Cusi Yupanqui y la crónica de Juan de Betanzos: dos explicaciones con connotaciones éticas acerca de la derrota incaica frente a los españoles**

Ya se ha mencionado que ambos textos tienen muchos elementos en común puesto que, en primer lugar, reflejan el pensamiento y la opinión de la élite incaica respecto a su pasado y acontecimientos principales de la conquista, incluyendo "explicaciones" acerca de las causas más resaltantes que produjeron la derrota de los Incas frente a los españoles. Además, hemos visto que se pueden advertir distintos ingredientes que, a nuestro juicio, apuntan a la sospecha de una filiación entre ambos documentos.

Esta articulación permitiría aclarar la coincidencia de las explicaciones que se esgrimen en los dos textos acerca de las causas de la caída del Tawantinsuyu las mismas que no pueden aislarse ni de la postura y opinión de los restos de la élite incaica, ni de la coyuntura política colonial entre 1551 y 1570.

En cuanto a la procedencia de la información contenida en ambos textos, como ya lo hemos dicho, ambos autores recogieron información y opinión directa de la élite incaica, sea por la calidad de Inca de Titu Cusi o por el matrimonio de Betanzos con Cuxirimachi (Angelina), pariente cercana de Atahualpa que había sido mujer de Francisco Pizarro. Además, el mismo Betanzos apunta en su obra que se basó en textos redactados en quechua, luego de iniciada la conquista española, y en la rica tradición oral que recogió por diferentes vías, siendo evidentemente una de ellas y la más principal, el contacto frecuente con los parientes de su mujer indígena. Es por ese conocimiento cercano y profundo del pensamiento y la realidad de la élite que Betanzos rectifica a Cieza en lo que se refiere a datos contenidos en la Segunda Parte de la "Crónica del Perú" en torno a asuntos como el origen de los incas, el gobierno y hechos de dichos gobernantes y la estructura y organización del Tawantinsuyu (Cfr Ramos Op. cit.: L), en tanto que en la Segunda Parte toca el tema de la guerra civil o sucesoria entre Huáscar y Atahualpa y alude a los sucesos iniciales de la conquista llevada a cabo por los españoles. Betanzos no escribe todo por cuenta propia, consta que tuvo encargo del virrey Mendoza y fue además un hombre bisagra, es decir ligado a la vieja élite incaica y al poder español, desde la época del mismo Pizarro.

Por su parte, el Inca Titu Cusi Yupanqui tampoco compuso su famosa Instrucción por iniciativa enteramente propia, se conoce a través de una misiva que enviara al licenciado Castro que, venía elaborando ese documento por encargo del gobernador y que lo estaba por terminar (como en efecto lo hizo), cuando ya Toledo se encontraba en el Perú en camino para tomar posesión de su cargo de Virrey:

"... me doy prisa a escribir esta por auerme dicho questa ya en tierra firme el visorrey que viene y olgarmela si pudiese ser alcaçase la Renunciacion [carta-poder] a V.S. en esa cibdad antes que se fuese porque creo recevira con ella gusto viniendo como viene por mano [¿mandato?] de V.S. y aca hemos de procurar de dar a V.S. contento pues se lo deve lleuandola en su mano a presentar a su magestad con la Relacion de lo que V.S. ha hecho por my hera dar sumo contento a su magestad yo dare orden y procurar se de priessa dicho religioso para que se cumpla mi deseo qus dar contento a V,S. ..."  
(Carta de Titu Cusi al licenciado...: 626)

Si es que el gobernador Castro manejó una copia de la obra de Betanzos (una versión incompleta) y sin lugar a dudas conoció en detalle la Instrucción de Titu Cusi, si ambos textos fueron elaborados en un período durante el cual los intereses y la discusión política guardaron relación con la incómoda presencia de un sector de la élite incaica en Vilcabamba y la fase de consolidación del poder real. Entonces parece lógico pensar que, en su oportunidad, García de Castro pudo haber estimado que estos dos documentos le serían de utilidad a la hora no sólo de explicar a la Corona la forma de su actuación en el mando político del virreinato peruano sino para dar a entender las características de la conquista desde la óptica de la élite incaica. Esto último le serviría al gobernador para aclarar el fracaso de sus esfuerzos por pacificar Vilcabamba. Servir al rey llevando hasta la corte dos versiones que expresaran el pensamiento y la conducta de la más alta dirigencia andina puede haber sido el propósito de Castro y tal conjetura nos parece razonable a la luz de los datos.

Frente a la posibilidad de que la "Suma y Narración de los Incas" de Betanzos haya orientado parcialmente la redacción de la "Instrucción" de Titu Cusi hay que tomar en consideración que la "Suma y narración" ya estaba escrita en 1551 y había sido confeccionada a instancias del virrey Mendoza. Por eso bien pudo conocerla el licenciado Castro y por lo tanto haberla enviado a Vilcabamba para inspirar el trabajo de Titu Cusi y sus

colaboradores sobre todo si tomamos en cuenta algunas similitudes en ambos textos y consideramos algunas cuestiones colaterales.

Haciendo un recuento de las coincidencias que se advierten en ambos documentos nos topamos con una lista muy numerosa que incluye tópicos, recursos literarios, opiniones y hasta nombres con los que de manera original se señala a ciertas personas. Vamos a señalar algunos ejemplos, mencionando para empezar que, tanto en la obra de Betanzos, como en la de Titu Cusi, se argumenta que el éxito de la incursión española en los Andes y la caída del Tawantinsuyu se debieron sobre todo a mala información y malentendidos ocasionados por las noticias ofrecidas por los tallanes (Betanzos [1551] 1987, 2da. Parte, Cap. XVII: 253; Titu Cusi [1570] 1992: f 2v ).; aunque Betanzos agrega algo más original, pues afirma que al momento de su captura Atahualpa se encontraba embriagado, pues había bebido abundante chicha en su trayecto desde los baños hasta la plaza de Cajamarca (Betanzos [1551] 1987, 2da. Parte, Cap. XXIII: 275-277). En los dos textos se consigna que los recién llegados fueron tomados por dioses "Wiracochas", pero este dato no sería señal de una filiación de la Instrucción de Titu Cusi con la Suma y Narración de Betanzos, dado que este tipo de información aparece también en otros documentos. Lo que sí resulta común en ambas versiones es la caracterización de los indios tallanes como "gente bestial" (Betanzos [1551] 1987, 2da. Parte, Cap. XX: 275-264) mientras en el texto de Titu Cusi se dice lo siguiente: "Peores sois que los yungas [tallanes], los cuales por un poquillo de plata mataran a su madre y a su padre y negaran todo lo del mundo" (Titu Cusi [1570] 1992: f 28v). De la misma forma, ambos coinciden en establecer una clara oposición entre indígenas y españoles, el Inca Titu Cusi critica duramente a los hispanos y de continuo les va negando cualidades caracterizándolos más bien como siervos del demonio "supay" por ser codiciosos, mentirosos, traidores, etc. (Titu Cusi [1570] 1992: f 28v); por su parte Betanzos pone en boca de Atahualpa la frase siguiente: "...a mi me parece desta gente que deben ser quitas pumarangra que dice gentes sin señor derramadas y salteadores [...] yo no los llamo Viracocha si no sapai cuna que dice demonios..." (Betanzos [1551] 1987, 2da. Parte, Cap. XX: 264).

Podríamos seguir acumulando citas en torno a toda la argumentación y la forma en que los dos autores llegan a describir a los españoles pretendiendo mostrar los excesos de la conquista pero asimismo aclarando el error de haber considerado Wiracocha a los recién llegados, si bien es cierto que Betanzos parece entender que la caída de los Incas se debe en mucho a la guerra entre Huáscar y Atahualpa, tampoco resta importancia al yerro inicial de haber considerado dioses a los conquistadores. A la hora de evaluar los acontecimientos ambos consideran como factor fundamental la incomunicación entre indígenas y españoles la misma que indicaba grandes diferencias culturales que dieron lugar a dramáticas consecuencias para los hombres andinos.

En relación a cuestiones de estilo es posible advertir un carácter coloquial en el texto del Inca Titu Cusi, amén de las continuas analogías que establecen un paralelismo entre los rasgos de la cultura andina e hispana así como el constante afán por explicar y traducir los nombres y palabras quechuas, lo mismo que un cierto tono homilíaco de la obra que en su momento atribuimos a la influencia de fray Marcos García (Regalado 1992: XLIX). Sin negar esta argumentación, quizás el recurso al símil y la traducción puedan entenderse a partir de la influencia que estamos postulando del texto de Betanzos sobre el de Titu Cusi quien también utiliza estos procedimientos a la hora de componer su trabajo. De ser así la crónica de Betanzos habría estado en algún momento en manos de Titu Cusi o en especial de su colaborador Marcos García.

Las ideas que se desarrollaron en la Instrucción de 1570 ya habían sido manifestadas por Titu Cusi, aunque de manera resumida, hasta en dos oportunidades anteriores. Una de ellas fue en 1567, en su testimonio ante el corregidor Rodríguez de Figueroa. De lo afirmado por el Inca en aquella ocasión, destaca lo siguiente:

"...y se ha estado alzado y de guerra en estos montes es por los malos tratamientos que a su padre hicieron y porque se lo mando al tiempo de su muerte por madición no hiciese liga ni confederacion con la nacion española pues lo habían hechado del señorío de todo el Perú donde era obedecido y tenido como señor que era ..."  
(Guillén, 1976-77: 76).

Al valorar la conducta hispana y aún en medio de un relato marcado por el uso abundante de categorías occidentales, resulta posible advertir las formas más elementales del pensamiento andino. En efecto, se narran los hechos de la conquista de tal forma que se percibe con claridad la existencia de "un mundo en desorden", un caos que se hace cada vez más marcado. Aparecen entonces con nitidez vicios que atentan contra las armónicas relaciones entre los hombres y los derechos de las autoridades, la ruptura de un orden que había sido establecido por los dioses. La mentira, el desenfreno de los apetitos carnales, el robo y la codicia son antivalores dentro del pensamiento cristiano-occidental, para el hombre andino y para el propio Titu Cusi seguramente debían representar el atropello de las normas de reciprocidad y parentesco, los derechos de la élite, etc.

También se mencionan situaciones de conflicto, confusión y error pero no se sugiere como desenlace una recuperación del cosmos perdido -según la concepción andina- sino que se propone a la población nativa acomodarse a vivir en medio de la crisis en una posición intermedia: la convivencia entre lo antiguo (andino) y

lo nuevo (español), bajo una modalidad peculiar el disimulo. La esperanza del retorno del antiguo orden queda así camuflada (Titu Cusi [1570] 1992: fs. 44r-44v)

Como ya dijimos, con bastante frecuencia el relato o los diálogos se interrumpen para ceder lugar a explicaciones y analogías que pretenden introducirnos en la realidad andina, intentando así establecer un puente de comunicación que permita algún entendimiento entre indígenas y españoles y que mueva a estos últimos a valorar la cultura de los habitantes del antiguo Tawantinsuyu. Tal esfuerzo puede entenderse como afirmación de los propios criterios y como la búsqueda de un esclarecimiento de los mismos frente a sus interlocutores españoles, a fin de que la cultura andina y sus rasgos sean apreciados como auténticos y reales en su propio contexto.

Pero el relato de Titu Cusi también deja entrever que el Inca y los hombres andinos entienden que este empeño para conseguir una adecuada comunicación parece condenado al fracaso debido a la situación de violencia, de desorden y de intereses mezquinos en juego. Se impone entonces la necesidad de hacer una mayor distinción entre lo andino y lo español. Diferencias que se expresan en dos ámbitos: cultural y ético. Si en el primero las oposiciones eran notables, en el segundo, las diferencias llegan a ser radicales. Así, a través de juicios morales con los que se evalúa el comportamiento de los colonizadores respecto a los nativos, se dibujará la imagen de los extranjeros. El resultado final será la convicción de que es imposible confiar en ellos y trabar amistad por la sencilla razón de que: "Mienten mucho", "son gente brava", "de diferente condición que la nuestra", "engañan por buenas palabras y después no cumplen", "toman por engaños y fuerza: haciendas, mujeres, hijos, chacras, comida" (Titu Cusi [1570] 1992: fs. 44v-45r).

Se juzga el proceso de conquista a la manera andina apareciendo la clásica dicotomía caos/cosmos, Tawantinsuyu y mundo colonial, aunque no se llega a utilizar la escala de comparación que por ejemplo empleara Guamán Poma, las diferencias se hacen notar. De esta manera en la Instrucción se hará referencia a lo siguiente:

- 1) Las razones por las cuales Manco Inca permitió a los españoles introducirse en su territorio, siguiendo la conducta de su antecesor Atahualpa; y los motivos, sintetizados en su buena voluntad, que llevaron al padre de Titu Cusi a establecer amistad con los forasteros.
- 2) La actitud negativa de los conquistadores marcada por su falsedad orientada por la avaricia, conducta que según el documento, practicaron especialmente los Pizarro.
- 3) La imposibilidad de una auténtica comunicación entre los indígenas y los recién llegados, situación derivada de las dos cuestiones anteriores y se ejemplifica en las dificultades para entenderse, utilización por unos de la palabra escrita mientras que los otros emplean los relatos orales. Manco Inca entrega con confianza y buena disposición lo que le piden los españoles; celebra las comidas rituales compartiendo con ellos alimento y bebida para sellar su amistad con los extranjeros. Los españoles responden con la traición y el engaño.
- 4) Justificación del cambio de actitud de Manco Inca por la conducta negativa de los conquistadores expresada en las ofensas y maltratos que se infringe al Inca y la élite. La prepotencia de que hacen gala los invasores y su falsedad convalidan la simulación que se propone en el documento como forma de proceder de los indígenas. Se entiende entonces que la misma, no sería un simple engaño sino un mecanismo de resistencia admisible.
- 5) El retraimiento de Manco Inca y sus sucesores en Vilcabamba aparece en este contexto como un recurso extremo de oposición-preservación, necesario y obligado por el peso de los acontecimientos, responsables de los cuales resultan los propios españoles. La enemistad con los extranjeros sería consecuencia del hecho inicial de la conquista: la invasión del territorio del Tawantinsuyu.

En apoyo de estos criterios, se da cuenta en la Instrucción de la existencia de un supuesto legado de Manco Inca a favor de su hijo Titu Cusi Yupanqui, expresado en un imaginado mensaje a los indígenas antes de retirarse definitivamente a Vilcabamba que repite antes de morir (¿muerte simbólica y muerte real?). El contenido de ambas exhortaciones se refiere al establecimiento de la "legitimidad" de Titu Cusi como su sucesor y la indicación de una forma especial de comportamiento de los naturales frente a los españoles: la resistencia pacífica basada en el disimulo.

Suceder a Manco y desarrollar el proceder propuesto estarían así tan estrechamente unidos que también por esta causa Titu Cusi estaría obligado a proceder con cautela en su trato con los españoles. El mandato de Manco Inca tampoco sería arbitrario dado que en la Instrucción se pormenoriza la actuación negativa de los conquistadores. La paz que Titu Cusi está dispuesto a procurar no sería en ningún caso incondicional. La convivencia con los hispanos tendría una nueva forma: el doble código, el disimulo así que poniendo en práctica la estrategia planteada, Titu Cusi señala su buen ánimo y subraya los pasos que ha dado a favor del entendimiento. Deja ver que el recelo de los Incas es justo y de esta manera explica por qué juzga prudente permanecer en Vilcabamba, resaltando que lo que concedido y aceptado por él son más que suficientes para que se le otorgue credibilidad y se acepten sus demandas. De acuerdo con la orientación general del discurso de la Instrucción, estaría implícita la idea de que, si bien los conquistadores incumplieron sus promesas y protestas de amistad, le correspondía al monarca español corregir tales yerros.

Las reflexiones de Titu Cusi no son improvisadas. Hemos visto cómo, la temática central de la Instrucción en lo que se refiere a evaluar la conquista, ya aparecía en 1567 y 1569. El accionar político del Inca también tenía coherencia, desde el momento en que entretiene a los españoles con la salida de Sayri Túpac y, para darles mayor confianza, confirma que hasta que Túpac Amaru alcanzara la madurez necesaria, la autoridad y sobre todo el manejo de la gente de guerra lo tendría Sayri Túpac (Carta de Titu Cusi de 20 de junio de 1559: 84). A partir de las primeras experiencias y del trato cotidiano posterior, se postula la idea de que resulta muy peligroso para los indígenas dejarse llevar por la apariencia y la palabra de los españoles se señala que es mucho más seguro fijarse en la intencionalidad reflejada en la conducta de los interlocutores. Al respecto, vale la pena recordar que en la sociedad andina, el gesto, la formalidad, tienen un sentido profundo emanados de los contextos rituales y son formas que por lo tanto contienen mensajes. De esta manera se da cabida a la comparación entre cultura andina y española.

Efectuada la comparación, se plantea la necesidad de apropiarse de la conducta española, que por cierto se considera tan o más dañina que el caballo o el arcabuz. La finalidad es utilizarla como medio de resistencia, de la misma manera como se aprendió a emplear los instrumentos de los españoles para defenderse de ellos. De esta manera, la malicia y la simulación resultan válidas en la medida de que serán las únicas formas posibles de relación con los conquistadores, situación que revela la insuficiencia de la comunicación existente entre indígenas y españoles. Se establece que es necesario mantener con firmeza, aunque en la clandestinidad, los valores más significativos de la cultura propia: "cuando más no podáis resistir..." ((Titu Cusi [1570] 1992: f. 45 v).

Hasta ese momento, el trato con los españoles había sido completamente negativo, habiéndose producido enfrentamientos al interior de la élite Incaica, así como confusión, engaños y equívocos, tanto en la percepción de la realidad, cuanto en la convivencia entre andinos e ibéricos. Titu Cusi Yupanqui propone una nueva etapa en las relaciones entre indígenas y peninsulares a partir de su disimulada convicción de que existe poca probabilidad de enfrentarse de manera abierta. La solución será entonces ceder en la forma y obstinarse en el fondo, replegándose en lo propio, es decir, interiorizar la cultura andina. Al narrar cómo una y otra vez los españoles hicieron confundir a su padre Manco Inca, Titu Cusi expresa también la manera en que los españoles pusieron al descubierto su verdadero modo de ser y sus reales propósitos. Por lo tanto, el Inca descubre a su pueblo la forma de enfrentarlos a pesar de la situación en que se hallan.

El cronista Betanzos no alcanza estas cotas, su esfuerzo se orienta a ser un acucioso recopilador de información fidedigna que de cuenta lo mejor posible de la historia, la realidad y el pensamiento de la élite. Es probable que asumiera como suya las críticas formuladas a la gran mayoría de los hechos de la conquista pero su partido no es el andino sino el español.

## NOTAS

1. *Instrucción al Licenciado don Lope García de Castro* Lima. {1570} 1992. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial. Estudio preliminar, edición y notas de Liliana Regalado.
2. Religioso español que vino al Perú entre 1546 y 1547 y que, vuelto años después a España, escribió la citada obra aparentemente entre 1563 y 1565, para retornar al Perú hacia 1570 (Ripodas 1992: 10-11 y 14).
3. En cuanto análisis relacionados con este asunto se pueden mencionar entre otros los trabajos de Chang-Rodríguez (1982; Adorno (ed) 1982 y Rivarola 1985.

## BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Rolena (Ed.)

*From Oral Written Expression Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period.* Maxwell School of Citizenship and Public Affairs Syracuse. New York: 1982.

BETANZOS, Juan de

*Suma y Narración de los Incas* Madrid {1551} 1987. Ediciones Atlas. Introducción, edición y notas de María del Carmen Martín Rubio. Estudio preliminar de Demetrio Ramos.

CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel

*Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana. Siglos XVI y XVII.* José Porrúa Turanzas S.A. Ed. Studia Humanitates. Madrid: 1982.

GUILLÉN, Edmundo

"Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba. La Capitulación del gobierno español con Titu Cusi Yupanqui" *Historia y Cultura*, N° 10. Lima: 1976-1977.

MARTIN RUBIO, María del Carmen  
"Prólogo" En: Betanzos [1551] 1987 pp: IX-XLV.

MIGUÉLEZ, P. (O.S.A)  
*Catálogo de los códices españoles de la Biblioteca del Escorial. Relaciones históricas.* Imprenta Helénica.  
Madrid: 1917.

MOSERT DE FLORES, Beatriz et.al.  
*Funciones de la crónica en la narrativa hispanoamericana: la lucha de los discursos en la obra de ficción de Manuel Ugarte.* Universidad nacional de San Juan. Argentina (texto mimeografiado) s.f.

QUIROGA, Pedro  
*Coloquios de la verdad* Valladolid { 1565 } 1992. Onstituto de Cooperación Iberoamericana, Casa-Museo de  
Colón y Seminario Americanista. Estudio preliminar y edición Daisy Ripodas Ardanaz.

RAMOS, Demetrio  
"La prospección incanista de Juan de Betanzos a mediados del XVI: el carácter de sus trabajos y su apreciación  
de la estructura político social" , 1987 [Madrid ] XLVII-LXXVI pp. En: Betanzos [1551] 1987.

RIVAROLA, José Luis *Lengua, comunicación e historia del Perú.*  
Editorial Lumen. Lima: 1985.

REGALADO DE HURTADO, Liliana  
"Estudio preliminar" En: Titu Cusi { 1570 } 1992.

RIPODAS ARDANAZ, Daisy  
"Estudio preliminar" En: Pedro de Quiroga { 1565 } 1992.

TEMPLE, Ella Dunbar  
"Notas sobre el virrey Toledo y los Incas de Vilcabamba" *Documenta* II, 1. Lima. 1949 - 1950.

TITU CUSI YUPANQUI  
*Instrucción al Licenciado don Lope García de Castro* Lima. { 1570 } 1992. Pontificia Universidad Católica del  
Perú, Fondo Editorial. Estudio preliminar, edición y notas de Liliana Regalado.

----- "Carta al licenciado Lope García de Castro de 1569": 626 En: Temple 1949-50.

**Francisca Martín-Cano Abreu.** "[\*Evolución de la sociedad arcaica. Factores que contribuyeron a la pérdida del poder femenino.\*](#)"

**Matilde Peinado Rodríguez.** "[\*El fenómeno del nacionalismo y su utilidad identitaria.\*](#)"

# EVOLUCIÓN DE LA SOCIEDAD ARCAICA

## FACTORES QUE CONTRIBUYERON A LA PÉRDIDA DEL PODER FEMENINO

[Francisca Martín-Cano Abreu](#)

### FACTORES QUE CONTRIBUYERON A LA PÉRDIDA DEL PODER FEMENINO

Vislumbraría los mecanismos que posibilitaron la evolución de la sociedad, la pervivencia de ciertos comportamientos de época arcaica y su transformación a principios de los tiempos históricos.

La familia matricéntrica, compuesta por la madre y los hijos, formaba una unidad económica autosuficiente: la madre proporcionaba los alimentos vegetales y los hijos los de la caza o pesca, por lo que era muy grande la influencia femenina en la sociedad. Ella desempeñaba el principal papel en el terreno económico, regía la estructura social y ejercía el poder.

Entre la madre y los hijos existirían lazos muy fuertes, mientras no existía vinculación varón-mujer, ni vínculos entre el padre e hijos (igual que pasa entre los primates). La razón principal estaría basada en el hecho de que el varón desconocía ser padre de sus hijos.

Son múltiples los testimonios existentes que corroboran la afirmación del desconocimiento de la paternidad en época antigua, por lo que se creía que la mujer era madre virgen: "... el sociólogo escocés (Mac Lennan) parte del supuesto de que la incertidumbre de la paternidad fue lo único que determinó la fase matriarcal." (Espasa, Tomo 33, 1988: 1001). "En el grupo humano es sobre todo la madre la que aparece esencialmente como fuente de toda vida, de un modo particular en esa época en que la unión conyugal no existía de modo estable." (Pirenne, 1982: 44). Su expresión "como fuente de toda vida" referida a la madre, expresa la creencia arcaica de que la mujer sola creaba al nuevo ser, se creía que la reproducción era asexual, no intervenía el varón, se realizaba por partenogénesis / virginal / hermafrodita / agámica / afrodita (afrodita = sin cooperación del sexo masculino) (Espasa, Tomo 3, 1988: 231).

Al principio, todas las sociedades habrían pasado por una primera etapa de matrilinealidad. "Allá donde la descendencia se sigue por la línea femenina como

lo era universalmente en el período arcaico... y cuando la descendencia sigue la línea masculina -a la cual pasó después de la aparición de la propiedad-..."

(Morgan, 1987: 127).

Y continuó perviviendo instituciones similares, a principios del nacimiento de los estados, entre ellos la herencia al trono por vía matrilineal.

Ahora bien, se ha dicho ya que sobrevivían huellas de descendencia matrilineal y hasta de matriarcado en las civilizaciones egipcia y cretense... ..De hecho, se siente la tentación de convencerse de que las primeras sociedades neolíticas, en cuanto abarcaron de tiempo y de espacio, otorgaron a la mujer la más alta condición que jamás haya conocido. (Hawkes y Woolley, 1977: 225).

Así que en la Prehistoria y en algunas regiones todavía a principios de los tiempos históricos, estuvo vigente una sociedad femenina pacífica (virginal) en la que lo femenino jugaba el principal papel en el mundo social. Las mujeres ejercieron las profesiones tanto relacionadas con las funciones alimenticias: físicas y culturales como las funciones sagradas relacionadas con el sacerdocio: desempeñaban el principal papel en el terreno económico y religioso. Lo corrobora la arqueología, ya que las más arcaicas obras de arte, presentan exclusivamente figuras femeninas: reinas sentadas en tronos y con coronas, recolectoras de vegetales y otros productos, agricultoras, cazadoras, alfareras, orfebres, metalúrgicas, colonizadoras, maestras, poetisas con manuscritos, músicas tocando diversos instrumentos musicales, Sacerdotisas, artesanas, comerciantes,...

Las mujeres ejercían su autoridad sobre sus descendientes matrilineales reunidos en tribus independientes: ejercía el poder político, económico y religioso. "En las más antiguas culturas agrícolas, mandan sin ninguna traba las mujeres: la gran madre incluso tiene a sus servicio una corte de doncellas, hijas, nietas, parientes, etc." (Laviosa, 1959: 67). Y "... son las mujeres las que dirigen la tribu por medio de un consejo..." (Baqué, 1958: 49).

Vivían en plácidas comunidades, sin guerras, porque la autoridad era ejercida legítimamente por descendientes matrilineales de la Madre Ancestral / Diosa, que había dado origen al pueblo. Y así se aceptaba la legitimidad de una reina para ejercer el poder, sentarse en el trono (descendientes virginales de la Diosa Trono), impartir justicia, con sus atributos la corona y el cetro, cuando había recibido el derecho por vía matrilineal y virginal (asociadas a las constelaciones Virgo, Libra y Corona).

Todavía a principios de los tiempos históricos, existe evidencia de que las tribus (matrilineales) independientes, estaban bajo el gobierno de una soberana legítima (matrilineal) y se asociaban con otras para tratar cuestiones públicas, políticas y religiosas, en confederaciones democráticas de doce ciudades-estado (dodecápolis). Lo corrobora diferentes testimonios como los numismáticos y toponímicos.

Se reunían en asambleas presididas por una reina Sacerdotisa suprema, que presidía el consejo y en el que participaban y votaban delegados de las doce ciudades-estado. Se reunían en un Santuario para celebrar fiestas en las que solicitar a la Diosa que ejerciese su función de Protección sobre los campos, para que produjeran ricas cosechas y los asegurase contra las inclemencias del tiempo, así como para impartir justicia y celebrar ferias comerciales.

Pero, a pesar de que desde el inicio de la cultura humana, la mujer había detentado

el poder político, religioso y económico, en un momento dado se la desplazó del ejercicio del poder y de la actividad productiva, se la relegó a segundo plano y empezó a desempeñar un papel subordinado, se produjo la evolución de la familia matricéntrica e implementación de la patriarcal y a la vez que la sociedad modificó sus actitudes pacíficas y emergieron conductas violentas y guerreras. Varios son los factores que explican la pérdida del poder femenino y la sustitución de la familia matriarcal por la patriarcal. Factores interactuando entre sí y en retroalimentación sistemática entre todas las variables, que produjeron el paso del matriarcado al patriarcado.

## **ALGUNOS FACTORES QUE EXPLICAN LA PÉRDIDA DEL PODER FEMENINO Y LA SUSTITUCIÓN DE LA FAMILIA MATRICÉNTRICA POR LA PATRIARCAL**

### **1 - Vinculación mujer-varón**

En época arcaica, dada la creencia en la ausencia de responsabilidad masculina en la procreación, el varón adulto no se responsabilizaba de los hijos de una mujer y no existía vinculación masculina: las primeras familias estaban compuestas por la madre e hijos (igual que pasa entre los primates).

Así, la mujer era fuerte junto a sus hijos, era autosuficiente económicamente y no necesitaba vincularse al varón. Existía la sucesión matrilineal por la certeza de saber quien era la madre de los descendientes.

En el curso de la evolución surgió un comportamiento cultural nuevo (no existe en los primates), por el que los adultos varones empezaron a vincularse a una mujer y empezaron a preocuparse por los hijos de la misma y a cuidar y proteger a su propia familia, característica cultural que se manifestó muy posteriormente.

- Ello ocurrió bien porque el varón captase la idea de paternidad y comprendiese que era el causante de la fecundación.

- O bien porque el varón quisiera posesionarse de los hijos de su pareja.

- O bien porque quisiese aumentar el número de descendientes y viese la necesidad de proteger a la madre, para que hiciese frente a los cuidados de sus numerosos hijos.

- O bien para erradicar los comportamientos femeninos despóticos propietarios de los hijos y de otras posesiones valiosas.

No es raro que en el proceso de evolución se generasen los comportamientos cuando existen situaciones injustas, como son las frustraciones masculinas frente al papel dominante y tiránico que la mujer ejercería en esta etapa, en cuya sociedad quizás los varones correrían la misma suerte que la reservada a la mujer en etapas patriarcales, que provocarían resentimientos masculinos.

Y que desembocaron con la revolución patriarcal, cuando las condiciones fueron las adecuadas para conseguir el éxito. Y con ello el castigo y el arrebatamiento del poder en manos femeninas por parte de los varones.

Sin duda, en las primeras edades de la historia humana el milagro y la fuerza mágica de la mujer fue una maravilla no menor que el universo mismo, y esto dio a la mujer un poder prodigioso, y una de las preocupaciones principales de la parte masculina de la población ha sido destruirlo, controlarlo y emplearlo para sus propios fines (Campbell, 1991: 358).

Así que el varón empezó, en un momento dado, a vincularse a una mujer y a preocuparse de su sustento y el de sus hijos. Con el tiempo se instauró la institución del matrimonio, por lo que el esposo descargó a la esposa del esfuerzo de búsqueda de alimento, lo que posibilitaría el aumento considerablemente del número de nacimientos. Con ello se inició la gran expansión demográfica humana. Y con la instauración de la institución del matrimonio, empezó la relación sexual monógama, por la que la mujer intercambiaba su disponibilidad sexual permanente a su pareja a cambio del sustento. De modo gradual entraría el nuevo modelo de familia e iría desapareciendo la antigua, coexistiendo en un tiempo. Con la llegada y la formación de los estados: "... la familia natural y la "comunidad" matriarcal queda reemplazada por la "sociedad", del mismo modo que el politeísmo anterior y el panteísmo matriarcal quedan subsumidos en el monarquismo y el monoteísmo propios del estado." (Mayr, 1989: 18). Y: "... la formación de la familia patriarcal ha cambiado profundamente las ideas sociales." (Pirenne, 1982: 44).

Y es precisamente el surgimiento de la vinculación mujer-varón, el primero de los mecanismos que explican la pérdida del poder femenino. Fue justo cuando se vinculó el varón a la mujer y se comprometió a la consecución del sustento, cuando sucumbió el poder femenino.

A partir de entonces se inició la dependencia femenina. Y ello fue el factor decisivo de la causa de la pérdida de poder femenino. Con ello la mujer perdió la posibilidad de autorrealizarse por otras vías diferentes, ya fuese el trabajo o cualquier otra tarea libre. A partir de entonces se desarrollaría en la mujer el deseo de satisfacer su posibilidad de realización exclusivamente a través de la maternidad.

Los varones terminaron por arrebatarse el poder a la mujer y esclavizaron a la mitad de la población que perdió sus derechos.

Y desde la revolución patriarcal, las mujeres fueron oprimidas para que cumplieren con el papel que se les adjudicaba: exclusivamente el de "procreadora", para que engendrasen el mayor número de hijos para el estado y el de apoyo. Y tal situación ha estado en vigor durante varios milenios (hasta que hoy día la situación empieza a cambiar), a la vez que el padre adquirió todo el poder sobre los miembros de su familia.

## **2 - Ruptura de la vinculación entre mujeres**

Con la formación de la pareja y la vinculación varón-mujer, no sólo se rompió el lazo entre la autoridad de la madre sobre sus hijos, sino que además se rompió la vinculación horizontal entre mujeres, existente en la Prehistoria, fuente de su anterior poder y las ventajas que les reportaba cuando estaban unidas y eran las que daban estabilidad a la tribu, mientras los varones eran residentes temporarios. Las mujeres se aislaron y perdieron los lazos que las unían con sus compañeras, con lo que se imposibilitaron los contactos entre las mismas y perdieron la posibilidad de unirse y de establecer alianzas en el futuro, para recuperar su antiguo ascendiente.

Y esto fue, es y sigue siendo la causa de la dificultad de las mujeres en nuestro avance en la lucha por nuestros derechos. Ese vivir aisladas, desde entonces, nos ha creado muchas complicaciones. El aislamiento ha imposibilitado a las mujeres

aisladas el poder enfrentarse solas a las oposiciones de la sociedad, si llevaban a cabo actividades no permitidas, para que pudiesen violar una prohibición cuyas consecuencias no eran gratas y para soportar la presión y el rechazo social de conductas no consentidas, que nadie iba a recompensar y sí castigar. Consecuentemente nuestras ancestras, tras la revolución patriarcal, tuvieron que inhibir las conductas no aceptadas, ya que nadie apoyaba sus protestas; nadie se solidarizaba con sus reivindicaciones; nadie reforzaba las transgresiones al único papel que se le asignaba: el papel de esposa, madre y reina del hogar.

### **3 - Vida sedentaria**

Otro mecanismo que explica la pérdida del poder femenino es el modo de vida sedentaria que llevaban nuestras antecesoras agricultoras durante el Neolítico, cuando se dedicaban a las tareas agrícolas, fundado en la producción de las plantas, dependiente de las estaciones; que es rutinaria, estática, de inactividad y reposo, a la espera paciente y pasiva de que la vegetación diese sus frutos, mientras se suplicaba a la Diosa que regase la tierra con la lluvia y la protegiera de las calamidades naturales. Incluso en sociedades posteriores la labranza siguió siendo tarea de mujeres durante miles de años. Ella era la que trabajaba el suelo y recolectaba los frutos. "Se admite por lo general que, como derivación de su antigua función de recolectora de alimentos vegetales, fue la mujer quién inventó y desarrolló la agricultura". (Hawkes y Woolley, 1977: 227).

Que si bien la agricultura permitió un paso adelante en el progreso de la civilización humana, condicionó pautas de conducta femeninas: de falta de iniciativa y de inmovilidad, que fue causa de las trágicas consecuencias posteriores de la pérdida del poder femenino.

Con el cultivo del suelo y con la invención del arado, se introdujeron muchas innovaciones, lo que permitió el aumento y el bienestar de la población; se crearon excedentes alimentarios, inexistentes con la recolección y la caza. El bienestar económico producido por el trabajo de la mujer, aumentó el tiempo libre; las reservas podían disponerse para la exportación y el comercio; por consiguiente se incrementaría la riqueza.

### **4 - Explosión demográfica**

Con la acumulación de alimentos sería posible aumentar los partos, lo que provocó también un considerable desarrollo demográfico, otro factor que explica la pérdida del poder femenino, ya que mantendría ocupada a las madres en el cuidado constante de los bebés.

Dada la fuerza económica que suponen los hijos, considerados de capital importancia por el trabajo que aportan, los varones que ayudaban al sustento de su compañera e hijos, decidirían aumentar el número de hijos y adoptaría una política demográfica expansiva. Y así los varones explotan a su pareja, como fuente de riqueza, las convierten en máquinas para que engendrasen gran número de hijos, para que aumentasen el capital económico. Y con la evolución, los varones terminaron por posesionarse de los hijos, como propiedad del padre y nace la familia patriarcal.

## 5 - Riqueza

Con el crecimiento de la familia como unidad económica importante, del bien productivo de los que la integran, vino el enriquecimiento.

Con el enriquecimiento apareció la propiedad privada. Y el igualitarismo de la etapa anterior se reemplazó por una estructura jerárquica vertical, y con ello sobrevinieron cambios discriminativos como la explotación.

Se originó el deseo de transmitir la propiedad a los hijos y para ello se aseguró que la herencia pasase a manos de los hijos varones, se impuso la herencia patrilínea, con lo que se reforzó el papel masculino.

Así que la riqueza es otro factor que explica la pérdida de poder femenino.

## 6 - Invasiones nómadas

Una sociedad enriquecida atrae la codicia. Por lo que de continuo es atacada por otros pueblos más pobres que ven la oportunidad de enriquecerse a su costa. Se incrementaron los saqueadores que llenaban de terror los habitantes civilizados. Se produjeron las invasiones de bandidos indoeuropeos, de pueblos nómadas desconocedoras de la agricultura, que residían en zonas donde los recursos alimentarios habían sido abundantes. Pero tras sobrepasar sus límites y empezar a escasear y necesitados de pastos para alimentar a sus rebaños, atravesaron e invadieron territorios ajenos, en busca del codiciado alimento, saquearon, devastaron las codiciadas regiones y terminaron destruyendo gran número de pueblos y modificando la estructura social.

Fueron los arios, los luvianos, los aqueos, los kurgos, los hebreos, los dorios: las oleadas de migraciones que según Gimbutas asolaron Europa en tres fases: la ola nº 1 del año 4300 adne, la 2ª ola del año 3200 adne y la nº 3 del año 3000 adne. Conquistaron otras regiones y destruyeron culturas de muchas regiones, en donde impusieron su ideología. Y se generalizó el patriarcado por la fuerza de la violencia y la guerra: "según Gimbutas la cultura patriarcal de los indoeuropeos supuso la destrucción de una cultura uniforme, matriarcal y pacífica, que había perdurado en toda la Europa antigua durante veintemil años atrás, del Paleolítico al Neolítico." (Eliade, 1990: 184).

... el origen de la civilización occidental tuvo lugar en los valles de los grandes ríos: el Nilo, el Tigris-Eufrates, el Indo, y después el Ganges. Ése fue el mundo de la Diosa. ...

Y después se produjeron las invasiones... Y estas invasiones traen consigo dioses guerreros, lanzadores de rayos, como Zeus o Yahvé."...

Los pueblos semíticos estaban invadiendo el mundo de los sistemas de la Madre Diosa, con lo que las mitologías de orientación masculina se volvieron predominantes, y la Madre Diosa se convierte... pues en algo así como la Abuela Diosa, algo muy, muy lejano en el pasado. (Campbell, 1991a. 240 y 241).

Durante los primeros mil años de su existencia, esos primeros pueblecitos fueron capaces de sobrevivir sin murallas de protección. Sin embargo, sobre el sexto milenio antes de nuestra era, y sobre todo durante el quinto, las murallas empiezan a ser evidentes... y eso nos indica que violentos pueblos guerreros empezaban a

amenazar ocasionalmente a invadir y saquear los ahora comparativamente ricos asentamientos de los pacíficos destripaterrones. (Campbell, 1994: 202).

... la parte (coloreada en su mapa) indica la zona de extensión continua, desde Europa hasta la India, de las florecientes civilizaciones matriarcales antes de la irrupción de las hordas bárbaras de las estepas y los desiertos... Estos bárbaros (persas, medas, armenios, baltos, celtas, germanos, eslavos, luvitas, frigios, escitas, kurdos, albaneses, tracios, griegos, ilirios, vénetos, italiotas) no eran ni de raza pura ni superiores, salvo en fuerza bruta. En todas partes destruyeron civilizaciones (matriarcales) (Van Lysebeth, 1990: 30).

En particular, a través del estudio de las representaciones antropomorfas de arcilla (figurillas) procedentes de contextos arquitectónicos arqueológicos, trató de demostrar, para su propia satisfacción (Gimbutas, 1970, 1980, 1982) y la del público (Eisler, 1987) que la sigue, el contraste entre el carácter pacífico de esos pueblos amantes del arte de la "civilización de la Europa Antigua" y el de la sociedad que la destruyó: los invasores kurganes indo-europeos, patriarcales, jerárquicos y amantes de la guerra. (Ruth E. Tringham, 1999: 101-102).

Los saqueadores robaban las valiosas propiedades de las sociedades agrarias sedentarias, incluyendo como botines sobre todo a las valiosas mujeres, con sus conocimientos y sus facultades procreadoras.

Por lo que surgió la necesidad de defenderse del acoso, el robo y el rapto de los asaltantes. En principio, también las mujeres recurrirían a la violencia y la guerra para defender sus posesiones apetecidas por los saqueadores: ahí están los numerosos testimonios de mujeres guerreras que así lo corroboran.

Pero debido a los cambios profundos producidos a lo largo del tiempo y a la continua sangría de las guerras y dada la necesidad de hacer frente a las bajas y aportar los necesarios recursos humanos para evitar la extinción humana y aumentar el poderío del clan, se quedaría la mujer en su papel exclusivo de procreadora.

Y para evitar la provocación de los violadores, para que no estuviesen expuestas al rapto y para evitar que se expusieran a peligros, que implicasen el riesgo de morir y por tanto el abandono de su prole, que correría igual suerte, se impondrían a las mujeres restricciones en su libertad de movimiento y se les prohibiría el desplazamiento lejos del hogar, por caminos solitarios; se las encerraría, con lo que significa de limitación cultural y pocas posibilidades de cambio. Y con la limitación de la libertad femenina, se fue pronunciando más el estado de sometimiento. Y consecuencia de ello sobrevino la revolución patriarcal y en unos pocos siglos la subordinación femenina.

## **7 - Surgimiento del militarismo**

En la sociedad de la Edad del Bronce los varones, terminaron por dedicarse en exclusiva a la defensa y protección de las tribus contra los depredadores-invasores.

Cuando había pocos enemigos de los que defenderse, los varones desempeñaron un papel subsidiario, como el jugado durante más de 25.000 años atrás. Fue justo cuando los enemigos proliferaron y el problema de defensa aumentó, cuando los

varones adquirieron mayor protagonismo y su labor fue más considerada y permitió que adquiriesen mayor status, otro factor que explica la pérdida del poder femenino.

Mientras, aumentaba la consideración de los defensores que morían, de los vencedores que recibían premios, títulos y riquezas por sus conquistas militares. Terminado el papel defensivo de los ejércitos en las guerras y la primacía masculina adquirida en la guerra, los varones se quedaron con el poder en tiempos de paz (algo similar a lo que ocurre cuando, tras una guerra, las fuerzas armadas asumen el poder). Y se transfirió el status conseguido por los héroes guerreros, a los hermanos de género, a todos los varones que asumieron el poder en todas las parcelas, en otras áreas fuera de su papel defensivo.

Tras la victoria de los ejércitos contra los enemigos, se reunificaron las pequeñas ciudades-estado democráticas y dieron lugar a la formación de los estados.

Surgieron los estados. Se evolucionó hacia culturas urbanas y se crearon ciudades en las grandes civilizaciones de la Edad del Bronce, con poblaciones jerarquizadas y unificadas bajo el poder central militar, se fortificaron las aldeas y construyeron medios de defensa para defender la seguridad de su territorio.

Y con el surgimiento de una sociedad jerarquizada, sobrevino la lucha por el rango jerárquico, por la hegemonía y por su mantenimiento, la rivalidad entre grupos e individuos, la obediencia jerárquica y el dominio masculino.

Los jefes, al haber adquirido el poder por medios violentos (no por vía matrilineal), su autoridad no estaba legitimada, ni tenía origen Divino, por lo que no serían reconocidos automáticamente.

Consecuentemente tendrían que recurrir a la violencia para afianzar su autoridad; para conseguir sus fines; como mecanismo de promoción social; por rivalidad; para sofocar las luchas intestinas por el poder. Y se legitimó por tanto las espantosas guerras y los constantes enfrentamientos.

Y así los déspotas habían de apoyarse en la fuerza militar, muchas veces reclutada de forma obligatoria, haciendo uso ¿legítimo? de la coerción física, para imponer la ley y el orden. Y hacían la guerra para conquistar otros pueblos y así poder acceder a las materias primas y para posesionarse de los bienes ajenos; para avasallar a los pueblos vecinos e imponerles las propias creencias; para defenderse de enemigos que saqueaban sus propiedades y que a pesar de sus defensas, terminarían al fin siendo derribados y sustituidos por otros.

Y como en las batallas aumentaría la sangría demográfica, resultaría imprescindible muchos descendientes, por lo que las máquinas humanas femeninas estarían esclavizadas ocupadas (embarazadas) en satisfacer los deseos masculinos, para que los ejércitos pudiesen hacer frente al fenómeno cultural de la guerra.

## **8 - Contactos masculinos interculturales**

Otro factor que explicaría la pérdida de poder femenino, es el hecho de que, mientras las mujeres estaban encerradas y sufrían limitaciones en su libertad de movimiento, los varones estaban en contacto continuo con el exterior y las nuevas ideas.

Los soldados y mercenarios contactaban otras cultura, con lo que se les despertaba el afán de aventura, que les iniciaban en la liberación, en la asunción del riesgo, en

la expansión, ambición, en la imaginación. Además los varones se enriquecían con las guerras, con los botines conquistados o con los terrenos otorgados como recompensas por los gobernantes.

Así que los varones competían con sus nuevas ideas y maneras, con las de las comunidades campesinas de las aldeas sedentarias, a las que llevarían las innovaciones que chocaban con ellas, al modo de vida rutinario del Principio femenino, claustrofóbico, del útero protector, de estructuras basadas en la contención, tranquilas, estables, atrapadas en la rutina; que por su propia dinámica serían tradicionales e inmovilistas, en las que las mujeres estaban adaptadas. Y los varones contribuyeron a cambiar el ambiente de las mujeres una vez poderosas.

## **9 - Pérdida de la posibilidad femenina de autosustentarse**

Tras la revolución patriarcal, se instituyó el matrimonio y la familia patriarcal. Con lo que apareció la desigual división de los sexos, quedándose la mujer en su papel exclusivo de procreadora, mientras el varón se dedicó a la búsqueda del sustento.

Además la herencia se convirtió en patrilineal y la propiedad del suelo pasó a manos masculinas.

Y con el establecimiento de la institución de la herencia patrilineal, la mujer quedó excluida de la propiedad del suelo y de las labores agrarias, la familia dejó de depender de ella para su subsistencia, con lo que se modificó su función económica.

Y así comenzó la subordinación femenina: la mujer vio restringida las profesiones con las que autosustentarse, fue perdiendo paulatinamente su influencia, su poder político y religioso y su status, hasta quedar sometida totalmente al varón, reducida a la maternidad y relegada al interior de la casa, quedándose aislada y demasiado ocupada en la tarea inaplazable de la vida diaria del cuidado de la infancia. Pasó a no ser nada en absoluto, ya que sólo debía trabajar y procrear hijos y perdió todos sus derechos.

Hasta que finalmente, a medida que la sociedad patriarcal siguió evolucionando, las leyes sancionaron tales conductas, y a la mujer se le prohibió el derecho a la subsistencia y dejó de ejercer las profesiones que había estado practicando desde época inmemorial.

## **10 - Modelo patriarcal**

Todos estos factores interactuando entre sí, contribuyeron poco a poco, a la modificación de la estructura social. En la sociedad se impuso otro modelo familiar, con una concepción de la vida basada en un modelo de dominio del varón. Nació la familia patriarcal, en la que el varón lo era todo, se dedicaba al mantenimiento familiar y se erigió en cabeza de familia.

Y para acelerar el cambio profundo de las ideas sociales, los defensores del nuevo modelo social, no dudarían en usar todo tipo de medios sobre la mujer, incluidos el recurso de la fuerza bruta, para eliminar los esquemas femeninos de su anterior poder enraizados en su conciencia.

Inhibirían en las mujeres sus actos de rebeldía, con diferentes métodos como: amenazas, coacciones y sobre todo usarían medios más sutiles de adoctrinamiento como los mitos, el arte, la literatura, las leyendas... de los que nos quedan testimonios, que influyeron en la visión inconsciente femenina, y modelaron sus actitudes.

Se impuso el gobierno y dominio masculino, que lo ejercía sobre la mujer, para imponerle fidelidad de forma agresiva, autoritaria, dominante. Y la sumisión terminó por ser natural. En el patriarcado la mujer se convirtió en fiel y sumisa.

## 11 - Evolución de la religión

Y frente a la religión de tribus, surgió una religión de estado patriarcal. Destronaron a la Diosa. Y sus atributos y funciones se los adjudicaron a Divinidades masculinas. "Empero, las pruebas disponibles coinciden con la visión del moderno "movimiento de la diosa": en el pasado existió una Edad de Oro de culto a la diosa que fue suplantada por culturas patriarcales que impusieron sus propias divinidades masculinas." (Husain, 1997: 22).

La religión, el culto de Demeter, se transmuta en el culto de Atenas, así como los misterios dionisiacos en apolíneos. A pesar de todo quedan restos matriarcales, desvalorizados ahora como negativos: y, así, desde el nuevo punto de vista patriarcal, lo ctónico o terráceo, lo femenino y lo demoníaco quedan estigmatizados. Así como los titanes son destronados por el Olimpo, así también el Racionalismo continuará esta destronización de los dioses paganos (Magna Mater Deum), en la Gran Madre de los demonios. (Mayr, 1989: 18).

Y dice de las Diosas Ninfas y Nereidas: "Se trata de figuraciones femeninas de la Gran Madre que en la religión olímpica del periodo hemético se representan como hijas de Zeus, si bien su genealogía es obviamente matriarcal: son hijas de Gaia, la Madre tierra,..." (Mayr, 1989: 19).

Con la revolución patriarcal, los nuevos soberanos déspotas buscaron el apoyo de los Sacerdotes y poetas para que diesen fundamento religioso a su ideología política, les ayudase a gobernar con normas morales y legitimase sus acciones agresivas y su poder absoluto. Y así se llevó a cabo la reforma religiosa, creando y divulgando mitos, usados con la expresa función de propagar la ideología patriarcal.

Los nuevos mitólogos dieron nuevas explicaciones míticas del mundo que destruían, neutralizaban y falseaban los originales mitos y adjudicaban el papel dominante a lo masculino. Se dieron nuevas explicaciones con una mitología adaptada a sus aspiraciones, basada en la dominación masculina sobre las mujeres, defensora de la guerra. Se exaltó el Principio masculino y las Divinidades masculinas ejercían un poder exigente, que dominaba sobre todas las cosas, que reafirmaban el modelo patriarcal, otro mecanismo que explica la pérdida del poder femenino y que contribuyó a la evolución de la sociedad al patriarcado.

Los nuevos mitos aportaban claves útiles para la existencia, servían para imponer, amparar y mantener una situación de superioridad masculina, modelaban conductas diferenciadas de cada sexo y servían para subordinar, someter y disciplinar a las mujeres, para justificar el orden impuesto y para asignarle una

base moral.

Y justificándose en la religión que permitía la guerra, como cumplimiento de indicaciones Divinas y amparándose en la misión grandiosa de extender su religión y convertir a todo el universo, los déspotas la imponían sobre otros pueblos con sus ejércitos y se sentían legitimados para cometer los peores crímenes y crueldades. Leemos, en referida al nacimiento de una de tantas mitologías de guerra: "... mitología de guerra divinamente autorizada." (Campbell, 1994: 208).

Y desde el momento de la conquista de una región, los nuevos gobernantes exclusivamente divulgaban los mitos, el arte a su servicio y otros sistemas de propaganda política CON UN FIN ALECCIONADOR, como estrategia complementaria, para modelar las ideas que les interesaba prestigiar (y lograron) imponer, en los que se daban modelos centrado en la violencia y la fuerza, en la jerarquía y el dominio patriarcal. A partir de entonces la religión es intolerancia. De las narraciones y poemas griegos leemos: "... desarrollan una teología que influirá profundamente en la especulación posterior, dado que se convirtieron en obras aceptadas por todos los griegos, conocidas y aprendidas desde la infancia y que sirvieron para homogeneizar las creencias..." (Díez de Velasco, 1995: 270). A medida que las civilizaciones patriarcales fueron aumentando su poder, extendieron sus creencias, sus postulados, sus mitos, sus sistemas religiosos y filosóficos sobre otros pueblos de manera violenta, y a la par se modificaba la sociedad, se dejaba de disfrutar de libertades individuales y aparecía la esclavitud y subordinación humanas y la guerra.

Influyeron de forma poderosa en la mente humana y en muy pocos siglos, junto con los otros medios de comunicación, transformaron las mentalidades y aniquilaron los valores de la sociedad matriarcal y contribuyeron a su evolución hacia el patriarcado.

## **12 - Mitos patriarcales como sistema de propaganda patriarcal**

Hoy día, sabemos que los mitos, en los que una enorme mayoría de personas cree y ha creído ciegamente, son una invención humana, pura fantasía sin fundamento racional. Pero siguen perviviendo estos conceptos aunque queden invalidadas por el conocimiento científico. (Con algunas excepciones como es el caso de la creencia en occidente del mito de la creación del ser humano directamente por Dios, a Adán a imagen suya y a Eva "Madre de Todos" de su costilla, creencia invalidada por la teoría evolucionista, que pocos habitantes de nuestra cultura creen ya).

Generalmente, la creencia en los mitos sigue actuando en las conciencias humanas, sin que se oponga resistencia a sus mensajes. En ese sentido son muy importantes porque hablan en imágenes de gran carga pedagógica e instructiva que penetran muy profundamente. "Los mitos son metáforas de la potencialidad espiritual del ser humano, y los mismos poderes que animan nuestra vida animan la vida del mundo." (Campbell, 1991a: 54).

Los mitos son relatos sobre figuras legendarias que relatan historias en los que se cifran de forma simbólica los papeles sociales de una determinada sociedad, las categorías y el conocimiento del mundo. Unos atañen a las prohibiciones, otros dan explicaciones del Más Allá, otros describen cómo fueron hechas las cosas y

por qué son como son e imponen sanciones sobrenaturales.

Los mitos siempre tienen una FINALIDAD:

- Ya sea la de poner fin a ciertas costumbres indeseadas o sirven para evitar padecimientos, como por ejemplo se inventa un mito para prohibir comer de un animal bien porque esté enfermo o bien porque no sea rentable su cría cuando es desproporcionada la relación entre costo y beneficio.
- O se construyen mitos para permitir la catarsis ante situaciones conflictivas o para dar la posibilidad de revancha o para ofrecer una posibilidad de expresión.
- O se inventan mitos para desacreditar ciertas conductas y prestigiar otras.
- O se inventan por cuestiones económicas e intereses de estado, que la religión favorece.

Su FUNCIÓN en una determinada cultura es:

- Revelar modelos y simbolizar con metáforas ciertas ideas abstractas, ciertas creencias sobre lo que el mundo dice a la humanidad. Son una historia moral con una envoltura pedagógica, un código mítico que da amparo legal a ciertas conductas humanas y modela las pautas a seguir.
- Actúan como sugerencias, como una fuerza operativa que condiciona la realidad y sugiere lo que se ha de pensar respecto a la vida y a los Dioses. Constituyen los mecanismos de control social.

Al considerar cualquier elenco de mitos, jamás debemos olvidar una cosa: que se originan como hierofanías, fábulas que -siempre transmitidas oralmente- explican los orígenes del mundo, de la raza humana y de los dioses, y que con frecuencia sientan los parámetros de la conducta humana hacia estos últimos. (Rutherford, 1994: 34).

Así que el mito es un POTENTE Y SUTIL MEDIO DE ADOCTRINAMIENTO junto con el arte, las leyendas, la literatura y otros medios de comunicación típicos de cada cultura, que influyen en la visión inconsciente, moldean las actitudes y hacen que se acepten las normas.

En general, los mitos:

- 1) Reflejan costumbres o dan modelos de comportamiento para cada sexo en la sociedad, según el modelo cultural vigente en un momento histórico.
- 2) Se prestigian o critican ciertas conductas y propone pautas de conducta, lo que influye poderosamente en el proceso de adquisición de los patrones culturales.
- 3) Se refieren a algún aspecto de la Naturaleza cíclica coincidente con un hecho astronómico.
- 4) Incluyen algún proceso histórico: emigración, invasión, lucha entre pueblos...

Pero en toda tradición mitológica -y esto es aún más cierto en el caso de los celtas-, hay que preguntarse siempre si el mito no recubre una cierta realidad histórica, sea por proceso de evemerización, sea porque el mito, para resultar comprensible y transmisible, debe encarnarse, materializarse tanto en la ficción como en la historia. (Markale, 1989: 67).

Es evidente que un mito se cifra en términos diferentes, si está condicionado por los valores de una sociedad en la que lo femenino juega un papel importante que si está subordinada: cada sociedad presenta unos hechos según la ideología que defienden.

Los mitos inventados por las mitólogas desde la Prehistoria, estaban centrados en

la Naturaleza, adjudicaba la victoria al Principio femenino, reafirmaban el modelo matriarcal y reflejaban la sociedad en su arcaica existencia real y pacífica. Y así la religión primitiva seguía el modelo social de la Gran Diosa Madre Naturaleza, que ejercía un poder Pacífico y de Protección sobre sus hijos, a los que procuraba suficientes alimentos.

Pero los mitos inventados por los mitólogos del patriarcado, fueron usados pedagógicamente como sistema de propagando que divulgaba la ideología patriarcal y modificaron la sociedad anterior.

De los mitos de la civilización de Mesopotamia, tras la revolución patriarcal, leemos: "...en la civilización de Uruk, se observa por el contrario la instauración de un poder masculino personal. Éste no pudo imponerse más que después de una larga lucha contra el poder matriarcal establecido, poseedor de las tierras. Tal lucha fue indicada claramente en la epopeya (espos) babilónico de la creación el Enuma Elish." (Laviosa, 1977: 63)

## **12 - a - algunas estrategias míticas patriarcales para erradicar culto a Diosa**

En los más antiguos mitos patriarcales de diferentes regiones, se observan una serie de estrategias para modificar las ideas anteriores.

### **12 - a - 1. - Cambio de género de la Divinidad que culminaba el panteón**

La primera estrategia patriarcal de los mitólogos y mitógrafos patriarcales fue la de elaborar mitos de exagerada ideología patriarcal, modificando el sexo de los protagonistas míticos que culminaba el panteón. Y a partir del patriarcado, las Divinidades masculinas son las que juegan los papeles dominantes y a las que se les adjudican las funciones naturales de la Diosa Madre: se apropian y usurpan sus funciones naturales (por ejemplo Dionisios / Baco, Apolo, Zeus / Júpiter). O simplemente se les cambia el género a la Diosa, y sus sustitutos conservan, a veces, incluso el mismo nombre (Por ejemplo Mitra o Sin, que antes de ser masculinos, eran Diosas).

Mientras que la Gran Diosa Madre, Origen de la vida, encarnación de la Naturaleza, fue rebajada a Diosa secundaria. Y las figuras femeninas sufrieron cambios de poder en las narraciones. Algunas fueron convertidas en hijas o esposas o en amantes o hermanas de las Deidades masculinas y quedaron unidos al padre. O se les adjudicaron los nuevos valores femeninos subordinados característicos del patriarcado, que inducía por modelamiento (servía de modelo) la conformidad de las conductas: asumieron durante algún tiempo funciones de entretenedoras, objeto ya al servicio masculino. O su poder declinó hacia una naturaleza terrenal, relacionada con el ama de casa. O adquirieron características de intercesión, con cualidades "femeninas" como compasión, clemencia y humildad.

Hacia el final de la Edad del Bronce y, con más fuerza, en el amanecer de la Edad del Hierro (alr. 1250 a.C. en Levante), las antiguas cosmologías y mitologías de la diosa madre fueron transformadas radicalmente, reinterpretadas, e incluso en gran medida fueron suprimidas por aquellos repentinos intrusos, los guerreros tribales

patriarcales, cuyas tradiciones han llegado a nosotros fundamentalmente en el Antiguo y el Nuevo Testamento y en los mitos de Grecia. (Campbell, 1992: 24).

En aquellos tiempos remotos, los griegos primitivos adoraban sobre todo a la Gran Madre, la Madre tierra, llamada Gea. No fue hasta el siglo VIII a. C. cuando Homero convirtió a Zeus en el padre supremo de una extensa familia olímpica regida según los cánones de la aristocracia patriarcal.

Casi al mismo tiempo que Homero, Hesíodo creó una teogonía, esto es, una historia donde se relata el origen de los dioses (Vandenberg, 1993: 78).

Son ejemplos los mitos de las Diosas Walkirias escandinavas o las Diosas Apsaras hindúes, que sufrieron un cambio de función: en principio eran Grandes Diosas de la Naturaleza, según lo evidencian sus atributos y títulos: Diosas del Destino que tejen el hilo de la vida y la cortan con sus tijeras cuando deciden (asociada a Escorpio, arácnido que teje y con su agujón mata). En el patriarcado los mitólogos las convierten en servidoras de los muertos en batalla y en objetos de placer.

Es un mito que además manifiesta su tergiversación por intereses políticos.

Cuando las políticas de los estados consideraron conveniente hacer uso de las guerras para lograr sus objetivos expansionistas, ilusionaron a los soldados para atraerlos a la defensa de sus intereses y les reforzaron la muerte violenta y heroica en el campo de batalla, con la esperanza de los placeres que iban a disfrutar de en el Paraíso con las Walkirias. Así el mito promete a los que mueren en batalla la inmortalidad y el disfrute de placeres ¡Divinos!.

Con ello se dio nacimiento a las religiones de fuerte espíritu patriarcal, que produjo modificaciones machistas de la sociedad.

## **12 - a - 2. - Desacreditaron las funciones de la Diosa**

Otra estrategia que contribuyó a la modificación patriarcal, fue la de desacreditar las funciones que la Diosa había detentado. Y también se desacreditaba las antiguas ideas y se castigaba a las mujeres que las defendían, como estrategia manipuladora para imponer las nuevas ideas patriarcales, además de derrocar a la Diosa: "... ejemplo de "política religiosa", por la cual las divinidades de una cultura anterior conquistada se convierten en los demonios de la nueva." (Husain, 1997: 22). "Los valores emanados de lo femenino, del ancestral culto a la Magna Mater, fueron relegados, cuando no perseguidos y destruidos con toda la saña de lo odiado y temido a la vez." (Atienza, 1991: 392).

Por ejemplo las funciones Legislativas de la Diosa, que daba normas y castigaba a los infractores de sus leyes, en los panteones patriarcales se convirtieron en Diosas de la Venganza, que personificaba todo lo malo: los vicios, la guerra, la peste, el fraude, la miseria,... muestra de la evolución al patriarcado.

Un ejemplo es el de las Diosas Furias / Erinias, Juezas que castigaban tras juzgar a los delincuentes: "representantes de la antigua ley matriarcal" (Espasa, Tomo 33, 1988: 1005), a partir de Esquilo se convierten en personificaciones morales de carácter repulsivo, en seres horripilantes y demoníacas (Espasa, Tomo 25, 1988: 247).

Otro ejemplo es el de las Diosas Harpías (harpía animal similar a buitre, harpa instrumento de música asociada a Lira / Buitre). Se consideraban que eran juezas

que habitaban en las islas Estrofas y juzgaban y castigaban a los delincuentes. En la mitología patriarcal, el mito las define como mujeres feas, de mala condición, codiciosas (harpías), cuyas palabras eran cantos de Sirenas que enloquecían a los varones y temidas por su poder de seducción. Ya que con sus cantos al son de harpas, llevaban a los varones a la perdición. Y las convirtieron en personificaciones de los vicios

Y así en la Odisea se narra que Ulises, para huir de la seducción de las Sirenas / para defenderse de los fuertes vientos marinos y de los temporales de primeros de noviembre, se ató al mástil de su barco y se taponó las orejas con cera. (Aparece las Sirenas volando alrededor del Ulises atado al mástil de su barco en una crátera de Vulci).

Y en la sociedad, las mujeres defensoras de las ideas matriarcales y representantes de las Diosas, sufrían el castigo patriarcal y el descrédito. Y así Apolo castigó a la famosa princesa Sacerdotisa profetisa Casandra / Alexandra de Troya, desacreditándola para que sus profecías no fuesen creídas, a pesar de sus aciertos. En una advertía sobre el caballo de madera de Troya.

### **12 - a - 3. - La Gran Diosa Madre Naturaleza terminó por ser degradada y descalificado su reino**

Y finalmente la Gran Diosa Madre Naturaleza, terminó por ser degradada y descalificado su reino, para así revalorizar el Principio masculino: "... el empleo de una estratagema Sacerdotal de difamación mitológica, que desde entonces ha sido utilizada constantemente, principal, pero no únicamente, por los teólogos occidentales. Consiste simplemente en llamar a los dioses de los otros pueblos demonios,..." (Campbell, 1992: 84).

En la nueva mitología se la desacredita y se convierte en Diosa infernal y maléfica / de las Tinieblas / Principio del Mal que es vencida por la luz del sol y se la culpa de ser la causa de la introducción de mal en el mundo.

La morada de la Gran Diosa tierra, en todos los panteones, era el Mundo Subterráneo / el Mundo de la Muerte / el Abismo / el Seno de la Diosa en donde se producía el renacimiento de la semilla y la resurrección de los difuntos / el Paraíso Terrestre, de donde la Diosa era soberana / por donde desaparecen las constelaciones, el sol y la luna del cielo nocturno, en la nueva mitología esta morada el Scheol / Tártaro (todavía llamada Belial en el Antiguo Testamento de Belis = Soberana) / el mundo de las Tinieblas y se descalifica como el Infierno a donde iban las almas merecedoras de castigo.

Y termina dando género masculino al Espíritu / Principio del Mal que es destruido por el del Bien. Y el Principio vencido pasará a llamarse: Ahura-Daeva, Angra Mainyu, Ahriman, Satán, Armany (Hungría), Daeva, Lucifer,...

Y dada la correlación entre los mitos y la realidad económica y social, al perder importancia el Principio femenino y su papel activo, se modificó igualmente la importancia femenina en la vida económica, se produjo un cambio profundo en la estructura social y sobrevino la sociedad patriarcal.

### **12 - b - 1. - Invento de mitos protagonizados por guerreros para imponer valores machistas**

A partir de la promoción de los valores patriarcales, el antiguo héroe-paredro mortal (Divinidad inferior del que la Diosa se enamoraba, al que imponía reglas y que se autocastraba, moría como semilla y la Diosa resucitaba) pasó a convertirse: en una divinidad masculina solar.

En la nueva mitología, el paredro se convierte en un héroe Salvador, identificado en la visión patriarcal con el sol, al que se le atribuye todo tipo de hazañas y acciones agresivas, modeladoras de los nuevos valores guerreros.

Los mitólogos patriarcales inventaron mitos que suelen adoptar la forma de epopeyas protagonizadas por varones que viajan en busca de algún objeto valioso, o para colonizar un nuevo territorio, o con cualquier otra excusa, para mientras tanto, en diferentes episodios, ir prestigiando los nuevos rasgos patriarcales arquetípicos, que iban a impregnar a la sociedad y a la par se iban desacreditando los valores femeninos, así como su resistencia a la conquista. El viaje de los héroes terminan con la fundación de un imperio y el aniquilamiento del poder femenino.

Sol-héroe Salvador que se apropia de los símbolos y funciones de la Luna-Diosa Salvadora, le arrebató sus facultades de Fertilidad y protagoniza epopeyas como fábulas que narran sus aventuras durante su vida errante, sus encuentros y enfrentamientos con monstruos y dragones.

## **12 - b - 2. - Asesinato de mujeres-monstruos: enmascara la lucha contra el poder femenino y la conquista de regiones donde reinaban**

En todos los casos, las epopeyas se desarrollaron mezclándose historia con la leyenda y los enfrentamientos tienen tanto una explicación doctrinal-histórica como otra astronómica.

- La explicación doctrinal-histórica de las aventuras de los héroes, es que se refieren a la emigración violenta-invasión patriarcal de regiones, en las que gobernaban reinas Sacerdotisas, mientras se van prestigiando diferentes tipos de conductas agresivas.

Ejemplo paradigmático sería las hazañas de Hércules: "... Hércules era más bien un nombre apelativo que propio dado a los célebres negociantes que iban a descubrir nuevos países y a fundar colonias..." (Noël, Tomo 2, 1987: 51).

En esencia los mitos patriarcales, adjudican a los héroes una serie de actos atroces y violentos, que traduce como hazañas heroicas, en contra de monstruos. Con ello se enmascara la lucha contra el poder femenino y las destrucciones y devastaciones de regiones por parte de invasores patriarcales, a la vez que se prestigia el proceso de conquista. (Y que corresponden a veces exactamente a hechos astronómicos y otras a su inversión).

- Y la explicación astronómica del viaje del héroe-sol es que pretende imitar el viaje de la Diosa-Luna en su recorrido por el cielo nocturno, junto con las constelaciones animalísticas.

Explicación astronómica que ya se ha dado al viaje de Rama que se narra en la epopeya Ramayana. "El carmelita padre Paulino de San Bartolomé prueba con muchas razones que no es más que una ficción de geografía astronómica, aunque cree que bajo esta fábula podría ocultarse algún héroe verdadero." (Espasa, Tomo 49, 1991: 488).

Aunque los mitógrafos han interpretado a los héroes como personificaciones

solares, que viajan mientras realizan las hazañas de matar monstruos (constelaciones) y pretenden atenerse al hecho de que cuando el sol nace, todas las constelaciones nocturnas desaparecen, no todos están de acuerdo.

En la tesis que he expuesto en detalle en mi estudio sobre siegfried ou lor du Rhin, París, Ed. Retz, 1984. Sostengo, basándome en numerosos documentos, que el abusivamente llamado héroe solar es en realidad un "héroe cultural", un "héroe civilizador" que no tiene fuerza por sí mismo si no se regenera constantemente junto a la Mujer-sol, detentadora real de la soberanía" ... Aporta también la prueba de que, ni entre los celtas, ni entre los germanos, hay dios-solar o sol representado en forma de dios. (Markale, 1989: 95).

En realidad, al atribuir al héroe-sol ciertas aventuras basadas en la mitología matriarcal, estarían refiriéndose a su identificación con varias constelaciones, considerados "Pequeños soles": Crátera, Flecha, Can Mayor, Águila y Escorpio (como Divinidades de la Luz, no como personificación del sol).

Existen antecedentes en autores actuales que también denominan "sol" a algunas estrellas muy brillantes. Por ejemplo leemos de la estrella Arctosoura, hoy conocida como Arturo: "... la estrella Arturo, brillante sol del hemisferio boreal, de color variable,..." (Espasa, Tomo 9, 1088: 499). Y también es cierto que en ciertas mitologías históricas se consideraban que había cinco "Pequeños soles", correspondientes a diferentes situaciones de las constelaciones: Can Mayor, Crátera, Libra-Escorpio, Águila y Flecha, por lo que ello estaría en el origen de la equivocación de los mitógrafos patriarcales, que les llevó a identificar a los héroes con el sol.

Los enfrentamientos de los héroes se refieren a varios hechos astronómicos correspondientes a distintas situaciones de las constelaciones consideradas "Pequeño sol", con las que se identifican en el cielo y en relación a las otras constelaciones.

Y así los principales hechos de los protagonistas patriarcales están cifrados en mitos que narran que los héroes en sus viajes de invasión se encuentran con fenómenos y calamidades como torbellinos, escollos, tempestades, huracanes, rayos, sequía y otros fenómenos, que hacían detener su marcha o naufragar sus barcos... o viajan a regiones habitadas por monstruos dañinos con los que se enfrentan.

Estando las calamidades asociadas a diferentes fenómenos atmosféricos, coincidentes con la desaparición por el cielo crepuscular (o la reaparición matutina) de una precisa constelación animalística / monstruo.

Constelación animal que se creía animada por la Diosa en sus diferentes aspectos. Y que eran representadas en la tierra por poderosas Sacerdotisas y amazonas armadas, que al ejercer sus ceremonias sagradas y al actuar de guardianas de sus grutas / Santuarios, lugares de culto a Diosas, se ponían máscaras.

Representantes Divinas que gozaban de gran poder bajo la advocación de la Diosa que les dictaba sus oráculos en sus Santuarios, en donde almacenaban enormes riquezas y formaban parte de los tribunales de justicia, juzgando y castigando a los asesinos y delincuentes y que se opusieron a la invasión patriarcal.

El desacreditar a las juezas y a las Sacerdotisas enmascaradas y calificarlas de monstruos dañinos y horripilantes, servía para justificar las acciones emprendidas por los héroes para eliminar a los monstruos, para así salvar a la humanidad de su

influencia.

Y así los defensores y representantes patriarcales encontraban plena justificación para que Hércules o Indra o Rama o Apolo o Perseo o Cecrops (o san Jorge o san Miguel...) destruyesen al demonio / dragón (monstruo femenino asociado a constelación animalística).

(El dragón, como representación del Principio femenino en su faceta que animaba la constelación Dragón que presidía diferentes oficios en la tierra como la metalurgia, es el animal más universalmente perseguido y derrotado. Era representado por las guardianas de los Santuarios de ciudades marítimas, artesanas metalúrgicas, que en la defensa de su territorio, usaban espejos de metales bruñidos como faros que reflejaban los rayos solares y achicharraban / dragón vomitaba fuego).

La interpretación de los héroes como Divinidad solar es patriarcal, pero sus aventuras tienen un fundamento ajeno. De ahí que en algunas ocasiones, los mitólogos patriarcales para hacer al héroe siempre vencedor, invierten, sin saberlo, el hecho astronómico en que se sustentan.

Y así los representantes patriarcales encontraron justificación para robar las propiedades y riquezas de mujeres y maltratarlas, violarlas y asesinarlas. Y con ello arrebatarles su libertad y su autonomía, ¡para así ¡salvar a la humanidad!.

"Los valores emanados de lo femenino, del ancestral culto a la Magna Mater, fueron relegados, cuando no perseguidos y destruidos con toda la saña de lo odiado y temido a la vez." (Atienza, 1991: 392).

El culpar a la víctima de la violencia patriarcal es un ejemplo típico que demuestra la existencia del mecanismo psicológico de INVERSIÓN MÍTICA para justificar la violencia del agresor. Y que demuestra igualmente la existencia del mecanismo de DESCRÉDITO del modelo centrado en la Naturaleza y amante de la paz por parte de los vencedores patriarcales: las pacíficas mujeres son consideradas las causas de los males. ¡Y de ahí que por considerarla, ser la culpable de la introducción de mal en el mundo, se justificaba las actuaciones masculinas en contra de los derechos femeninos.!

### **12 - b - 3. - Hazañas de héroes patriarcales: robo, rapto, desprestigio de conductas femeninas...**

Y así los mitos patriarcales valoran y prestigian ciertas conductas, que encierran la violencia masculina sobre la mujer, del fuerte sobre el débil, como sistema pedagógico que modelaba las conductas reflejadas. Y así sus ¡hazañas! consistían en robar, violar, raptar, asesinar, dejar embarazada y abandonar... a otros seres humanos y bajo la Protección de figuras Divinizadas.

Las ¡hazañas! prestigiadas son del tipo:

#### **a) - Robo**

Y así los héroes roban objetos como frutos, árboles, jugos sagrados por ser mujeres las dueñas del suelo de cultivo y sus frutos heredados matrilinealmente, así como las profesiones de cultivadora y nutrias / maestras.

- O roban posesiones como animales o riquezas femeninas u objetos de adorno o de protección, estando los mismos identificados con los objetos del trabajo femenino, por ser las mujeres las más arcaicas artesanas que los elaboraban en

talleres de fabricación de armas y talismanes: cascos, escudos, corazas, fabricación de espejos, instrumentos musicales, trípodes metálicos, horcas (instrumento de labranza con el que se avienta los granos o se hacinan las mieses) o tridentes, esculturas de madera (asociadas a la salud), curtido de las pieles de animales-pergaminos usados para escribir o como vasijas (zurrón) o como vestidos o de los cuernos de animales usados como arados, o símbolo de sus funciones: paladión de su profesión de médica, cinturón de su profesión dirigente, coronas de reina,...

#### b) - Rapto de mujeres

En los mitos patriarcales existen leyendas de rapto de: princesas, Sacerdotisas y reinas. Tanto con la función prestigiadora y modeladoras de tales ¡hazañas! y concreción de la apropiación patriarcal de las funciones que ejercían en la sociedad, como con significado astronómico de sucesión de constelaciones. Y así frente a los mitos astronómicos matriarcales pacíficos agrícolas, que se cifraban en leyendas que narraban que una princesa identificada con la semilla, desaparecía dulcemente o se quedaba dormida y se despertaba o descendía al Mundo Subterráneo o se montaba dulcemente en un animal, simbolizando el período de enterramiento y muerte de la semilla (período de siembra), los mitos patriarcales narraban que las princesas, como objetos deseables, sufrían una agresión violenta y eran raptadas por un varón o por un animal.

Tras el rapto de las princesas, los raptos y el pueblo patriarcal al que simbolizaban, se apropiaban de la antigua función asociada a lo femenino (el ejercicio del poder político y religioso). Y a la par la Divinidad masculina -que sustituía a la Diosa- se apropiaba de sus facultades Nutricias y Fecundantes.

#### c) - Desprestigio de la respuesta femenina frente a la agresión y a la invasión patriarcal

A partir de la revolución patriarcal se inventan mitos que desprestigiaban la resistencia que oponían las mujeres para impedir el avance de los conquistadores patriarcales, como mecanismo psicológico de descrédito que castiga a las mujeres para modelarles conductas sumisas.

Y los mitos empezaron a reflejar a las protagonistas femenina en actuaciones sumisas o de huida frente a la agresión.

Y así la Tiniebla o la Aurora o el Crepúsculo (personificaciones femeninas) ya no luchan cuando aparecen sus perseguidores (considerados el sol traducido en términos de mitología patriarcal), sino que huyen. Expresando además el hecho astronómico de la desaparición de cualquier constelación del cielo nocturno, justo cuando aparece / nace el sol (amanece). Y que el mito traduce: la Luz vence a las Tinieblas.

#### d) - Desprestigio de mujeres que persistían en sus antiguos ritos

También se desprestigiaron a las Sacerdotisa que persistían en sus antiguos ritos. Y así las leyendas narran que eran castigadas convirtiéndolas en monstruos o rocas o fuentes, por negarse a ponerse al servicio de Divinidades masculinas.

#### e) - Trato denigratorio a mujeres

También abundan los mitos patriarcales que defienden conductas discriminatorios de las diferencias sexuales y prestigian actitudes machistas, que exaltan y revalorizan las conductas por parte de los varones, denigradoras de la mujer y de

la Diosa. Todo como estrategia modeladora que ejemplariza que las mujeres aceptan el sometimiento y subordinación masculina.

A partir del patriarcado los mitos narraban que las mujeres se enamoraban de los héroes, pero a diferencia de los mitos anteriores, ellas ya no les imponían reglas, sino que se supeditaban totalmente a los intereses masculinos y ponían a su servicio sus conocimientos y dotes. Y mientras, sufrían sumisamente las infidelidad de su pareja, vejaciones, abandonos, maltratos,...

f) - Adulterio femenino castigado

Frente a los numerosos mitos en los que la esposa infiel de un esposo impotente, era inviolable para el celoso y era el amado el que moría y era rescatado por su propia esposa [ahí están las infieles Asertu, Neith,... y sus amantes Baal, Osiris,... son los que mueren a manos del ofendido esposo, El / Elkunirsa, Seth,...], en los mitos patriarcales se presentan siempre a las esposas adúlteras siendo castigadas y asesinadas por su infidelidad, a veces por su propio hijo (matricidio).

g) - Embarazo femenino castigado fuera del matrimonio

Si a principios de los tiempos históricos todavía la mujer disfrutaba de libertad sexual y cuando quedaba embarazada se consideraba que su hijo: "... fue engendrado por Zeus, es decir, por un padre desconocido, una característica del matriarcado." (Espasa, Tomo 33, 1988: 1005), en época patriarcal son castigadas si se quedan embarazadas fuera del matrimonio.

## MITO DE HÉRCULES

Un representante patriarcal mítico, que ha ejercido una gran influencia en la sociedad occidental es Hércules / Heracles. Sus aventuras empiezan narrando que sufrió varios castigos por sus muchos asesinatos, que le fueron impuestos tras ser juzgado por varias Pitonisas del Oráculo de Pito / Delfos.

Con ello nos informa quienes eran las que en principio ejercían de juezas y juzgaban a los delincuentes, muestra del poder femenino aún a principios de la época histórica, antes que la revolución patriarcal negara todos los derechos a las mujeres.

En uno de los castigos impuestos por una jueza fue comprado por la Diosa / reina Onfalia / Omfalo / Ónfala de Lidia que lo obligó a vestirse y trabajar como mujer durante tres años. En otra ocasión la Pitonisa le ordenó que se estableciera en Tirinto como esclavo durante doce años y fue cuando Euristeo, rey de Argos le encargó los doce trabajos.

Pero mientras la reina ONFALIA HABÍA TRATADO A HÉRCULES ¡COMO A UNA MUJER!, EURISTEO LO CONVIRTIÓ ¡EN UN HOMBRE! encargándole que: robara, asesinara y devastara las regiones donde gobernaban mujeres. Y así sus "hazañas" manifiestan ya el carácter revolucionario patriarcal y prestigiador de las nuevas acciones guerreras.

La mayor parte de las hazañas de Hércules tienen lugar en Asia Menor, La Argólida, Eubea y La Arcadia, donde es manifiesto imperaba el poder femenino, gobernaban reinas y en algunas regiones se adoraba a la Diosa HERA / JUNO, considerada su enemiga perpetua. Y Diosa a la que el mito le echa la culpa de la respuesta de Hércules.

Y así ¡el pobre Dios de la Fuerza sólo se defiende de su enemiga que lo perseguía

de manera implacable!, por el odio que le tenía por ser hijo de su infiel esposo Zeus y de Alcmena.

Sus doce trabajos corresponden a la destrucción de las regiones que el mito considera habitada por monstruos dañinos-constelaciones femeninas y protegidas por guardianas con máscaras / artesanas metalúrgicas de talleres de metalurgia adscritos a Santuarios, en donde la Diosa Hera o la Diosa Artemisa, recibían culto. Y así estas regiones se sabe sufrieron gran parte de las hazañas de Hércules / conquista patriarcal. Al final el héroe fundó la ciudad de Heraclea = en gloria de Hera, origen de que se le conozca como Heracles.

Después como ¡recompensa a sus buenas acciones! en la Otra vida, Hércules fue perdonado por la Diosa Hera y se casó con su Hija la Diosa Hebe. ¡Ese es el mensaje que se enviaba a la sociedad: los varones que se comportasen conforme a los intereses patriarcales y conquistasen otras regiones mediante el asesinato, violación y robo de sus legítimos dueños, encontrarían al morir, en vez de castigo, una recompensa llena de placeres (mensaje que influyó poderosamente en la sociedad durante miles de años e hizo mover a los aventureros a ir a otras regiones a ¡colonizarlas! sin miedo).

## CONCLUSIÓN

Así que bajo el bombardeo continuo de mitos que narraban como hazañas: el arrebatamiento de las propiedades femeninas, su asesinato o la apropiación de sus Santuarios. A la vez que los varones imponían sus costumbres agresivas y sus cultos patriarcales y vengativos, se encargaban del culto y de las profesiones y talleres femeninas, no es de extrañar que la mujer terminase perdiendo su poder milenario, fuese subordinada y los varones extendieran su dominio a todos los campos.

---

## BIBLIOGRAFÍA

- ATIENZA, J. G. 1991. La Religión de la tierra. Integral, Barcelona, N° 136, Volumen 4, abril, Barcelona.
- BAQUÉ, E. (Redactor encargado). 1958. Enciclopedia Labor. Volumen 5. Barcelona: Labor.
- CAMPBELL, J. 1991. Las Máscaras de Dios: mitología primitiva. Madrid: Alianza.
- CAMPBELL, J. 1991a. En diálogo con Bill Moyers. El poder del mito. Barcelona: Emecé.
- CAMPBELL, J. 1992. Las Máscaras de Dios: mitología occidental. Madrid: Alianza.
- CAMPBELL, J. 1994. Los mitos. Barcelona: Kairós.
- DÍEZ, F. 1995. Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones. Madrid: Trotta.
- ELIADE, M. 1990. Diccionario de las religiones. Barcelona: Paidós Ibérica.
- HAAF, G. 1979. La nueva historia de Adán y Eva. Barcelona: Círculo de Lectores.
- HAWKES, J. y WOOLLEY Sir L. 1977. Prehistoria y los comienzos de la civilización. Historia de la Humanidad. Desarrollo Cultural y Científico. Tomo 1.

Barcelona: Planeta.

DÍEZ DE VELASCO, F. 1995: Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones. Madrid: Trotta.

HUSAIN, S. 1997. La Diosa. Madrid: Debate. Barcelona: Círculo de Lectores.

LAVIOSA, P. 1959. Origen y destino de la cultura occidental. Madrid: Guadarrama.

LAVIOSA, P. 1977. La revolución agraria. (El arte y el Hombre. Volumen 1. Bajo la dirección de René Huyghe). Librairie Larousse 1957, Pala. Barcelona: Planeta.

MARKALE, J. 1989: Druidas. Madrid: Altea, Taurus, Alfaguara.

MAYR, F. K. y ORTIZ-OSÉS, A. 1989. La mitología occidental. Barcelona: Anthropos.

MORGAN, L. H. 1987. La sociedad primitiva. Madrid: Endymión.

NOËL, J. E. M. 1987. Diccionario de Mitología Universal. Tomos I y II. Barcelona: Edicomunicación.

PIRENNE, J. 1982. Historia del Antiguo Egipto. Volumen I. Barcelona: Océano-Éxito.

RUTHERFORD, W. 1994. El misterio de los druidas. Barcelona: Martinez Roca.

TRINGHAM, R. E. 1999. III. Casas con caras: el rostro del género en los restos arquitectónicos prehistóricos. (Arqueología y teoría feminista, compilado por Colomer, González, Montón y Picazo). Barcelona: Icaria.

VAN LYSEBETH, A. 1990. Tantra, el culto de los femenino. Barcelona: Urano.

VANDENBERG, P. 1993. Culebrón en el Olimpo. Muy especial, N° 13, Madrid.

VIRGILIO. 1989. La Eneida. (Traductor Eugenio de Ochoa). Madrid: Promoción y Ediciones.

# EL FENÓMENO DEL NACIONALISMO Y SU UTILIDAD IDENTITARIA

[Matilde Peinado Rodríguez](#)

Universidad de Jaén

El concepto de Nación tiene desde sus orígenes una utilidad íntimamente relacionada con su significación y con su misma existencia, lo que nos lleva a realizar un breve recorrido historiográfico del concepto que fundamenta el contenido de esta comunicación, para lo que vamos a partir del siglo XIX, y más concretamente de la Revolución Francesa, cuando el significado primario de "Nación" era político, y equiparaba el "pueblo" y el Estado al modo considerándolos un conjunto de ciudadanos cuya soberanía colectiva los constituía en un Estado, que era su expresión política.

De hecho, John Stuart Mill no definió la Nación sólo por la posesión del sentimiento nacional, sino que añadiría que los miembros de una nacionalidad "desean estar bajo el mismo gobierno, y desean que sea el gobierno de ellos mismos o de una parte de ellos exclusivamente".

Se ha argüido muchas veces que la Revolución Francesa no atendió en ningún momento al sentimiento de nacionalidad, y que la idea de Nación estaba vinculada a la idea de territorio, aunque en este momento no había una relación lógica entre el conjunto de los ciudadanos de un Estado territorial y la identificación de una "Nación" basándose en los criterios étnicos, lingüísticos o de otro tipo.

Desde que se produjo el fenómeno revolucionario francés y durante todo el siglo XIX, un elemento muy importante dentro de la historia europea girará en torno a la idea de los nacionalismos, entendidos en estos momentos como la pugna de las naciones sin Estado por conseguir una entidad política independiente.

El Estado Moderno que se fundaba en este momento era definido como un territorio sobre la totalidad de cuyos habitantes gobernaba, y quería establecer de forma clara sus fronteras y límites, y pretendía imponer los mismos sistemas administrativos e institucionales y las mismas leyes en todo su territorio, pero planteaba un problema: el de la lealtad al Estado y al sistema gobernante, y el de la identificación con ellos.

En el último tercio del siglo XIX se hizo cada vez más manifiesta la democratización, o al menos la electoralización era inevitable, con lo que se hizo obvio que donde quiera que el hombre corriente se le permitiera participar en política, en calidad de ciudadano, ya no podía contarse con que daría lealtad y apoyo autónomo a sus superiores o al Estado.

Esta democratización de la política colocaba todo el asunto de la "Nación" como los sentimientos del ciudadano para que considerase su "nación", "nacionalidad" u otro centro de lealtad en el primer lugar del orden del día político, era urgente que los estados nuevos consiguieran su identificación con un "pueblo" o "nación" para legitimarse.

En estos momentos, la idea original revolucionario-popular del patriotismo se basaba en el Estado en lugar de ser nacionalista.

La etnicidad u otros elementos de continuidad histórica eran ajenos a la "nación" en este sentido, la patria era una nación creada por la elección política de sus miembros, no había ciudadanos diferentes, sino únicamente franceses.

En realidad el orden político del patriotismo lo formularon los gobiernos y las clases gobernantes.

Los estados usarán la maquinaria, que era cada vez más poderosa, para comunicarse con sus habitantes, sobre todo las escuelas primarias, con el objeto de propagar la imagen y la herencia de la "nación" e inculcar apego a ella.

Otra cuestión de la formación de estos estados era la elección de una lengua nacional oficial. En algunos casos se hace de forma bastante patriótica, escogiendo el idioma con más probabilidades de ser hablado y comprendido por el mayor número posible de ciudadanos.

Sin embargo, este hecho que era considerado un simple trámite, influiría de forma clara en las controversias posteriores, ya que para los ideólogos del nacionalismo tal como evolucionó después de 1830, la lengua era el alma de una nación y el criterio crucial de nacionalidad.

Los Estados se vieron obligados a llegar a un acuerdo con el "nuevo principio de nacionalidad": debía de decidirse si se incluían en estos censos preguntas relativas a la "lengua hablada" y la relación que tuviera con la nación y la nacionalidad.

Los censos obligaron por primera vez a elegir a todo el mundo, no sólo una nacionalidad, sino una nacionalidad lingüística, por lo que los requisitos técnicos del moderno estado administrativo ayudaron a fomentar la aparición del nacionalismo entre otras muchas causas.

En éste periodo localizamos los primeros pensadores en torno a la cuestión nacional, como Sieyès, que define la Nación como "un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y representados por la misma legislatura", e identifica al tercer Estado con la Nación, ya que la nobleza está excluida de la ley común.

Distinguirá este autor tres épocas en el proceso de formación de una Nación:

- 1.- Un número más o menos considerable de individuos aislados quieren unirse, y sólo por eso componen una Nación.
- 2.- Acción de la "Voluntad Común", cuando los asociados quieren dar consistencia a esta unión.
- 3.- Cuando actúa también la voluntad común "representativa", que no es plena, sino una porción de la "gran voluntad común Nacional".

A partir de este autor la idea de Nación se amplía, ya no es tan sólo el país, la patria natal, la lengua, los usos y costumbres propios de una tierra, sino la "Voluntad de Unión Política".

También reivindica la "Unidad de Derecho", ligada a una organización del poder político que permite a la mayoría de la población hacer las leyes generales, es decir, pasar de la asamblea estamental a la asamblea nacional.

La idea de Nación de Sieyès es fundamentalmente jurídica, la Nación no es el país, la lengua, sino la totalidad de los ciudadanos que en el ejercicio de su voluntad común soberana se dará a sí misma una Constitución o ley fundamental, la cual a su vez constituirá la organización político jurídica del Estado, por lo que la unidad nacionales referirá en último término a la unidad del Estado, es decir, a la hipotética realidad unitaria, imposible de disgregar, porque supondría la disgregación de la sociedad.

En este aspecto encontramos una contradicción, pues por una parte se afirma que los hombres son libres, y por otro se mantiene que el Estado es el único que puede hacerles libres realmente: la idea de Nación fortifica al Estado pues le da una justificación popular y democrática.

La Nación requiere, así concebida, un Estado centralizador, sin ponerse intermedios, de forma que todo Estado es incompatible con otro en su seno.

Rousseau, con su obra "El Contrato Social" girará en torno a las ideas de unificación de Estado y Nación.

Para él, el Estado es el resultado de la voluntad general y será depositario de la Soberanía Nacional.

En un momento determinado se establece un Contrato o Pacto social, definido como voluntad que adquiere una comunidad para llevar a cabo su antigobierno, canalizado a través de éste el concepto de Nación política y el de sociabilidad, es un contrato libre donde se acuerda la soberanía.

También aporta la idea de supremacía de la voluntad general, del sometimiento del individuo a la colectividad que va a ser, en definitiva, el intento ideológico del pensamiento romántico y el arranque del concepto de "Nación Cultural".

El principio nacional generado por la Revolución Francesa tendrá su influencia esencial en el liberalismo del siglo XIX, al ofrecer un modelo de

organización política que permite la rápida expansión del capitalismo al unificar los territorios de un mismo Estado.

Con respecto a las teorías liberales Hobsbawm plantea algunos interrogantes que pueden resultar interesantes: pretende cuestionar si fue históricamente fortuito que la era clásica del liberalismo librecambista coincidiera con la construcción de las naciones, o lo que es lo mismo, ¿Cual era la función del Estado-Nación en el desarrollo capitalista? Era evidente que el Estado garantizaba la seguridad de la propiedad y los contratos, y la existencia de un Estado con monopolio en las monedas y en las finanzas públicas.

Molieri arguyó que "la fragmentación de la humanidad en Naciones es útil, por cuanto desarrolla un principio poderosísimo de emulación económica".

Friedrich List, economista alemán, formuló una característica del concepto liberal de Nación a la que no se le ha prestado la suficiente atención: tenía que ser del tamaño suficiente para formar una unidad de desarrollo que fuera viable.

En el periodo del nacionalismo liberal, la autodeterminación para las naciones sólo era aplicable a las naciones que se consideraban viables: cultural y económicamente.

La segunda consecuencia de la edificación de las naciones era vista inevitablemente como un proceso de expansión.

En la práctica, esto quería decir que se esperaba que los movimientos nacionales fueran movimientos a favor de la unificación o expansión nacional.

Así, todos los alemanes e italianos esperaban unirse en un solo Estado, lo mismo que todos los griegos.

Esto evidentemente, era incompatible con las definiciones de las naciones basadas en la etnicidad, la lengua o la historia común, pero éstos no eran los criterios decisivos de la construcción liberal de las naciones.

Que los Estados-Nación serían nacionalmente heterogéneos, ya que había muchas partes de Europa donde las nacionalidades estaban fuertemente mezcladas, y una separación espacial de las mismas era poco realista.

La heterogeneidad era aceptada, sobre todo, porque parecía claro que las nacionalidades pequeñas, y en especial las pequeñas y atrasadas podían salir sumamente beneficiadas si se fundían para formar naciones mayores, y por medio de éstas, efectuar sus aportaciones a la humanidad.

De esta forma veían los ideólogos de la era del liberalismo los conceptos de Nación y Estado-Nación, tal como los veían los ideólogos de la era del liberalismo burgués triunfante, de 1830 a 1880.

La gente, la lengua o la cultura pequeñas encajaban en el progreso en la medida en que aceptaran la condición de subordinadas de alguna unidad mayor. Por lo tanto, para comprender la "Nación" de la era liberal clásica es

esencial tener presente que la edificación de las naciones por central que fuera para la historia del siglo XIX, era aplicable sólo a algunas naciones.

Durante el siglo XIX se desarrollaría también un movimiento ideológico nuevo que poco a poco se irá extendiendo a otros campos y acabará aportando a las teorías nacionalistas un matiz mucho más sentimental, el romanticismo, que apoyará la creación de un Estado cerrado en torno a un fuerte culto a los valores de la raza y una base ideológica muy fuerte.

Los ejércitos de Napoleón invadieron Alemania, exportando por una parte la idea de Estado liberal frente a las monarquías, principados y poderes locales aristocráticos y por otra extendiendo la idea misma de la Nación política y jurídica, convertido en mito movilizador del patriotismo popular.

En este sentido destaca Johann Fichte, que se encuentra en estos momentos dictando una serie de lecciones en la Academia de Berlín ocupada por los franceses, con el título de "Discursos a la nación alemana".

En primer lugar intenta definir "pueblo", considerándolo como la totalidad de personas que conviven en una sociedad reproduciéndose por sí mismas natural y espiritualmente de forma continua y que se haya sometido a una ley singular de lo divino desde ese mismo pueblo.

La Nación para este autor no es el presente, no es la población que hoy mismo vive y actúa junta, sino la larga cadena que a lo largo del tiempo va uniendo el pasado con el futuro mediante un eslabón de generaciones, el caso es delimitar qué papel le corresponde a la política y al Estado dentro de las sociedad nacional.

Según Fichte, el pueblo y la patria están muy por encima del Estado y del orden social, ya que el Estado es sólo un instrumento utilitario que responde a las necesidades sociales de los individuos: existe la nación alemana natural, hasta donde llega la lengua alemana.

Este autor establece las bases ideológicas para el nacionalismo como sentimiento heroico, bélico y político, ya que Alemania tiene que buscar una unidad estatal y política como nación moderna, pero su apelación al patriotismo busca movilizar la divinidad, la historia, la estirpe y el espíritu del pueblo, la gente ha de llegar a creer que morir por la patria tiene sentido para la perpetuación del propio pueblo y del grupo nacional donde se ha nacido.

Su discurso, pese a su idealismo e irracionalismo, ha sido de gran utilidad para lograr la adhesión de amplias masas humanas a los proyectos políticos de los grupos dirigentes en las sociedades clasistas contemporáneas e incluso en las tareas fundacionales de los estados socialistas, o en el proceso de lucha antiimperialista de los estados afroasiáticos y las repúblicas del la América Latina.

Centrándonos en el discurso marxista en torno a esta cuestión, tenemos que empezar afirmando que dado que Marx y Engels insistieron sobre todo en el papel histórico como motor de la lucha de clases, no expusieron una teoría explícita sobre los problemas nacionales, pero en el Manifiesto

Comunista habla en torno al origen internacional de la lucha de clases, junto con las reflexiones contemporáneas sobre las luchas nacionales particulares.

En el Manifiesto se establece que el Estado nacional moderno es creación del capitalismo, pues "las provincias independientes entre sí casi únicamente por lazos federales, con intereses leyes, gobiernos y tarifas aduaneras diferentes han sido consolidadas en una sola Nación, bajo un solo gobierno, una sola ley, un solo interés nacional de clase y una sola línea aduanera".

Sin embargo, así como el capitalismo erosionó los particularismos locales y creó el Estado Nacional, su necesidad de nuevos mercados "lanza a la burguesía por toda la superficie del globo" y "de carácter cosmopolita a la producción y al consumo en todos los países", lo cual "ha suprimido de las raíces de la industria el fundamento nacional sobre el cual se asentaba".

Al crear el Estado nacional, el capitalismo creó también las condiciones para su abolición.

Desde el punto de vista de Marx, las diferencias y los antagonismos nacionales entre los pueblos desaparecerán día a día, debido al desarrollo de la burguesía, a la libertad de comercio, al mercado mundial, a la uniformidad en el modo de producción, a las condiciones de vida que a todo ello corresponden.

La victoria del proletariado apresuraría la desaparición de las diferencias nacionales y los antagonismos, en la medida en que el antagonismo de la nación entre clases desaparezca, la hostilidad de una nación a otra tocará a su fin.

Las luchas nacionales unidas del proletariado de los países rectores fue la vía hacia la emancipación y la armonía generales, aunque el principio nacional siempre estaría subordinado a los conflictos y tensiones sociales, y superando las contradicciones sociales, va a quebrar la cohesión nacional.

Apoyarán los nacionalismos siempre que se desarrollen de forma paralela a las reivindicaciones sociales, como el caso del nacionalismo polaco o irlandés.

La preocupación por la cuestión nacional aumenta en la Segunda Internacional, donde teóricos como Otto Bauer, intentan dar respuesta al problema de cómo garantizar los derechos nacionales en el marco del Estado multinacional austro-húngaro, desarrollando un análisis marxista general de la cuestión nacional que reunió la perspectiva histórica, la psicológica y la sociológica.

Para Bauer la Nación es una especie de unidad orgánica con existencia propia, constituida por todos los hombres que tienen en común un destino histórico, lo que les confiere una creciente comunidad de carácter.

Sin embargo, los proletarios han sido despojados por el proceso general de alineación económica de toda participación en éstas comunidades de patria,

por lo que el socialismo debe devolverles esta participación y asegurar con ello la "diversidad deseable" del mundo.

El socialismo, lejos de producir una cultura socialista internacional, potenciaría las diferenciaciones y las diversidades entre comunidades culturales nacionales, aunque sin los antagonismos asociados al capitalismo. De esta manera, no habría conflicto entre internacionalismo proletario y diversidad cultural nacional, no aboliría la nacionalidad, la realizaría.

Esta visión del nacionalismo fue muy criticada desde el marxismo oficial, porque en parte implicaba el rechazo de la estatalidad por separado para cada nación pero la afirmación de la autonomía cultural y de las disposiciones culturales necesarias para asegurar tal autodeterminación.

Otro intento de teorización sobre la cuestión nacional es el representado por la socialista polaca Rosa Luxemburg, que elaboró una doctrina de riguroso internacionalismo proletario en oposición a la noción de autodeterminación nacional, porque el concepto de nación era transitorio, creación de la época burguesa y destinado a desaparecer del orden mundial socialista.

Ante el internacionalismo de Rosa Luxemburg y la autonomía cultural de Bauer, Lenin trató de definir la relación entre internacionalismo socialista y derechos nacionales, y propuso el eslogan de "Autodeterminación Nacional", según el cual los socialistas tenían el deber de oponerse al secesionismo en sus propios países y levantar el principio de la solidaridad proletaria internacional, pues los socialistas son enemigos de todo nacionalismo y están a favor del centralismo democrático, y en contra del particularismo, en razón de su convencimiento de que, en igualdad de condiciones, los estados grandes pueden resolver las tareas del progreso económico y las de la lucha del proletariado contra la burguesía, con mayores perspectivas de éxito que los estados pequeños.

Por último hacemos una pequeña referencia a Stalin, que definía la Nación como "una comunidad de personas históricamente constituida y estable, formada sobre la base de la lengua, el territorio, la vida económica y una constitución psicológica comunes, que se manifiestan en una cultura común".

El objetivo particular de Stalin fue el de atacar la idea del marxismo austriaco, la autonomía cultural debido a su apoyo a las tendencias nacionalistas y separatistas, motivo por el que hizo esa definición con todos los factores que componían una nación, así como su negativa a reconocer el carácter nacional allí donde faltara alguno de esos factores.

Podemos concluir que tanto desde el punto de vista teórico como práctico, la relación entre socialismo y nacionalismo ha pasado de una fría hostilidad a una gran relación suscitando problemas para un socialismo fiel a unos padres fundadores.

Toda la cuestión se ha convertido en una gran controversia interna que se

refleja en el trabajo de Tom Nairn, con su afirmación de que "la teoría del nacionalismo representa el gran fracaso histórico del marxismo".

A partir de aquí han sido muchas las críticas lanzadas contra el marxismo en relación a su relativa incapacidad para explicar el hecho nacional, fruto posiblemente de un determinismo económico que desprecia el papel decisivo del campo político y del proceso político, y que es precisamente éste el escenario en el que ha operado el nacionalismo, con consecuencias básicas para la historia de nuestro tiempo.

Lo cierto es que los movimientos nacionalistas han sido más frecuentes que las revoluciones sociales, más que las luchas nacionales y que las luchas de clases, lo que llevó a E.J.Hobsbawm a un estudio sobre la nación moderna desde sus orígenes, si existen o no sentimientos que podrían haber existido siglos antes de la formación de la nación moderna.

Es posible, que antes de la formación de los estados modernos existieran algunas variantes de sentimientos de pertenencia colectiva y que podían funcionar en la escala macropolítica capaz de armonizar con estados y naciones modernos, lo que se llamaría lazos protonacionales, que serían de dos clases:

- 1.- Existencia de formas supralocales de identificación popular que van más allá de las que circunscriben los espacios reales en que las personas pasan la mayor parte de la vida.
- 2.- Existencia de lazos y vocabularios políticos de grupos selectos vinculados de forma más directa a Estados e instituciones y que pueden acabar generalizándose, extendiéndose y popularizándose.

No obstante, ninguno puede identificarse legítimamente con el nacionalismo moderno, ya que no tenían ninguna relación necesaria con la unidad de organización política territorial que constituye un criterio crucial de lo que hoy en día entendemos por "nación".

Es necesario analizar cómo actúan en estos momentos dos criterios esenciales: lengua y etnicidad.

La lengua es un elemento que nos diferencia de otro grupo, pero en esta época no se podía entender como una lengua "nacional" ya que las lenguas vernáculas son un complejo de variables, y además son conceptos artificiales; para los gobernantes y los alfabetizados, difícilmente podía ser la lengua un criterio de condición de una Nación.

La identificación de la nacionalidad con la idea de lengua, es mucho más característica de la construcción ideológica de los intelectuales nacionalistas que de las masas que utilizan su idioma.

Con respecto a la etnicidad, se suele relacionar con el origen y la descendencia comunes, de los que supuestamente se derivan las características comunes de los miembros del grupo étnico.

Genéticamente esta definición no sirve, porque la base de un grupo étnico como forma de organización social, sería cultural, ya que la población de

los Estados-Nación es demasiado heterogénea como para reivindicar una etnicidad común.

No obstante, la etnicidad puede unir a poblaciones que viven en grandes territorios o dispersas, y que carecen de una organización política común, y forma con ellas algo que puede denominarse "protonaciones", pero de todas formas no tiene relación histórica con la nación moderna en lo que se refiere a la formación del Estado-Nación.

La etnicidad, antes que el nacionalismo moderno puede que sirviera para distinguir estratos sociales diferentes más que comunidades enteras.

Además, la etnicidad que se puede considerar "Visible" tiende a ser negativa y discriminatoria.

En cuanto a las influencias que puede tener la religión en la formación del nacionalismo, pueden existir vínculos más estrechos como demuestra el caso de Irlanda; es un sistema bastante antiguo de establecer comunión por medio de la práctica común, y una especie de hermandad entre las personas, es evidente que las guerras nacionales con fuerte contenido religioso han sido una constante en el siglo que hemos acabado.

Por último nos queda analizar cómo influye sobre la población y de qué manera se utiliza la conciencia de pertenecer a una entidad política duradera, ya que en un principio sólo agrupaba este concepto a una parte de la élite o la nobleza, ya que si el pueblo en un principio estaba apagado a su señor, ello no entrañaba ni identificación con los intereses del resto de la pequeña nobleza rural, ni apego a ningún país mayor que el territorio donde vivían el señor y ellos.

Con todo, el protonacionalismo sólo no basta para formar los nacionalismos, naciones y mucho menos estados. El número de movimientos nacionales, con o sin estados, es visiblemente mucho menor que el número de grupos humanos capaces de formar tales movimientos, según criterios actuales de condición de nación potencial.

De todos modos, no se puede hablar con propiedad acerca de lo que pensaban los hombres y mujeres no alfabetizados sobre los conceptos de nación y nacionalidad.

Lo que sí es interesante es profundizar cuales eran las preferencias de éstos grupos antes de la construcción de los Estados-Nacionales modernos, para entender hasta que punto los intereses de las élites en el poder, los beneficios económicos, criterios de unificación, aspectos religiosos y guerras han actuado sobre la conciencia de la población buscando una identificación entre sus miembros al servicio de sus intereses, la historia reciente ha demostrado el enorme potencial utilitario del concepto de nacionalidad, que sigue siendo un referente en nuestra actualidad más inmediata y que requiere una revisión de cara al futuro, no sólo en Oriente Medio, sino en el corazón del viejo continente que lo vio nacer.



**Barrio, Emilia.** 1996. "[Historia de las trasgresoras](#)". Barcelona: Icaria. *Por J. Cruz.*

**Dibie, Pascal.** 1999. "[Etnología de la Alcoba: El dormitorio y la aventura del reposo de los hombres](#)".  
Barcelona: Gedisa. *Por J. Bueno.*

**González Guardiola, Lola.** 2000. "[De Bartolina Sisa al comité de receptoras de alimentos de "el Alto"](#):  
*Antropología de género y organizaciones de mujeres en Bolivia*". Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha. *Por  
F. Jiménez*

**Goody, Jack.** 2000. "[La familia europea](#)". Madrid: Editorial Crítica. *Por M. Peinado.*

**Barrio, Emilia.1996. *Historia de las trasgresoras.*  
Barcelona: Icaria.**

**Juan Cruz López**

Que el de Emilia Barrio es, básicamente, un libro de historia, nadie lo pone en duda. Pero también es verdad que, al margen de eso, es un ensayo de sociología del tardofranquismo que, elaborado con una metodología novedosa y arriesgada (por la diferencia con el resto de trabajos sobre la Transición Democrática), acaba por convertirse, al menos para nosotros, en una obra decididamente antipositivista, en la que los objetos de estudio son abordados siempre con una metodología cualitativa asentada en las distintas historias de vida que, comentadas, tratadas y contextualizadas acertadamente, constituyen el eje central del libro.

Por otro lado, y a pesar de que la autora se haya centrado específicamente en aquellas mujeres que apostaron por la trasgresión -que fueron las menos-, la obra nos brinda la posibilidad de acercarnos al marco sociopolítico que en la coyuntura de la Transición definía los ámbitos de desarrollo profesionales y personales (ya cambiantes o, para ser más precisos, en cambio acelerado) de un gran número de mujeres -la mayoría- que, para mayor satisfacción, han nacido y vivido en Andalucía Oriental, pues de las nueve entrevistadas, seis han crecido en la zona este de nuestra región.

En este sentido, Barrio propone en su libro un análisis histórico de la realidad social de estas mujeres y de la sociedad en la que se desenvuelven que corre paralelo al análisis de las distintas entrevistas realizadas, planteando, además, una división capitular que facilita la comprensión de la totalidad de la obra y que, por otro lado, no hace fracasar el evidente esfuerzo de complejización que la autora realiza desde la introducción. Con todo, el recorrido argumental y temático nos lleva desde el análisis de los distintos roles femeninos impuestos durante el franquismo hasta el acceso a los puestos de decisión de toda una serie de mujeres -las trasgresoras- que supieron aprovechar la coyuntura ventajosa que la Transición Democrática les ofrecía para conseguir mayores cuotas de igualdad con respecto a los hombres. Entre ambos episodios, extremos del largo camino que hacia la supuesta igualdad han recorrido las mujeres desde la muerte de Franco, se encuentran toda una serie de posturas de oposición y estrategias de lucha contra la desigualdad que la autora no deja de repasar y que completan el análisis de un proceso de cambio que, como todos sabemos, corre paralelo a la transición política y a la aparente normalización de la igualdad de género, pilar básico en la construcción de un (pretendido) Estado democrático al estilo de los que ya por entonces formaban parte de lo que hoy es "la Europa de los quince".

Así, y por todo lo que se ha comentado hasta ahora, consideramos

recomendable y altamente provechosa, ya no sólo para los investigadores sino para el público en general, la lectura de esta obra que, como hemos reseñado en párrafos anteriores, se acerca a una temática no demasiado tratada (no al menos desde este enfoque) con un utillaje metodológico y argumental novedoso y que aporta soluciones válidas, permitiendo, además, y gracias a la conveniente estructuración interna de los textos, una lectura amena que, por otro lado, facilita la asimilación de los conceptos y de las distintas hipótesis de trabajo de la investigadora.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 -4282)  
número 1, 2001

**Dibie, Pascal. 1999. *Etnología de la Alcoba: El dormitorio y la aventura del reposo de los hombres* .  
Barcelona: Gedisa.**

**Javier Bueno Cárdenas**

Pascal Dibie (profesor de la universidad de París VII y director de la colección *travéerses*, Editions Anne-Marie Métailleur) se ocupa en esta obra de algo a lo que dedicamos la tercera parte de nuestra vida: dormir. La antropología solo en pocas ocasiones se ha ocupado de este tema, siendo más común en la Psicología o la Neurociencia, con lo cual este estudio, más que del hecho físico de dormir, se trata de todos aquellos fenómenos culturales que rodean al sueño, ya sean las ideas entorno a los hábitos, formas o/y lugares donde se duerme como a la cultura material que generan dichas ideas.

La obra está estructurada en dos grandes conjuntos. En el primero, llamado *Vertical*, Dibie, mediante la etnohistoria, nos muestra la evolución de los hábitos e ideas que rodean a esta necesidad fisiológica básica centrándose en la cultura occidental en general y en el territorio francés en particular. De esta forma, de la mano de Dibie podemos comprobar como desde los albores de la civilización el lecho, a pesar de haber cambiado en cuanto objeto material, siempre ha conservado las mismas funciones, que el autor fija fundamentalmente en función de descanso y de sexualidad además de ser lugar de nacimiento y de muerte. Además este recorrido histórico nos muestra como incluso la religión tenía reglada detalladamente hasta los comportamientos en el lecho mediante la creación, por ejemplo, de los espacios sexuados en las alcobas, siendo el más claro exponente de esto la contraposición existente en el mundo clásico entre el *Andrón* masculino y el *Gineceo* femenino. También se nos habla de otras costumbres que se han mantenido durante mucho tiempo en gran parte de Europa como son la separación de los lechos de los conyuges, dormir vestido o no poder mantener relaciones sexuales durante en día, costumbres que en parte, comenzaron a cambiar con la llegada de la modernidad y su característico gusto por la privacidad, que supuso el nacimiento de nuevas funciones de la alcoba como la de lugar íntimo de reunión o lugar de lectura y reflexión. Así, mismo, podemos observar como los distintos cambios ideológicos que se han dado a lo largo de la historia han influido claramente en los ejercicios estéticos de las alcobas, ya que estas siempre se han adaptado a las exigencias sociales, morales e higiénicas además de ser, en todo momento, un elemento más que permite demostrar el rango social y económico de los "durmientes" que en ella hay puesto que el arte y la técnica han estado siempre presentes en las alcobas mediante la utilización de los más exquisitos materiales y

las técnicas de elaboración más refinadas, no accesibles para todo el mundo.

En la segunda parte, que Dibie llama *horizontal*, amplía el espectro cultural manejado hasta el momento para echar una mirada a las culturas latino-americanas, a la India y a las extremo orientales, China y Japón, trazándonos en todas ellas un esbozo de cual era la situación en tiempos pretéritos, que evolución han sufrido y cuales son para esta culturas los significados, funciones y símbolos que encierran las alcobas y el mundo del sueño y la sexualidad, ayudándonos así, a hacer nuestras propias comparaciones interculturales que a fin de cuentas es uno de los grandes objetivos de la antropología. No cabe duda de que la propuesta de Dibie además de poseer una gran originalidad es una buena aportación a la historia de la cultura.

REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL (ISSN: 1578 -4282)  
número 1, 2001

**González Guardiola, Lola. 2000. *De Bartolina Sisa al comité de receptoras de alimentos de "el Alto": Antropología de género y organizaciones de mujeres en Bolivia*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.**

**Francisco Jiménez Melero**

La lectura que atañe al estudio que Lola González Guardiola hace sobre la mujer en Bolivia puede conducir a un error si solo atendemos al título de este trabajo *De Bartolina Sisa al Comité de Receptoras de Alimentos de "el Alto"* mostrándose un estudio mucho más profundo de lo que en un principio puede llegar a intuir el lector. Veremos cuatro puntos claramente diferenciados pero a su vez interconectados y que responden a las partes temáticas en las cuales se encuentra dividida la lectura sumándose a ella una quinta y última a forma de conclusión, pudiendo afirmar que lo que empieza con unos temas generales como el principio teórico del sistema sexo-género o las diferentes políticas para el desarrollo, se irá centrando en los diferentes movimientos de mujeres de América Latina y en su defecto en las mujeres bolivianas.

En un principio hay un acercamiento a toda la controversia que hay detrás de la mujer en su estudio y la evolución que esto ha seguido a lo largo de la historia, como se ha ido introduciendo en el estudio de las ciencias sociales el concepto de género que en un primer momento no había existido ya que se encontraba bajo un sesgo, el cual encaminaba a la mujer y su estudio a un gueto científico, como bien describe la autora, un "asunto de mujeres", en el cual todavía se encuentra, al igual que en su propia existencia teniendo que tomar un rol de vida y de igualdad pero siempre en términos masculinos y que no le son nada favorables a ellas y en su defecto a su desarrollo.

Otro punto que se trata es el de las distintas políticas de desarrollo que se han seguido en los distintos países, lo cual ha generado una política de dependencia y de estructura jerárquica en la cual se toman las decisiones desde fuera y desde arriba. Aquí es donde aparece el papel de la mujer la cual se presenta como la receptora de todas estas políticas pero solo en su papel reproductivo y como nexo de unión con la familia, pero negándosele cualquier tipo de toma de decisión y en muchas veces obligándoles a trabajar solo para poder alimentarse sin darle ninguna opción de futuro, ya sea con respecto a su propia educación o la de los suyos o la misma forma de poder producir sin tener que depender de ninguna organización. Con esto podemos entrar en otro punto importante y

es la función que desarrollan las diferentes agencias y ONG's viéndose una jerarquización que a su vez crea un plano vertical y de dependencia del Tercer Mundo respecto al Primer Mundo.

Uniéndose a esta cuestión nos encontramos con la gran heterogeneidad que hay en las diferentes organizaciones relacionadas con la mujer y la diversidad de relaciones e interdependencias que esto crea, ya que entra en conflicto tres conceptos básicos que aparecen reflejados a lo largo de la lectura como son el concepto de género, etnia y clase ya que como bien aparece en el libro el concepto de feminismo cambia de una cultura a otra apareciendo controversias en las cuales el concepto de feminismo que las mujeres de América Latina tienen respecto al de occidente cambia, entrando en un conflicto de intereses, ya que si en occidente prima la idea de género vemos que en el caso de América Latina también entran en juego el concepto de clase y de etnia, los cuales no están tan presentes en el movimiento feminista de los países occidentales, dando por hecho que la lucha que las mujeres desarrollan están más unidas a ideas que ellas denominan neutrales y a las que no coacciona la idea de género ya lo podemos ver con la asociaciones vecinales o como las mujeres de mineros en las cuales toman un papel de mujer-esposa-madre pero siempre unido a una idea de condición social.

Para acabar se pone en estudio el caso específico de las mujeres bolivianas las cuales tras la crisis en la que se encuentra su país, han tomado como opción de supervivencia la agrupación de estas en organizaciones con el fin de su propia subsistencia y la de los suyos, asumiendo el papel que las misma organizaciones y agencias le han impuesto, que viene a ser un papel relacionado con la reproducción y lo privado y ante lo cual han enfatizado muchas voces tanto ONG's críticas como las voces de estas misma mujeres que exigen que se le reconozcan y piden que se les otorguen un papel inscrito a la producción, para poder salir de la propia miseria que les envuelve a su país y a ellas, sobre las cuales recaen toda la carga "feminización de la pobreza", queriendo avanzar en un "más allá" de la mera donación alimentaria administradas por organizaciones del Primer Mundo, poniendo en duda el significado de estas mismas organizaciones que se vienen a convertir en pequeñas pescadillas que se muerden su propia cola, cayendo en un círculo de pobreza y dependencia del cual es muy difícil salir.



## **Goody, Jack. 2000. *La familia europea*. Madrid: Editorial Crítica.**

### **Matilde Peinado**

El autor parte de un análisis de los principios fundamentales que definen lo que se ha denominado "la familia moderna" en Europa, con la afirmación de que buena parte de los mismos ya existían desde Roma, y que las mayores influencias en este aspecto proceden de la cultura romana y fundamentalmente del cristianismo.

Comienza enumerando los rasgos comunes a la familia demostrando que no son exclusivamente europeos:

- 1.- En todas las sociedades la familia elemental conyugal ( nuclear) es importante como grupo que comparte residencia.
- 2.- Incluso donde la familia no es monógama en la práctica suele serlo.
- 3.- Aunque la familia sea de filiación unilineal, siempre se tiene en cuenta los lazos consanguíneos.
- 4.- No hay ninguna sociedad en que no sean importantes sentimental y jurídicamente los lazos entre la madre y el hijo,
- 5.- No parece haber pruebas de que los anglosajones tuvieran clanes, más bien parentelas.
- 6.- El amor entre conyuges y entre padres e hijos no se inventó en Europa: el cuidado de los hijos es prácticamente universal, y el apego sentimental entre los conyuges también.
- 7.- El amor materno y la atracción sexual en la vida familiar son también universales.

A partir de estas consideraciones iniciales hace un recorrido por la historia europea desde la Antigüedad, deteniéndose en aquellos periodos o acontecimientos que más han influido en la evolución y características de la familia, comenzando con la cultura greco-latina, prestando especial atención a la dote, que considera herencia griega, así como a las costumbres sociales establecidas en Roma con respecto a las viudas y cómo éstas se mantienen hasta el siglo XIX, para centrarse fundamentalmente en el cristianismo y las relaciones que podemos establecer entre los postulados de la Iglesia y su influencia en la conformación y evolución de la familia, tema que ya abordó en una obra anterior , aunque en ésta lo desarrolla ampliamente.

Para ello parte de los rasgos unificadores que impuso la Iglesia cristiana: ausencia del divorcio, presencia del padrino y unos rasgos comunes en la herencia, como la devolución de las propiedades parentales a los hijos. En opinión del autor, el interés de la Iglesia por la familia se basa en su deseo de imponer un control sobre la vida de los creyentes, y los bienes materiales que obtiene a cambio de los beneficios espirituales, el control

frente a la autoridad paternal y el beneficio material que le proporcionan las viudas ricas .

Sin embargo, Europa no es homogénea en cuanto a sistema familiar, pese al factor común de la religión cristiana., ya que se establecen diferencias entre las dos grandes categorías de cristianos, el derecho consuetudinario del Norte y el derecho romano del sur.

Estas diferencias norte-sur se confunden con otras dos: en 1º lugar la oposición entre el noroeste de Europa y el resto, relacionan pautas matrimoniales con actividad capitalista y a ello se suma la diferencia protestantes-católicos, mientras descarta como factor para medir las diferencias el tamaño medio de las unidades domésticas.

Otro aspecto que cuestiona con referencia a las investigaciones realizadas en este campo es la relación que algunos autores han establecido entre acceso temprano al matrimonio de las mujeres con atraso, y tampoco hay una única pauta para el número de individuos en las unidades domésticas.

Por último hace una reflexión general en torno a la modernización y la familia, así como algunos de los autores y escuelas que han abordado el tema.

En los países socialistas, se confiscan bienes de los difuntos para que pierda importancia la herencia, y se admiten el divorcio y el aborto, pero sin embargo los intereses familiares persistieron.

Para los historiadores de los países capitalistas, la familia ha sido un rasgo crucial del proceso de modernización, industrialización y desarrollo del capitalismo.

La pequeña familia nuclear se consideraba apropiada para el capitalismo frente a las sociedades tradicionales, que estarían atadas a lazos de parentesco más extensos, porque esta formación permite la movilidad de mano de obra.

Con referencia a las teorías capitalistas afirma que si bien la industrialización tiende a reducir la relevancia de los grandes grupos de parentesco, no acaba con todos los lazos de parentesco extensos, ni tampoco es exclusiva de este periodo y lugar la unidad doméstica nuclear, no faltaba en anteriores formaciones sociales, lo que diferencia al Occidente Contemporáneo es que las familias nucleares están aisladas de sus parientes por exigencias laborales.

Tras un breve recorrido por las principales características de los estudios realizados por el grupo de Cambridge, y de la escuela de las mentalidades se detiene en el análisis del " amor " como criterio de selección de Stone, y frente a la teoría de este autor que se basa en que la buena maternidad es un invento de la modernización y que en la sociedad tradicional las madres contemplaban con indiferencia el crecimiento y bienestar de los hijos menores de dos años, Goody afirma que no hay fundamento para mantener esta teoría, el capitalismo no inventó la maternidad.

Por último hace una reflexión sobre la situación de la familia en la

actualidad, reflexiona sobre el divorcio, y sus consecuencias económicas y personales, sobre las formas de residencia para acabar afirmando que no se ha producido el final de la familia, y las razones que para él justifican en la actualidad su permanencia, con una especial referencia a su importancia para la socialización de los hijos.

Un recorrido que concluye poniendo en cuestión las " pautas patrimoniales europeas" que propusieron Cambridge Group y la Historia de las Mentalidades, ya que aunque la evolución de la familia europea tiene rasgos que la hacen única, no se puede afirmar que son suficientes para explicar el " milagro europeo" y el desarrollo socioeconómico, y afirma rotundamente que hay pocas pruebas de que la familia europea facilitase el capitalismo; es cierto que la familia europea ha cambiado desde el Renacimiento, pero no de la forma espectacular que algunos han percibido, hay en la misma factores de continuidad, ya que tiene tradición y se mueve por unos parámetros básicos ( sexo, cuidado de los hijos) que se transmiten de generación en generación, y factores de cambio, en función de los sistemas de producción, el mercado, los imperativos de la Iglesia y el Estado.

# ENLACES



## Antropología

[Ciudad virtual de Antropología \(Naya\)](#)

[RCCI](#)

[The Anthropological Index of the RAI](#)

[Visual Anthropology](#)

[Estudios culturales](#)

[Links de Estudios Culturales](#)

[Bibiloteca CSAC](#)

[WEDA](#)

[Ethnographic Methods](#)

[El Rincón del Antropólogo](#)

[Observatorio para la Cibersoedad](#)

[Antropo-Tech](#)

[Cyberanthropology](#)

[Antroposmoderno](#)

[Biografías de Antropólogos](#)

[Native Web](#)

[Anthropology Resources](#)

[Os Urbanitas \(Brasil\)](#)

## Revistas

[Links a Cientos de revistas de CCSS](#)

[Arquitectura y Humanidades \(Unam, México\)](#)

[Memoria \(mexico\)](#)

[RUT. Radical Urban Theory](#)

[Gazeta de Antropología \(Granada\)](#)

[Nomadas \(Madrid\)](#)

[Current Anthropology](#)

[Electronic Journals in Anthropology](#)

[Anthropology term papers](#)

[Anthropoetics](#)

[Ethno- \(Chile\)](#)

[Ethnologie](#)

[Ateneo \(Madrid\)](#)

[Revistas científicas](#)

[Anthropos Institute](#)

[Revista E.lectrónica de Epistemología de Ciencias](#)

[Sociales \(Chile\)](#)

[Revista del Magíster en Antropología y Desarrollo](#)

[\(Chile\)](#)

[Altérités: cyber-revue québécoise en](#)

[anthropologie](#)

[Casi nada](#)

	<a href="#">DDT</a> <a href="#">Arobase</a>
<p>Cibersociedad</p> <p><a href="#">Revista En.red.ando</a>  <a href="#">Journal of Computer-Mediated Communication</a>  <a href="#">Cybersociology</a>  <a href="#">Servicio de Observación sobre Internet</a>  <a href="#">Resource Center for Cyberculture Studies</a>  <a href="#">Cybergeograph</a>  <a href="#">Bitniks</a></p>	<p>Instituciones</p> <p><a href="#">Basque Studies (Reno)</a>  <a href="#">Asociación Americana de Antropología</a>  <a href="#">Fundación Joaquín Díaz</a>  <a href="#">Société Ethnologie Française</a>  <a href="#">CIESAS (México)</a>  <a href="#">ICA (Cataluña)</a>  <a href="#">Casa de la Cultura de Guillermo Bonfil Batalla</a>  <a href="#">Instituto de Estudios Peruanos</a></p>
<p>Pensamiento Crítico</p> <p><a href="#">Todo Derrida, Nietzsche y Hiedegger en Castellano</a>  <a href="#">Gregory Bateson</a>  <a href="#">Pierre Bourdieu</a>  <a href="#">Mary Catherine Bateson</a>  Primo Levi  <a href="#">Spoon Collective</a></p>	<p>Otras</p> <p><a href="#">Todo sobre los Andes</a>  <a href="#">Ressources documentaires sur le génocide nazi</a>  <a href="#">Oferta publica de profesorado contratado</a>  <a href="#">Kiosco Internet</a>  <a href="#">Proyecto Cholonautas (Perú)</a>  <a href="#">Da Terra (Brasil)</a>  <a href="#">Liceus</a>  <a href="#">International Standard Investigation (ISI)</a>  <a href="#">Battro -Denham (Consultores)</a></p>

[volver a pagina principal](#)

## PROXIMAS CONVOCATORIAS

[51 CONGRESO AMERICANISTA EN SANTIAGO DE CHILE](#)

[CONGRESO VIRTUAL DE CIBERSOCIEDAD](#)

[volver a pagina principal](#)



REVISTA de ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL

*Magazine of Experimental Anthropology*

Revista de Antropología Experimental admite artículos, notas, reseñas, investigaciones, fotos, ilustraciones y opiniones dirigidas a la Redacción ( [rae@ujaen.es](mailto:rae@ujaen.es) ) en Word o cualquier sistema compatible con PC o Macintosh, preferiblemente con extensión .rtf.

La comunicación con los autores es siempre por E.mail. Revista de Antropología Experimental publica un número por año. Al ser una revista electrónica se actualiza constantemente, según llegan los artículos. Cada número se cierra el 15 de diciembre. Todos los años se hace un CD-ROM con la Revista, que se le manda gratuitamente a los autores.

Los artículos, una vez admitidos, se publican tal cual nos llegan, por lo que el autor lo revisa en la RED comunicándonos las reformas y correcciones que quiere que se le haga, esto agiliza el proceso de edición y comunicación previas a su publicación.

Consejos prácticos: Los artículos deben tener de 10.000 a 15.000 palabras en total, sin notas a pie de página. La bibliografía se pone al final, con cualquiera de los sistemas estándar, y las llamadas en texto deberían seguir el sistema de autoreferencialidad, por ejemplo, (Pérez, 1984b: 23-35).

Admitimos los artículos en cualquier idioma. En el caso de que no esté en Castellano, es "obligatorio" un resumen extenso en Inglés o Francés y otro en Castellano.

Si el artículo tiene fotos o gráficos el propio texto tiene que tener los vínculos en el texto y han de estar en formato .jpg.

Se admite intercambio de banners y contactos con revistas de similar contenido.

## *MAGAZINE of EXPERIMENTAL ANTHROPOLOGY*

### Collaborations

Magazine of Experimental Anthropology admits articles, notes, review of books, investigations, pictures, illustrations and opinions directed to the Writing ( [rae@ujaen.es](mailto:rae@ujaen.es) ) in Word or any compatible system with PC or Macintosh, preferably in .rtf.

The communication with the authors is always for E.mail. Magazine of Experimental Anthropology publishes a number per year. To the being an electronic magazine is constantly modernised, as the articles arrive. Each number closes December 15. Every year a CD-ROM is made with the Magazine that is sent to the authors gratuitously.

The articles, once admitted, they are published such which we receive you, for what the author revises it in the NET communicating the reformatations and corrections that he wants that he is made, this speeds up the edition process and previous communication to his publication.

Practical Council: The articles should have from 10.000 to 15.000 words in total, without notes on foot of page. The bibliography puts on at the end, with anyone of the systems standard, and the calls in text should follow the referential system, for example, (Pérez, 1984b: 23-35).

We admit the articles in any language. In case it is not in Spanish, it is obligatory an extensive summary in English or French and another in Spanish.

If the article has pictures or graphics the own text has to have the bonds in the text and they must be in format .jpg.

It is admitted banners exchange and contacts with magazines of similar content.

[volver a pagina  
principal](#)

