

MEMORIA DEL PRIMER SIMPOSIUM SOBRE HISTORIA, SOCIEDAD Y CULTURA DE MÉXICO Y AMÉRICA LATINA



Francisco Lizcano Fernández
Guadalupe Yolanda Zamudio Espinosa
(coordinadores)

CENTRO DE INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES (CICSyH) DE LA UAEM
FACULTAD DE HUMANIDADES DE LA UAEM
CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS (CCYDEL) DE LA UNAM

Toluca, México, octubre de 2005

MEMORIA DEL
**PRIMER SIMPOSIUM SOBRE HISTORIA,
SOCIEDAD Y CULTURA
DE MÉXICO Y AMÉRICA LATINA**

**Francisco Lizcano Fernández
Guadalupe Yolanda Zamudio Espinosa
(coordinadores)**

Organizadores:

Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de la UAEM

Facultad de Humanidades de la UAEM

Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL) de la UNAM

Cuerpo académico

“Investigación en ciencias sociales y humanidades”

Cuerpo académico

“Desarrollo y democracia en América Latina”

Toluca, México, octubre de 2005

MEMORIA DEL
**PRIMER SIMPOSIUM SOBRE HISTORIA, SOCIEDAD Y CULTURA
DE MÉXICO Y AMÉRICA LATINA**

**Francisco Lizcano Fernández
Guadalupe Yolanda Zamudio Espinosa
(coordinadores)**

Las opiniones y afirmaciones contenidas en las ponencias de este volumen son responsabilidad exclusiva de los autores.

Primera edición en CD: octubre de 2005
© Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.
Ex planetario, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, 50110 Toluca, México.
Tel. 01722 213-2728, correo electrónico: cieacsh@uaemex.mx
© Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México
Torre II de Humanidades, 8º piso,
Ciudad Universitaria, Del. Coyoacán, 04510 México, D.F.
Tel. 0155-5623-0211, correo electrónico: ceydel@servidor.unam.mx

ISBN-968-835-935-1

Diseño: Juan Carlos Montes de Oca
Producción: Liliana Piedad Rivera Cuevas, Maira G. Rueda Vázquez y Rogerio Ramírez Gil.

Se autoriza la reproducción parcial o total de los contenidos citando la fuente.

Hecho en México.



Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. José Martínez Vilchis
Rector

Dr. Carlos Arriaga Jordán
Secretario de Investigación y Estudios Avanzados

Mtro. Luis Alfonso Guadarrama Rico
Secretario de Docencia

Ing. Manuel Becerril Colín
Secretario de Administración

Dra. Lucila Cárdenas Becerril
Secretaria de Difusión Cultural



Facultad de Humanidades de la UAEM

Mtro. Miguel Ángel Flores Gutiérrez
Director

Lic. Magdalena Pacheco Régules
Subdirectora Académica

Dra. María del Carmen Álvarez Lobato
Coordinadora de Posgrado

Dra. Ana Lidia García Peña
Coordinadora de Investigación



Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de la UAEM

Dr. Francisco Lizcano Fernández
Coordinador

Dra. Guadalupe Yolanda Zamudio Espinosa
Líder Cuerpo Académico
**“Investigación en Ciencias Sociales y
Humanidades”**



Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Juan Ramón de la Fuente
Rector

Lic. Enrique del Vall Blanco
Secretario General

Dra. Rosaura Ruiz Gutiérrez
Secretaria de Desarrollo Institucional

Dra. Maricarmen Serra Puche
Coordinadora de Humanidades



Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM

Dra. Estela Morales Campos
Directora

Dr. Rubén Ruiz Guerra
Secretario Académico

C.P. Felipe Flores González
Secretario Técnico

Lic. Ricardo Martínez Luna
Jefe de Publicaciones

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	8
I. EL VALLE DE TOLUCA EN LA COLONIA	10
1. Margarita Loera Chávez y Peniche (INAH) “Del Altépetl al Templo Cristiano (estudios de caso en el Valle de Toluca. Época virreinal)”	11
2. Bertha Abraham Jalil (CICSyH-UAEM) “La arquitectura colonial en el Valle de Toluca. El templo de Santiago Tilapa”	39
3. Gerardo González Reyes (FH-UAEM) “Un espacio heterogéneo para enfoques multidisciplinares: Matlatzinco y el ‘Valle de Toluca’ en la historiografía colonial”	60
4. Guadalupe Yolanda Zamudio Espinosa (CICSyH-UAEM) “Los pueblos indígenas ante la composición de tierras en la jurisdicción de Toluca”	74
II. EDUCACIÓN Y LITERATURA EN AMÉRICA LATINA	86
5. Rogerio Ramírez Gil (CICSyH-UAEM) “Los números en la literatura, un elemento extraliterario de apoyo a la retórica”	87
6. Fernando Díaz Ortega (CICSyH-UAEM) “Evolución de los niveles de cobertura educativa en América Latina en la segunda mitad del siglo XX”	106
7. Ignacio Bárcenas Monroy (CICSyH-UAEM) “El pensamiento del afuera como la posibilidad de leer, escribir y pensar de otra manera”	124
8. Piedad Liliana Rivera Cuevas (CICSyH-UAEM) “Los cien lugares comunes”	134

III. SOCIEDAD Y CULTURA EN AMÉRICA LATINA	139
9. Moisés Elizarrarás Hernández (FH-UAEM) “El desarrollo de la autonomía indígena en la región de la montaña colombiana y la experiencia del trabajo de campo”	140
10. Héctor Velázquez Trujillo (FH-UAEM) “La democracia electoral en el estado de Miranda, Venezuela”	153
11. Guadalupe Isabel Carrillo Torea (CICSyH-UAEM) “Surgimiento de la temática urbana en la producción venezolana”	163
12. Blanca Álvarez Caballero (FH-UAEM) “La mujer en la literatura gauchesca: una mirada desde la voz del gaucho y del proceso modernizador”	172
13. Edgar Samuel Morales Sales (CICSyH-UAEM) “Literatura y sociedad en las Antillas Mayores”	186
IV. Democracia en América Latina. Aspectos teóricos	200
14. Francisco Lizcano Fernández (CICSyH-UAEM) “La absurda contraposición entre democracia formal y democracia sustancial”	201
15. Miguel Ángel Sobrino Ordóñez (FH-UAEM) “Democracia, pobreza, desigualdades en América Latina. Una lectura desde María Zambrano”	208
16. Edgar Hernández Muñoz (CICSyH-UAEM) “Riesgo y retos de la democracia en Latinoamérica”	213
V. Democracia en América Latina. Aspectos nacionales	239
17. José María Aranda Sánchez (CICSyH-UAEM) “Fundamentos teóricos y conceptuales para el análisis del movimiento ciudadano en México”	240
18. Juan Monroy García (FH-UAEM) “Insurrección y democracia en el pensamiento de Carlos Fonseca Amador”	263
19. Ruperto Retana Ramírez (FH-UAEM) “Los partidos políticos y la crisis de la democracia en Venezuela”	272

20. Juan M. de la Serna (CCyDEL-UNAM) 282
“Orígenes y efectos de las políticas económicas globales sobre la región insular del Caribe”
21. J. Jesús María Serna Moreno (CCyDEL-UNAM) 305
“El ‘color indio’ y la identidad en la República Dominicana”

PRESENTACIÓN

El presente volumen reúne 21 ponencias de las 25 que se presentaron en el “Primer *simposium* sobre historia, sociedad y cultura de México y América Latina”, realizado el 27 y el 28 de octubre de 2005, en el Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (CICSyH) de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), en Toluca, Estado de México.

Este *simposio* sigue con la añeja tradición del CICSyH de organizar un encuentro académico anual. Sin embargo, en esta ocasión se le dio la mencionada denominación, porque con él se quiere inaugurar una serie de encuentros que tengan como eje articulador la nueva línea de investigación del *cuerpo académico* del Centro, que precisamente se define como “Historia, sociedad y cultura de México y América Latina”.

El *simposio* del que se desprende esta memoria es una muestra más de nuestra convicción de la importancia del trabajo en equipo, que en esta ocasión se manifiesta en la conjunción de esfuerzos entre los tres organismos académicos que lo organizan: uno de la Universidad Nacional Autónoma de México (el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, CCyDEL) y dos de la UAEM (el CICSyH y la Facultad de Humanidades), así como de dos cuerpos académicos de la misma UAEM: “Investigación en ciencias sociales y humanidades” y “Desarrollo y democracia en América Latina”.

De acuerdo con la naturaleza temática de las ponencias, el *simposium* se estructuró en cinco mesas que se han convertido en las cinco partes principales de la presente Memoria. En la primera, “El Valle de Toluca en la Colonia”, se analizan los templos religiosos de Tilapa y San Antonio La Isla, además de la conformación territorial de Toluca a partir del siglo XVI y el análisis de uso y legitimidad de la expresión *Valle de Toluca*. “Educación y literatura en América Latina” desarrolla temas relacionados con la literatura y filosofía, así como con el aspecto educativo. La tercera, “Sociedad y cultura en América Latina”, reúne contenidos relacionados con la sociedad y la literatura gauchesca, venezolana y de las Antillas Mayores; así como con la democracia electoral en Venezuela, y los frentes militares, paramilitares y la

autonomía de indígenas Páez en Colombia. Las dos últimas partes de la Memoria versan sobre la democracia, una se refiere a aspectos teóricos y otra a su concreción en diversos países de América Latina: México, Nicaragua, Venezuela, Perú y República Dominicana. Ambas entrelazan los temas políticos más netamente democráticos con otros de carácter social y económico que están íntimamente vinculados con aquéllos.

Finalmente, queremos manifestar nuestro agradecimiento a personas sin cuyo respaldo ni el simposio ni su *memoria* habrían existido. Con su apoyo, las autoridades de la UAEM han demostrado, una vez más, su firme compromiso con la difusión de la investigación y la constitución de espacios de comunicación personal entre investigadores, actividades ambas que otorgan su sentido más genuino a los encuentros académicos. Al respecto, no se puede dejar de mencionar al Dr. Carlos Arriaga Jordán, secretario de Investigación y Estudios Avanzados; a la Dra. Lucila Cárdenas, secretaria de Difusión Cultural; al Mtro. Francisco Javier Beltrán Cabrera, director de Divulgación Cultural; al Lic. Antonio González García, jefe del Departamento de Diseño Gráfico; al Mtro. Miguel Ángel Flores Gutiérrez, director de la Facultad de Humanidades. Tampoco se puede olvidar que sin la cooperación de los trabajadores, los administrativos y los investigadores del CICSyH, el encuentro del que da testimonio esta memoria no habría tenido lugar. Sirvan estas líneas, por último, para, asimismo, manifestar nuestro agradecimiento a la Dra. Estela Morales Campos, directora del CCyDEL, por su colaboración entusiasta.

Los coordinadores

I. El Valle de Toluca en la Colonia

DEL ALTÉPETL AL TEMPLO CRISTIANO (ESTUDIO DE CASO EN EL VALLE DE TOLUCA. ÉPOCA VIRREINAL)

Margarita Loera Chávez y Peniche

LOS OBJETIVOS

Dos son los objetivos que componen el contenido de estas páginas. El primero es mostrar que en los templos cristianos virreinales de los pueblos de indios es posible efectuar alguna lectura de la historia y la cosmovisión de las localidades donde se encuentran ubicados. Sin menoscabo de cualquier otro análisis arquitectónico o de iconografía que pueda efectuarse sobre ellos, se trata, entonces, de un enfoque etnohistórico o microhistórico en el que se considera que los pueblos son integrantes de una estructura mayor de la que forman parte activa y funcional, como la que caracterizó a los virreinos españoles de América. El segundo objetivo es enriquecer la propuesta hecha ya por otros autores, de los que adelante hablaremos, respecto a que dichas construcciones fueron, en un cierto sentido, una sustitución del Altépetl (cerro-agua), no sólo por sus atributos físicos, sino también por las actividades que en torno a ellos, especialmente los rituales y el culto, se llevaban a efecto. Para lograr nuestro propósito, hemos tomado como ejemplo el caso del templo de San Antonio la Isla, construido en el siglo XVI y remodelado a principios del siglo XVIII.

San Antonio la Isla, cuyos nombres más antiguos fueron Otompan (lugar de otomíes) y Techialoyan (lugar donde se vigilaba), se localiza en el extremo sur occidental del río Lerma en el Valle de Toluca, donde concluyen las últimas ondulaciones del volcán Nevado de Toluca o Xinantécatl, y antes de la desecación del río, parte de su territorio colindaba con la laguna del Lerma o Chignahuapan.

Durante el Virreinato, concretamente en el año de 1560, San Antonio fue unido o congregado a la “república de indios” de Calimaya y Tepemaxalco. Sin embargo, desde ese momento se negó a recibir la categoría de “pueblo sujeto”, es decir, a depender política, territorial y tributariamente. El hilo conductor de su historia interna fue entonces la lucha segregacionista, o sea, la búsqueda de su autonomía político territorial (Loera, 1993). Entre los

actos más sobresalientes de ese proceso separatista que duró hasta el siglo XIX, cuando logró la categoría de municipio autónomo, estuvo la costumbre, al margen de la ley hispana, de nombrar a su propio gobernador indio, cuando para el mismo efecto eran convocadas elecciones en la cabecera de la “república” de Calimaya y Tepemaxalco.

De esa historia segregacionista hay constancia en una gran cantidad de documentación (Loera, 1993), pero acaso los ejemplos más interesantes sean estos dos: las inscripciones puestas en la portada del templo al momento de su remodelación, y su famoso códice Techialoyan —digo famoso, porque éste dio nombre a toda la serie de documentos similares que se han encontrado en México, porque Techialoyan era San Antonio la Isla—.

Según Nadine Béligand (1993), el códice fue elaborado a principios del siglo XVIII y los mismos tlacuilos que lo redactaron fueron los que labraron las inscripciones en el templo. En ellas sobresalen los nombres de dos personajes a los que se les otorga la categoría de gobernador sin que San Antonio por su calidad de “sujeto” tuviera el derecho a ser dirigido por un funcionario de este nivel. En ese sentido las inscripciones pueden interpretarse como un acto de resistencia a la congregación del siglo XVI. Por otra parte, esos personajes también aparecen en las láminas del códice como “guardianes de las tierras” y se dicen ser descendientes de Axayácatl, el tlatoani azteca que conquistó el Valle de Toluca y le delimitó territorialmente. Así ambos datos nos remiten al origen de San Antonio y se relacionan con la existencia de un linaje dirigente propio durante los tiempos prehispánicos y con una territorialidad. En el contexto de lo dicho entonces, templo y códice se tornan en vestigios determinantes en el proceso del devenir local, y así las cosas, la arquitectura deja asomar, además de sus cualidades estilísticas y estéticas, el hecho de ser un documento histórico. Este puede leerse desde dos instancias: la que imprime el culto católico y el discurso hegemónico de corte occidental, y la que deja asomar el punto de vista de la cultura dominada, la que desde la conquista hispana se le conoció como la de los indios.

Así, por ejemplo, con un excelente nivel de conocimientos en el campo de la arquitectura y de la historia del arte, Marie Thérèse Reáu, en su famoso libro *Las portadas Franciscanas*, describe el templo en estudio de la siguiente manera:

En San Antonio la Isla, se está en presencia de una bellísima obra popular y el que dependa en gran medida de un modelo único de decoración, no impide subrayar su originalidad. Su estructura es más sencilla y más arcaica [...] su repertorio ornamental es menos extenso y la técnica

sencillamente más rudimentaria; sin embargo, el uso de la decoración escultórica es expresiva; establece una relación entre los diversos ornamentos espirales de las columnas, follajes, espirales, hojas, flores, volutas, sirenas, mascarones dado que todo es una variación del fascinante tema de la espiral: formas espirales geométricas, espirales vegetales y espirales humanas (1991: 285).

Encontrar el otro camino de análisis, es decir, aquel que imprimió al templo el indio de principios del siglo XVIII de San Antonio la Isla, exige adentrarse en el entorno geográfico, en la cosmovisión, la costumbre y el devenir interno del pueblo. Metas a las que dedicamos las siguientes líneas.

EL ENTORNO GEOGRÁFICO Y LOS CICLOS RELIGIOSOS

En realidad desde tiempos muy remotos de la época prehispánica, los poblados como San Antonio la Isla, ubicados en paisajes aledaños a volcanes, montañas, lagos y ríos, tenían un ritual muy especial ligado al culto a las deidades o fuerzas de la naturaleza que consideraban residentes del lugar, a las cuales les solicitaban lluvias y buenos temporales que les ayudaran en sus actividades agrícolas y de recolección de productos lacustres.

En ese contexto, la montaña era vista como un gran templo que cubría y proporcionaba las aguas. Las altas cimas como el Xinantécatl o Nevado de Toluca u otros volcanes y cerros de importancia se miraban como depósitos de agua y, cuando había en ellos manantiales que fluían de sus cuevas, se pensaba que eran brazos de mar cuya función era la irrigación de la agricultura. Por ello se veneraban igual que a los ríos y los lagos que formaban parte importante del culto acuático que signó de manera hegemónica y generalizada a los pueblos prehispánicos de Mesoamérica.

La organización de sitios sagrados y templos para el culto correspondía, en este entorno, con el hecho de que las montañas también funcionaban como marcadores de eventos calendáricos, por lo que los solsticios, equinoccios y pasos cenitales tenían un papel primordial en la organización del ciclo sagrado. La relación del hombre con la montaña era en realidad sumamente compleja. Inclusive, una misma montaña podía representar para cada pueblo un diverso aspecto de interés.

A la llegada de los españoles el culto común a las montañas y al agua, ligado con las formas de vida agrícolas y lacustres, se encubrió y mezcló con elementos del culto cristiano. Para el caso del

Valle de Toluca, investigadores como Arturo Montero, María Elena Maruri y Beatriz Albores, entre otros (véase Albores y Broda, 1997), con el apoyo de ciencias como la arqueología, la etnohistoria y la antropología, en fechas recientes han mostrado el origen y la continuidad hasta el presente de las formas del culto al agua o a Tláloc. Montero, por su parte, ha elaborado un registro arqueológico del ritual de alta montaña mexicana en el que sorprende la cantidad de sitios registrados en el Nevado de Toluca. De 55, 15 están en este volcán, es decir, su número supera inclusive a los encontrados en el Iztaccíhuatl, el Popocatepetl y el Pico de Orizaba, cuya cantidad también es importante (Broda, Iwaniszewski y Montero, 2001: 41-42).

María Elena Maruri, cuando habla del culto al agua y a la montaña en el periodo prehispánico, considera básico el reconocimiento de la filiación a la familia otomí pame que había entre los grupos indígenas mayoritarios que habitaban el Valle Matlatzinca o de Toluca antes de la conquista azteca, sin dejar de reconocer las influencias culturales que a partir de ella se dejaron sentir en la región.

Apoyada en los estudios sobre los otomíes realizados por Pedro Carrasco (1962: 133-141), anota que las deidades más importantes entre ellos fueron el Padre Viejo y la Madre Vieja, pareja divina que habitaba en las grutas y cuevas y el señor de las aguas Muy'e. Éstas eran homologables a las deidades nahuas del fuego (Hueheteotl), de la tierra y de la luna (Llamacihuatl), y del agua (Tláloc) (Maruri, 2001: 97).

Entre los otomíes durante la época prehispánica la religión giraba en torno a la adoración de deidades que simbolizaban un oficio o una fuerza natural y cada pueblo tenía su dios patrón que se identificaba con un antepasado y que posiblemente era el dios característico del oficio del pueblo.

La luna era deidad principal, pues era creadora de todo lo que existe (Venerable Madre, La Tierra, Tonantzin, Teteoinnan o Tocí) y desde su cosmovisión las fases lunares determinaban las alternancias con las estaciones del año y regían los ciclos de la fertilidad de la tierra. El culto al agua y a la montaña era, por tanto, esencial en toda la región; sobre ello Maruri antota lo siguiente:

En las montañas y lagunas se realizaba el culto a los tlatocues y su fiesta era llamada tepehuilitli. Cuando había malos temporales todos los otomíes en general, subían a los cerros, allí ofrecían a sus dioses copal y figuras de papel, colocaban en la cima de los cerros cruces provistas de la diosa Tosí-Tlazolteotl. Entre las advocaciones del Dios de la lluvia pueden mencionarse a Otzeotl “Dios de la cueva” [...] y Ochadapo “Dios de los cerros” (Maruri, 2001: 97) .

Las lagunas también eran importantes sitios de culto y entre ellas obviamente estaban las del Nevado de Toluca. Eran habitadas y cuidadas por Acpaxapo, diosa cuya figura era una gran culebra con rostro de mujer; una especie de sirena. Otras deidades importantes para los fines que nos ocupan eran Yoccipa, “el desollado” (el cambio de piel de la tierra, cuyo inicio era marcado a la entrada del equinoccio de la primavera) que se identifica con Xipe Totec entre los nahuas, Bimazopho “de las sementeras” y Mûdû “señor de los difuntos”, de los antepasados, y por supuesto, para repartir las aguas era indispensable rendir culto a Edâhi dios del viento, Ehecatl, Quetzalcóatl, entre los nahuas.

Dos sitios fundamentales en la cosmovisión náhuatl que no podemos dejar de lado para entender el culto al agua y a la montaña son Tamoanchan y Tlalocan (López Austin, 1999). El primero, Tamoanchan, podría definirse como la cubierta de la montaña sagrada, el eje del cosmos y el lugar de los cuatro árboles cósmicos que estaban en la cima para sostén del universo. Es el lugar donde vivieron y fueron desterrados los dioses, donde en unión con las cosas frías y calientes se originó el sexo, la guerra, el juego. Con todo esto allí se creó otro espacio, otros seres y otro tiempo: el mundo del ser humano. Se dice que allí nació el calendario, punto estratégico donde se podía diseñar y planificar la vida del hombre.

Tlalocan en cambio, era un lugar de origen y destino regido por Tláloc. Tenía varios significados, entre ellos “cueva larga” y “camino debajo de la tierra”. Allí habitaba el señor de los truenos y los rayos (Tláloc) y sus aliados o servidores los tlaloques, quienes se desplazaban con las nubes y se encargaban de distribuir las aguas y las lluvias. Allí iban los que tocados por el rayo morían, o quienes habían sufrido alguna enfermedad de naturaleza fría como el reumatismo, la neumonía o la hidropesía. Estas personas también se convertían en tlaloques pues habían sido solicitadas por el señor de las aguas para ir a sus dominios en el interior de la tierra y servir en su labor cósmica de distribución de las aguas. Tlalocan era también una montaña hueca llena de frutos, pues había en ella una eterna estación productiva. Era, por otro lado, la parte inferior del eje cósmico mesoamericano.

Acaso, el vocablo nahua *altépetl* (cerro-agua), entre sus múltiples interpretaciones, podría a la vez sintetizar la unión entre Tamoanchan y Tlalocan, pues su glifo era la representación de una montaña redondeada cuya base se torcía hacia adentro y en muchas

ocasiones se representaba con una barra horizontal en la base a la que se ataba el glifo del agua o simplemente una franja que servía como representación estilizada del elemento *atl* (agua) o quizá los dientes de Tláloc dios de la lluvia (Wake, 2000: 467).

Respecto al estudio etnográfico y antropológico, es decir, la continuidad del ritual de montaña ligado al culto al agua hasta el presente, Beatriz Albores dice lo siguiente:

El Chiucnauhtecatl (Xinantécatl o Nevado de Toluca) y los volcancillos de Xalatlaco y Tilapa son los pilares montañosos meridionales del valle de Toluca que delimitan al faldellín de los conos volcánicos, del que emerge el Olotepic, con el que integran los tres focos de una especie de muralla sagrada. Estos centros religiosos regionales son visitados desde tiempos inmemoriales, durante las ceremonias de petición y agradecimiento, por vecinos de varias localidades encabezados por distintos grupos de graniceros (trabajadores del tiempo), entre los que encontramos a los “saudinos” en Teotenango, los “ahuizotes” de Xalatlaco y los “quicazcles” de Texcalyacac (Albores y Broda, 1997: 383-385).

Los graniceros o trabajadores del tiempo, cuyo nombre varía de una comunidad a otra como se aprecia en la cita anterior, son llamados así por las facultades que tienen para solicitar las lluvias, los buenos temporales y ahuyentar el granizo. Son también “chamanes” o curanderos y suelen tratar los males del cuerpo y el espíritu de los miembros de las comunidades. Además de aprender este conocimiento por tradición, se dice que son llamados por fuerzas sagradas cuando sobreviven a la caída de un rayo y sus conocimientos y predicciones les son señaladas por medio de sueños o por la ingestión de plantas sagradas. Desde tiempos prehispánicos hasta el presente, existen registros históricos de su existencia (De la Serna, 1892). Su actividad en las montañas de la región de Toluca, al igual que en otras partes, se realiza año con año y las ceremonias tienen que ver obviamente con los tiempos anuales de los ciclos de la lluvia que inciden en las actividades agrícolas y lacustres de la región. Además de este ritual en las montañas en el que no participan sacerdotes cristianos, en cada pueblo se sigue un ritual similar encubierto en los calendarios cristianos y en los santos, que adquiere un simbolismo ligado con las fuerzas de la naturaleza. Estas festividades son organizadas por los vecinos de los pueblos, pero se acompañan de misas y otros servicios eclesiásticos cuyos costos son pagados por organizaciones de carácter comunitario.

El culto al agua y a la montaña del periodo previrreinal era manejado desde las instancias del poder hegemónico; mas, a partir de la conquista española ese culto dirigente fue suplantado por el cristianismo y los rituales mencionados quedaron a cargo de los poblados campesinos. Acaso los sustitutos más apegados a la labor de los sacerdotes de antaño fueron

los graniceros o trabajadores del tiempo, quienes después de la imposición hispana trabajaban en la clandestinidad y ritualizaban, como lo hacen hoy, prioritariamente en las cuevas de las montañas. En cambio, en los poblados de indios, hubo un mayor apego al culto cristiano, aunque claramente relacionado con las manifestaciones de la naturaleza para cuidado del ciclo del maíz fundamentalmente y la regulación del agua durante las estaciones de año. Todo ello a pesar de la inmensa persecución que los religiosos españoles ejercieron sobre estas prácticas.

Ambos tipos de celebraciones (las de los montes y las de los pueblos), empero, revisten formas híbridas entre el calendario prehispánico y el relacionado con el culto católico; las más importantes son las siguientes: la del dos de febrero, día de la Candelaria, que después de la reforma calendárica gregoriana de 1582 en el inicio del calendario mexicana correspondería al 12 de febrero. La de la Santa Cruz (3 de mayo), cuya celebración muchas veces se inicia desde el 25 de abril día de San Marcos, y en el caso del Valle de Toluca, en varios pueblos, como San Antonio la Isla, lo hacen el 15 de mayo, día de San Isidro Labrador, o en fechas cercanas. Después viene la del 15 de agosto, día de la Asunción de la Virgen. Estas dos últimas se vinculan en términos mesoamericanos con las fechas del 30 de abril y 13 de agosto que marcan los pasos cenitales en la latitud 14° 57' N. Finalmente, el ciclo se cierra entre el 30 de octubre y el dos de noviembre, el día de Todos Santos y el día de Muertos. El mes de otoño —fecha de muerte— está relacionado en el calendario mexicana con el Tepehuitl, “mes de los montes”; entonces, se recogen los frutos de la cosecha y la tierra queda como muerta o dormida.

En sus estudios sobre el Valle de Toluca, Beatriz Albores ha mostrado que, aun en la actualidad, en varios poblados de la región hasta la actualidad las fiestas que realizan los graniceros o trabajadores del tiempo se llevan a cabo siguiendo los ritmos calendáricos tanto cristiano como prehispánico en ocho fiestas divididas en dos grupos: cuatro que siguen una figura en cruz de malta y otras cuatro en cruz de San Andrés; en ellas los solsticios y los equinoccios demarcan un referente temporal de gran importancia. En las fiestas de los pueblos los ritmos temporales son más o menos similares, aunque varían unos días de acuerdo con el santoral cristiano que también pueden tener relación con ciertas variables en las fechas en que se inicia el ciclo de cultivo entre marzo y abril, pero se pueden incorporar en el marco del esquema del que venimos haciendo referencia (obsérvese en el esquema donde reproducimos las fechas [Albores y Broda, 1997: 383-385]).

El esquema de Albores alude fundamentalmente al ciclo del culto de los graniceros en Texcalyacac, aunque cita las festividades de otros sitios del Valle de Toluca. No es extraño entonces que los rituales que hay en San Antonio la Isla sigan fechas muy cercanas. Inclusive todo parece indicar que ese ritmo del ciclo agrícola inicia ya mezclado con el culto cristiano desde el Virreinato, y es generalizable a muchos otros pueblos de la zona. Por ejemplo, en la parroquia de Calimaya y sus doce pueblos de visita en el siglo XVIII, las fechas parecen variar por unos cuantos días dependiendo del santoral cristiano que hay en cada uno de los poblados. Así, mientras los graniceros trabajan en las cuevas de las montañas, en los templos de las localidades se hacen celebraciones paralelamente en las mismas fechas unas, y otras, en días muy cercanos. Las más importantes de las que se llevan a efecto en los poblados se hacen en los templos, pero las procesiones y celebraciones delimitan el ámbito territorial de cada pueblo, las milpas, los cementerios y desde luego los altares familiares. Es como si se tratara de una gran cantidad de círculos que siguen temporalidades cercanas y que van desde las altas cimas de los cerros hasta los hogares campesinos. Obvio, las celebraciones tienen sus matices culturales como tanto hemos señalado, pero todos siguen el ritmo del agua y, por ende, de la siembra de temporal del maíz.

Observando el calendario de fiestas religiosas que consigna Maruri (2001) para San Antonio la Isla en la actualidad y comparándolo con el que registra el *Directorio Parroquial* de Calimaya para el siglo XVIII (APC, 1750), pudimos constatar que ese ciclo ritual de raigambre prehispánica mezclado con el santoral cristiano existe prácticamente igual desde tiempos virreinales.

Aunque Maruri señala que actualmente no hay graniceros propiamente hablando en San Antonio, sí los había en el Virreinato en la cabecera de “república de indios” y de parroquia, o sea, en Calimaya. De hecho dada la cercanía con el volcán Xinantécatl, por los cronistas de la época sabemos que éste era uno de los puntos más importantes de ritual en alta montaña (De la Serna, 1892:77-78). Es posible, sin embargo, que en la cabecera de Calimaya la costumbre se hubiera ido perdiendo más fácilmente que en otros lugares de la región por su importancia, por el interés en ella de los Condes de Santiago Calimaya y porque en el siglo XVIII, después de las Reformas Borbónicas, el poblado sufrió una alta migración de criollos y españoles comerciantes (Loera, 1977). Aunque, todavía hay quienes recuerdan que la práctica existía

para el siglo XX, e incluso, como en otros lugares del Valle de Toluca se dice que aún hoy al faltar la lluvia hay quien sube al volcán a ofrendar, llevando consigo santos cristianos.¹

En los ámbitos pueblerinos, no obstante, comparando el trabajo reciente de María Elena Maruri para el pueblo de San Antonio, con lo que muestra el *Directorio Parroquial* de Calimaya del siglo XVIII, podemos observar que hay un continuismo en las celebraciones en cuanto a las fechas y que éstas coinciden con el esquema de Albores. Igual que lo señalado por ella para Texcalyacac, en nuestros poblados de estudio, en la parroquia y en el resto de los “pueblos sujetos”, el calendario inicia en ambos tiempos el 2 de febrero, día de la Virgen de la Candelaria, fecha en que se llevan a bendecir a los Niños Dios, junto con las candelas que alumbrarán los hogares durante el año y las semillas que se sembrarán entre marzo y abril. Esta fecha se ubica en el extremo del brazo alineado entre el solsticio de invierno y el equinoccio de primavera. Corresponde al inicio del calendario agrícola precolombino y para el siglo XVIII la documentación de la parroquia de Calimaya lo describe así: “Este día piden misa cantada en el altar de Nuestra Señora de la Candelaria. Es a las nueve, se bendicen las semillas en la portería y sus semillas [...] [se] hace la procesión [...] piden misa cantada en San Lucas por tierras y en San Antonio Cantada de bendición[...].” (APC, 1750).

Las celebraciones de la Santa Cruz del tres de mayo y la de la Asunción de la Virgen se ubican en el brazo que cae entre el equinoccio de primavera y el solsticio de verano. Actualmente, esos días los graniceros de Xalatlaco, Texcalyacac y Tenango suben a las cuevas en los cerros a vestir a las cruces y hacer las ofrendas y solicitudes de buen temporal y durante el Virreinato, cuando Jacinto de la Serna escribe su *Tratado de idolatrías* comenta al respecto lo siguiente:

Aquellos pueblos de San Mateo, Xalatlaco, Tenango y sus sujetos [...] se averiguó: las supersticiones y hechicerías, que tenían en ahuyentar los nublados, de quienes temían daño de granizo á las mieses, para que con sus conjuros estorbasen los daños de los temporales, y tempestades [...] Otro conjuraba con una culebra viva revuelta en un palo y esgrimía con ella hacia la parte de los nublados y tempestades con soplos y acciones de cabeza y de palabra que nunca se podían entender (De la Serna, 1982:77-78).

Mientras esto ocurría y ocurre en las montañas, en pueblos como San Antonio, el día 2 de mayo se hace una velada y el día 3 visten las cruces fijas en las calles y en los altares

¹ Información proporcionada por don Ricardo Hernández en Calimaya y por los mayordomos de Santa María

familiares, hay misa, ofrenda y reparto de alimentos. En el siglo XVIII se pedía misa en los templos de los pueblos para complementar las celebraciones y la ayuda de religiosos cristianos. En la documentación parroquial de Calimaya se indica que ese día había misa, procesión y comida en todos los pueblos, desde la cabecera hasta en todos “los sujetos”. Una característica propia de San Antonio la Isla es que, además de vestir las cruces fijas en los puntos principales de los pueblos, se ha acostumbrado acompañar las procesiones con lo que se ha llamado “el paseo de las chalupitas”, que eran las que paseaban por la laguna del Lerma. Así, aparte del ritual a la Santa Cruz para la solicitud de las lluvias, se rendía también culto a las aguas de la laguna; ya que, siendo pueblos ribereños a ella, su economía además del producto de las milpas se complementaba con los recursos lacustres.

Las ceremonias de petición de las aguas en mayor o menor medida cubren todo el mes de mayo con el ofrecimiento de flores a la Virgen, y el día 17 en San Antonio se celebra al Cristo de la Ascensión, popularmente conocido por el “señor de las aguas”, de quien se dice ser muy antiguo y milagroso. El *Directorio Parroquial* ya asienta la importancia de esta celebración en su calendario religioso, anotando que ese día se pedía en San Antonio la Isla misa cantada y procesión.

Respecto al mes de agosto, la fecha que se celebra en San Antonio se lleva a efecto con un novenario dedicado a San Salvador que inicia justamente nueve días antes del día 15, es decir, el día 6. Según ha investigado Maruri la organización está a cargo de la familia Núñez y es nueva, data de hace 30 años.

Es posible que hace 30 años la familia Núñez se hubiera hecho cargo de la celebración como lo indica la autora de la que venimos hablando. Sin embargo, los rituales correspondientes al mes de agosto en la localidad de San Antonio se celebran desde la época virreinal. De acuerdo con nuestra tan citada fuente del siglo XVIII, entonces las festividades se hacían el día 15 y se solicitaba misa y procesión, daban comida a todo el poblado y además obsequiaban a los padres que acudían a apoyar los festejos con una docena y media de gallinas y otro tanto igual de pollos, además de cubrir en dinero los servicios religiosos. Estos gastos eran cubiertos por las cofradías, instituciones que sucumbieron en el siglo XIX a partir de las Leyes de Reforma. Entonces se continuó una costumbre virreinal que era la de pasar los gastos

Nativitas en 2001.

a una familia que albergaba los santos en los altares de su hogar. En esos lugares desde el siglo XVI era más fácil hacer las ofrendas de comida a los ancestros con los que en forma muy acentuada desde entonces compartían las primicias de la cosecha que justamente se recogían en esos tiempos. Compartir con los muertos era una forma de agradecer y regresar al origen. Por eso, en otros lugares de la región, los festejos de agosto trascendían y trascienden incluso al ámbito de los cementerios.

Desde la etapa previrreinal hasta el presente, cuando se cierra el ciclo agrícola y se recogen los frutos de la tierra al concluir el mes de octubre, se suele hacer la más importante celebración de las zonas agrarias del Valle de Toluca como en el resto de México: el día de Muertos, 2 de noviembre, aunque en la mayoría de los sitios éstas arrancan desde el 30 de octubre con las veladas anteriores al día de Todos Santos, el primero de noviembre. Entonces, para compartir con los ancestros se hacen altares y ofrendas que se colocan en todos los hogares. En el contexto de los pueblos también hay una serie de rituales y, por supuesto, misa; además, se acude a los panteones a adornar las tumbas en las que frecuentemente se comparte comida y flores mediante la puesta de ofrendas con los frutos recibidos por la tierra.

Naturalmente en las fuentes virreinales lo que se puede observar como parte de las celebraciones de estos días es lo correspondiente exclusivamente al culto católico con el que se complementan las actividades de este día. En el *Directorio de la Parroquia de Calimaya* se registra así:

1. Día de todos Santos pagan misa cantadas en todos los pueblos de la Ayuda de Parroquia. Este día piden misas cantadas en los pueblos de San Antonio y Santiago...
2. Día de los difuntos [...] Este día de vísperas con capa que hace el padre Semanero y misa cantada, otro día con responso por el cementerio: todo de tanda. Los respuestas de la cabecera que son pocos los pagan a 4 reales y son del Convento. Los respuestas de los pueblos son de los que los hacen.
[...] Este mismo día tienen misas cantadas en San Antonio y San Lucas... (APC, 1750).

Otras fuentes históricas hablan, sin embargo, de la importancia que los ancestros y su paso al “otro mundo” tenía para los poblados del área en estudio, como lo había en tantas otras partes de lo que hoy es México. Por ejemplo, en los libros de cargo y data de las cofradías de indios que había en la parroquia de Calimaya y Tepemaxalco y en algunos de sus “pueblos sujetos o de visita” (como San Antonio), nos encontramos al observar los egresos que, entre la enorme cantidad de actividades que realizaban estas instituciones, la que más apoyo daba a las

economías familiares era la de cubrir los gastos del funeral “cristiano” y el pago de misas y responsos para los difuntos tanto en su aniversario como en el Día de Muertos. El precio que cobraba el convento incluía entre otras cosas el hábito de San Francisco con el que era común enterrar a los muertos. Asunto que no sorprende dado que la parroquia se encontró a cargo de los franciscanos hasta muy avanzado el siglo XVIII. Pero que el paso hacia “otra vida” después de la muerte revestía una fuerte herencia prehispánica y que el cuidado a los ancestros era parte de ese respeto por el origen del grupo o la comunidad lo sabemos por otras fuentes.

En todo tienen estos miserables indios mil tropezaderos, así con los vivos como con los muertos, y con esto son muy graves, porque tienen muchas supersticiones, y en esta complicidad, se averiguó aver amortajado a algunos con ropa nueva, ponerles mortaja, y debajo de los brazos comida de tortillas, y jarros de agua, y los instrumentos de trabajar; a las mujeres los de texer, a los hombres achas, coas, ó, otras cosas conforme al ejercicio que tuvieron y de esto hay el día de hoy mucho daño... y después acá muy poco à, acostumbran en muriendo el enfermo... junto al fogón (cerca de los altares familiares) que de ordinario mueren ellos allí, u lo tienen mientras se dispone la comida, y la 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 se la comiese y la bebiese; y al octavo día ponen otra comida en la parte y lugar donde estuvo el muerto (De la Serna, 1892; 87-88).

La ceremonia para el entierro descrita para el siglo XVII presenta algunas semejanzas con lo que en la actualidad y seguramente desde el Virreinato se acostumbraba hacer el Día de Muertos. En la primera, empero, significaba la preparación del muerto para partir hacia la “otra vida”. El Día de Muertos en cambio era una invitación para que los difuntos regresaran a compartir con sus familiares la cosecha obtenida de las tierras que desde “los orígenes” pertenecían a la comunidad como un don de la divinidad. Con las ceremonias del 2 de noviembre concluía el calendario ritual de 260 días que seguía el ciclo del maíz y que resulta acorde con el esquema de Beatriz Albores, donde las celebraciones principales ocurrían en febrero, mayo, agosto y principios de noviembre. Por otro lado, en el *Directorio Parroquial* encontramos datos adicionales sobre las celebraciones que en cierto modo vienen a reforzar la tesis de la misma autora en cuanto a la importancia de los solsticios, los equinoccios y los pasos cenitales en ese espacio temporal. Así, ese calendario de fiestas en el poblado de San Antonio la Isla era complementado con otras celebraciones de importancia en ese contexto calendárico. La actividad ritual verbigracia que parte después del dos de febrero y generalmente coincide con el carnaval y con la cuaresma cristiana que abarca desde el Miércoles de Ceniza hasta la Pascua, con especial énfasis en la Semana Santa, marca una

referencia hacia el equinoccio de la primavera; y en algunos pueblos cercanos, también sujetos a la parroquia de Calimaya, es muy claro el culto al Xipe Totec, al cambio de piel de la tierra que inicia o se prepara desde este tiempo hasta la estación de las lluvias, justamente cuando se realiza la siembra. Entre las costumbres está la de colgar panes y naranjas en el arco central del templo católico. Al terminar las ceremonias de la Semana Santa, las naranjas se pelan y la piel de las mismas se entierra en las milpas en acto simbólico.

La fiesta patronal de San Antonio y la de la Parroquia ocurren en fechas cercanas al solsticio de verano (21 de junio). La del primer poblado el día 13 en que se celebra a San Antonio y en el segundo el 29 día de San Pedro y San Pablo. El primer santo correspondiente a Calimaya y el segundo a Tepemaxalco. San Pedro es un santo pescador y es poseedor de las llaves que abren las puertas del paraíso. Nos preguntamos si esto tiene alguna coincidencia con el hecho de que desde las faldas del volcán por un lado se iniciara el ascenso hacia la montaña sagrada; era Calimaya de alguna manera la puerta hacia Tamoanchan y Tlalocan, hacia el paraíso, y por el otro, a que desde aquellas alturas de las faldas del volcán en que se ubicaba el poblado cabecera, se dirigiera política y religiosamente a los pueblos dependientes, que ubicados en las partes bajas del Valle de Toluca eran ribereños y por lo tanto además de agricultores eran pescadores. Quizá así hubiera sido, pero de no ser así creemos que hay una extraña coincidencia que inquieta el pensamiento.

Además, junio es un mes de intensas lluvias; por tanto, es de gran actividad ritual para lograr que los fenómenos naturales favorecieran al ser humano evitando malos temporales para el logro de las cosechas.

En junio o desde mayo... se forman colas de agua. Son nubes alargadas y enroscadas al final; traen granizo o mucha lluvia y hacen destrozos. Las colas de agua o nubes con vientos huracanados deben levantarse y deshacerse. Así los graniceros se abocan a atajar, es decir, a alejar o detener el mal temporal...

A partir del 25 de junio —al día siguiente de la fiesta de San Juan—: hasta el 23 de julio... se ubica la etapa de mayor incidencia de fenómenos meteorológicos que representan perjuicio o peligro para las milpas (Albores y Broda, 1997: 419).

En Calimaya, en el siglo XVIII, todos los poblados de la parroquia eran beneficiados con las celebraciones religiosas que cubrían todo el mes. Además de las fiestas titulares de San Antonio y San Pedro y San Pablo, el día de San Juan había misas, celebraciones y procesiones en varios pueblos: en la ermita del santo en Tepemaxalco, en Mexicaltzingo, Chapultepec,

Nativitas, San Andrés y San Lucas. Sobre San Antonio la Isla se indica en el *Directorio de la Parroquia* que había un altar en el templo dedicado a dicho santo, que tenía tierras para su celebración, y que, en general, “*es alegre ese día*”. Durante el mes se decían en la parroquia 13 misas y los costos de ellas recaían en los dos poblados cuyos santos patronos tenían su fiesta titular en ese mes: San Antonio la Isla y Calimaya. El *Directorio de la Parroquia* es amplio en la relatoría que hace de las celebraciones del mes de junio. Habla de la fiesta titular de San Antonio que se empezaba con un novenario, cuyos costos corrían a cargo de la cofradía dedicada al santo. Sobre la fiesta titular de la parroquia en la cabecera la descripción es detallada. Llama la atención el lucimiento, el que las fiestas se iniciaban con una procesión que iniciaba en el cementerio (otra vez la inclusión de los ancestros, el reconocimiento al origen y la dualidad vida-muerte) y el que en los gastos que se generaban ese día participaban además de los habitantes de Calimaya y Tepemaxalco y sus cofradías, los vecinos de los distintos poblados “sujetos o de visita”, quienes generalmente acudían al convento con bienes en especie: particularmente, manteles, servilletas, huevos, pollos, gallinas, pan, naranjas y otras frutas.

Después del 2 de noviembre quedaba cerrado el ciclo de 260 días, o sea, el ciclo del maíz y la tierra quedaba como dormida el resto del ciclo calendárico de 365 días, hasta el 2 de febrero en que reiniciaba el mismo. Los datos que ofrece el *Directorio Parroquial* (que tanto hemos citado para reconstruir el calendario de actividades religiosas en los pueblos de estudio) resultan interesantes en torno al cierre del ciclo y a la preparación del nuevo en febrero, mientras la “tierra estaba muerta” o descansando. En primer término, el párroco que lo redactó hace alusión a que en los pueblos se empezaban a hacer las misas para pedir por el alma de sus muertos a partir de diciembre; luego se celebraba a la Virgen de la Concepción, quizá la Madre Joven (Xochiquetzal), que está en estrecha relación con la Virgen de la Candelaria (del 2 de febrero). Acaso hay en ello agradecimiento y solicitud para el ciclo venidero. Cuatro días después, el 12 de diciembre se celebra a Guadalupe, Tonantzin, la tierra, la Madre Vieja y por tanto estéril. El día 24 se acostaba en el nacimiento los Niños Dios que se colocarán en los altares y el 6 de enero se nombran sus padrinos. Todo parece indicar que en este tiempo las festividades son de sepa exclusivamente cristiana y, sin embargo, resultan un complemento perfecto dentro del calendario de 365 días para iniciar el ciclo de 260 del que tanto hemos venido hablando.

La primera pregunta que nos viene después de todo este recuento de rituales y celebraciones es: ¿hasta donde la memoria india es consciente desde el Virreinato hasta el presente de la relación que guardan los calendarios prehispánico y cristiano con el simbolismo del culto que se realiza en sus pueblos? Creemos que en una forma generalizada la respuesta es negativa. Es difícil que exista, sobre todo, en el común de los habitantes, un conocimiento preciso y profundo sobre el contenido ideológico y simbólico que nutre el ideario que hay detrás de esos dos calendarios religiosos. Más bien es la fuerza de la costumbre la que rige las formas de relación sagrada entre el ser humano y la naturaleza. Hay una estrecha relación entre las necesidades económicas y sociales campesinas que han pervivido desde antes de la conquista hispana hasta la fecha y las condiciones del espacio natural. En todo caso, ello conforma aspectos de una cultura que brota de manera espontánea en la cotidianidad y que se hereda de generación en generación, mientras su operatividad en el contexto de las relaciones sociales de cada momento histórico encuentre vigencia. En ese escenario, la memoria del origen, de los ancestros quienes recibieron la tierra de la instancia sagrada y de algunos acontecimientos que son indispensables para la sobrevivencia de la comunidad, sí afloran en forma cíclica para responder a demandas cambiantes que generalmente provienen del mundo externo con el que la comunidad se relaciona en forma simbiótica y asimétrica. Están en el subconsciente silencioso de la memoria colectiva, dan cuerpo a la cosmovisión y suelen plasmarse en sitios fijos, como por ejemplo en el códice Techialoyan o en los muros de la iglesia para que siempre haya recuerdo de ellos. No son, empero, discursos largos perpetuados en espacios temporales lineales precisos.

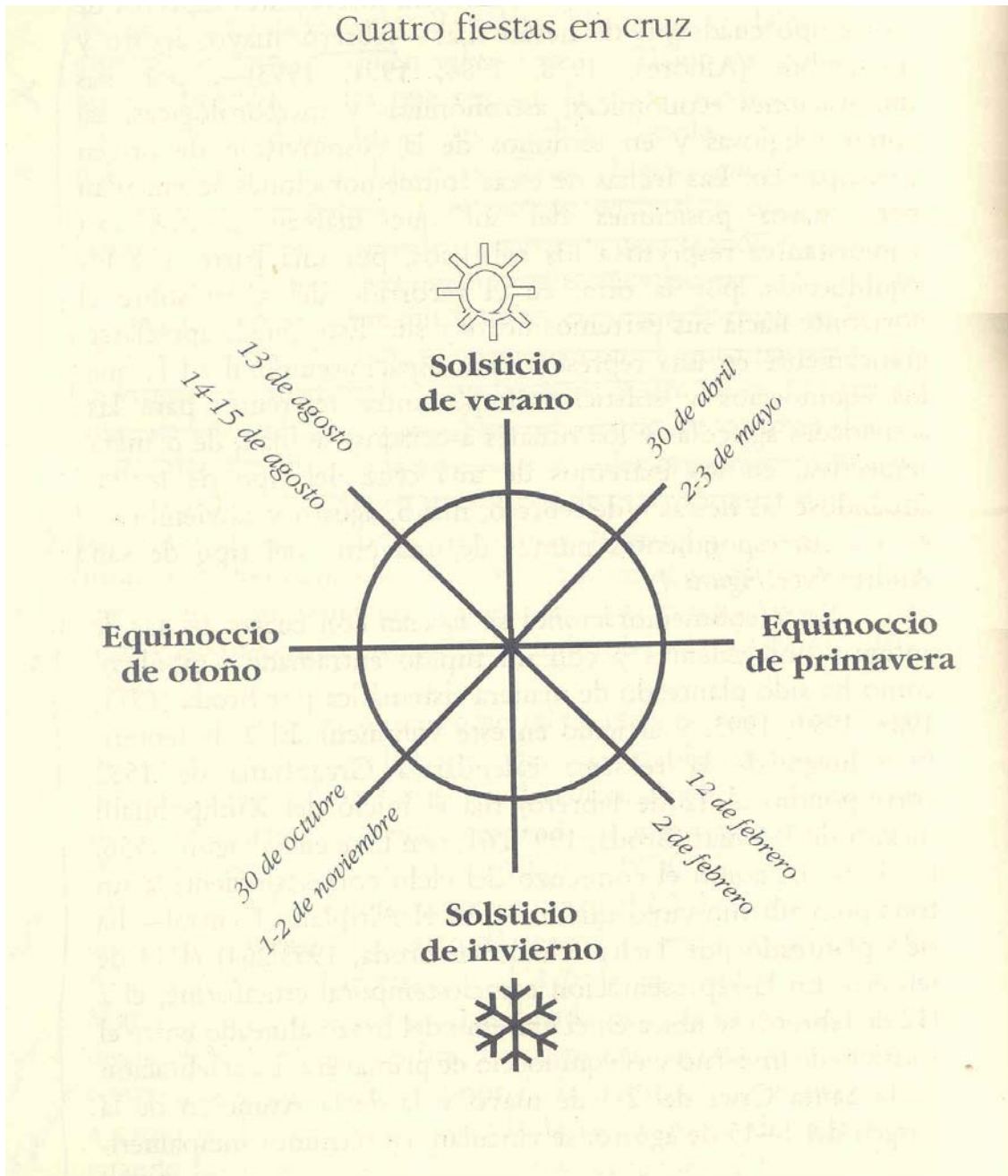
Retomando, sin embargo, todos los aspectos consignados hasta aquí en torno a la memoria, la costumbre y la cosmovisión, lejos de sorprender, llama a la reflexión la lectura que desde su mirada etnográfica hace Maruri sobre el templo de San Antonio la Isla:

Actualmente, la parroquia de San Antonio de Papua, ubicada en el centro del poblado tiene en su fachada barroca, frisos de espirales, conchas, caracolas, sirenas escamadas, la paloma del espíritu santo y flores acuáticas. Todos estos elementos son símbolos vinculados con el culto acuático, en ellos se concentra lo sagrado y lo profano, la vida y la muerte, el paraíso y el inframundo. Las espirales denotan el tiempo lunar en cuanto el ciclo de la vida y regeneración, por sus formas aluden a las fases lunares que norman el cambio rítmico de la fertilidad; por lo que el simbolismo se vincula con la muerte y los rituales funerarios (Eliade, 1992a). El tiempo lunar refiere una visión biocósmica, la lluvia o las mareas, la siembra y el ciclo menstrual. El ritmo lunar coordina los diversos planos de la fecundidad de las mujeres, las de los animales, la vegetación, el destino de los hombres después de la muerte y las ceremonias de iniciación. Es así como el caracol, la

mujer, el agua, el pescado, pertenecen al mismo simbolismo de la fecundidad (Eliade, 1992b: 150, 151).

...las sirenas, que aparecen en la fachada de la iglesia de San Antonio, son representaciones de la diosa Acpaxapo, deidad otomí venerada por los xaltocameca, que pronosticaban el futuro del pueblo. “Se les representaba en forma de culebra, con rostro y cabello de mujer...”

Desde esta cosmovisión acuática, puedo interpretar que en la parroquia se encuentran símbolos relacionados con la muerte y la vida. Al cruzar la puerta, que separa lo profano de lo sagrado, se entra a un espacio sagrado; simbólicamente se entra al Tlalocan. La entrada en forma de arco de medio punto representa la cueva que lleva al inframundo. En el interior se está en el paraíso celestial, en este espacio sagrado se observa la dualidad vida-muerte (Maruri, 2001: 199-201).



De todo lo dicho en la anterior cita, dos son los puntos que interesa resaltar: primero, la presencia de la sirena en la portada principal del templo de San Antonio la Isla, de la que hablaremos adelante; segundo, la referencia de que al penetrar al interior de la iglesia se ingresa al inframundo, al Tlalocan, ya que con ello la autora está identificando la construcción con un altépetl, es decir, con un cerro-agua en el pensamiento prehispánico.

LAS SIRENAS QUE ESTÁN EN LA PORTADA PRINCIPAL DEL TEMPLO DE SAN ANTONIO LA ISLA

Ante todo, San Antonio la Isla (como su nombre lo indica) en algún tiempo de su historia fue una isla. Así, aunque sus habitantes se dedicaban a la agricultura, una parte fundamental de su existencia derivaba de la explotación lacustre y su primer asentamiento étnico fue otomí, luego estos convivieron en el mismo espacio con matlatzincas y mexicas. A la llegada de los españoles, la vieja tradición de Acpaxapo, representada como una culebra con rostro y cabello de mujer, que cuidaba a la laguna del Lerma o Chignahuapan, continuó aunque con algunas variantes.

Los recuerdos actuales de la gente de la zona lacustre seguramente provienen desde el Virreinato y son híbridos en cuanto su interpretación simbólica. Se habla de la sirena y el sireno (la Clanchana y el Clanchano) que habitaba en las grutas; pero, éstos tenían cola de pescado y no de culebra como en la tradición otomiana, a pesar de que si se les podría interpretar como la Madre Vieja y el Padre Viejo de esa tradición, aunque posteriormente el sireno murió en el contexto de una tradición amorosa. También se les podría identificar con los tlaloque del pensamiento náhuatl, en tanto que cuidaban las aguas y se encargaban de proveer el alimento; finalmente, se mezcla la leyenda de la sirena con la tradición de la llorona. Veamos algunos recuerdos:

En el ojo de agua que está por Atenco y en otro, por San Nicolás de Peralta, llamada Agua Blanca (donde está San Antonio la Isla), dicen que allí mismo vivía la Clanchana y el Clanchano. Eran la madre y el padre del agua, porque ellos daban de comer daban abundancia... eran marido y mujer, eran mitad gente y mitad pescado... (Albores, 1995: 307).

...yo vi a la sirena... allá en la laguna, por donde era la zanja, salía... entre los solares... subía allá arriba como una neblina que sólo se veía el bulto... y después se escuchaba el chillido de la llorona, que salía gritando por las calles (Maruri, 2001: 181).

En realidad la palabra *Clanchana* en femenino es una deformación de la voz náhuatl *atlan chana* (chane en masculino) que significa habitante del agua, como también hay una transformación en la sustitución de la cola de serpiente por la de pescado. En la tradición otomí Acpaxapo es claramente una serpiente y, en la náhuatl, Chicomecóatl que se representa por una serpiente escamada resulta una variación femenina de Quetzalcóatl y simboliza a la diosa de la mazorca. Si observamos a las sirenas que están en la portada de la iglesia de San Antonio, las dos de la parte de arriba se acercan a la primera tradición, porque su cola es una serpiente, en cambio las del cuerpo de en medio parecen tener más que ver con la representación de la segunda, pues si bien su cola es una serpiente, se encuentra escamada. No es desconocido para nadie el hecho de que entre todas las culturas acuáticas en Europa, en África y por supuesto entre las diferentes etnias mesoamericanas existe la figura de la sirena. Debido a ello y a que fue común su utilización en la decoración de las iglesias virreinales como parte del bestiario cristiano y del repertorio decorativo europeo, no resulta del todo creíble, sobre todo si se desconoce la cosmovisión y la historia prehispánica del lugar, pensar que su inclusión en el templo tenga más una ascendencia india que española. A pesar de ello, autores como la propia Marie Therése Réau tienen duda al respecto cuando relacionan estas imágenes conociendo la leyenda posterior a la conquista hispana respecto a los sirenos del Chignahuapan o Lerma.

Esta autora —en su ya citada obra sobre las portadas de los conventos franciscanos— tiene una especial atención sobre las particularidades del templo de San Antonio y hace alusión al hecho de que su singularidad es importante porque no se trata de una parroquia sino de un poblado de visita, aunque desconoce la historia de la, congregación-segregación, de Calimaya, Tepemaxalco y sus “pueblos sujetos”.

Cuando escribe sobre el templo de San Antonio, dice que los maestros de esta obra rural se basaron para diseño de su remodelación a principios del siglo XVIII, en el templo de San Juan de los hermanos hospitalarios de Toluca; que el hospital fue fundado en el año de 1695 gracias al apoyo de un descendiente del encomendero de Zinacantepec, el bachiller don Antonio Sámano y Ledesma; que las obras fueron proseguidas por el padre Sebastián González, y que estaban en

curso hacia 1706. Es decir, en años cercanos a las obras del templo de San Antonio; además agrega lo siguiente respecto a las sirenas que hay en la portada principal:

Por ejemplo, compárese las “sirenas” en ambos lados, magnífica ilustración del proceso seguido por los escultores rurales para adaptar los ornamentos de la arquitectura culta. Pero previamente cabe aclarar que con mucha frecuencia se representaba la sirena en la arquitectura colonial mexicana, pues formaba parte del bestiario cristiano y del repertorio decorativo europeo, y su presencia en San Antonio no constituye un hecho excepcional. Sería interesante saber si la intención era realmente representar unas sirenas y en especial si se trata del sirenito y la sirenita de la triste historia de una leyenda local. La verdad, sería tema poco usual para ser representado en un edificio religioso, pero el caso similar de las iglesias de Arequipa, a las orillas del lago Titicaca, hace pensar en esa posibilidad (Réau, 1991: 213).

Más adelante, hablando de las sirenas de la parte superior del templo, le llama la atención el hecho de que su tamaño es superior al de la imagen de San Antonio que antes estaba en el nicho central de ese cuerpo. “Por otra parte, iconográficamente el uso de estos motivos (las sirenas) es mucho más audaz en San Antonio, ante todo porque su tamaño rebasa el de la estatua (ausente) de San Antonio de Papua, y luego estilísticamente por conferirle el papel principal a un simple adorno, comparable al de las pilastras que encuadran la ventana de San Juan” (Réau, 1991: 214).

Lo extraño del caso de las sirenas del templo de San Antonio a Réau, quizá tiene que ver con que algo conoce sobre la historia local, por lo menos lo referente a la “leyenda de los sirenitos” del Lerma o Chignahuapan. De lo contrario, difícilmente podría pensar en una influencia de la cosmovisión india sobre la presencia de estos elementos decorativos, y su inclinación sería el de mirarlos dentro de los parámetros de una influencia cristiana. Esto en virtud de que como hemos dicho, es poco lo que se ha estudiado sobre esta intencionalidad del indio de dejar constancia de su memoria y cosmovisión en forma intencionada en los muros de sus templos después de la conquista hispana. Nosotros, en cambio, pensamos que este no es el único caso donde el indio se expresa a través de la arquitectura virreinal. Lo que sí es importante recalcar es que estas evidencias son híbridas, que tienen fuerte mezcla del simbolismo del arte occidental y que la dificultad para captarlas radica en que, a partir del siglo XVI, son producto de los grupos conquistados, por tanto, no corresponden a un orden hegemónico, sino subalterno y no hay por lo general conocimiento de las historias locales de los pueblos donde se encuentran las iglesias. Volvamos, empero, al templo de San Antonio tomando en cuenta esto último.

La portada principal está compuesta por tres cuerpos ricos en ornamentación. Retomando solamente algunos de sus elementos, podemos ver muy claramente algunos mensajes del indio que vivió en San Antonio la Isla en el siglo XVIII, fecha en que el templo fue remodelado (hay que cotejar lo que a continuación señalamos con la fotografía en que se observa completa la portada principal del templo).

En el cuerpo de arriba, el elemento central es el nicho donde en el siglo XVIII estaba la figura de San Antonio de Papua y a los lados se encuentran las dos sirenas, cuya forma de representatividad evoca a la serpiente otomí con cara de mujer. Como bien asienta Réau, sorprendentemente, estas son de tamaño mayor a la que pudo haber tenido la imagen del santo cristiano que era el patrón o titular del templo: San Antonio. Cabe, entonces, hacernos la siguiente pregunta: ¿los artesanos indios quisieron mostrar con este hecho que la figura principal que residía en este templo (o teocalli, casa de dios) era Acapaxco, la sirena otomí o una advocación que igual que ella residía en las cuevas, tal vez la Madre Vieja, a su vez guardiana de las aguas?

De ser así, la figura de San Antonio reflejaría aspectos relevantes en el contexto de la cosmovisión india del siglo XVIII de la que antes hablamos, en cuyo eje central está la búsqueda de la regulación del agua para lograr la fertilidad y la vida. Habrá que reparar en que dicho santo cristiano, además de estar ligado al culto del agua, porque se le mira como predicador de “los peces” —los cristianos bautizados—, es a la vez el santo del amor, y por lo tanto, de la fertilidad y la reproducción de la vida. Viendo las cosas en esta otra directriz, cabe hacer otra pregunta: ¿la forma como están puestos los ornamentos en el templo no remiten al origen étnico del poblado? En tanto que primero fue otomí, su nombre era Otompan y sus deidades principales como una isla era la Madre Vieja y el Padre Viejo, de las que después derivó la leyenda de la sirena y el sireno; por eso, estas presentan forma otomí, en tanto que tienen cola de serpiente. Entonces es factible pensar que al hacer la remodelación del templo, hubo una intención de dejar plasmado en alguna forma que el primer origen y nombre de la población fue otomí, sin dejar de añadir que el siguiente apelativo y advocación fue San Antonio. De ser así en esta parte del templo, aunque no hay una cronología exacta, el tamaño de las figuras podría ofrecer un orden temporal lineal de los acontecimientos anotados. El mayor tamaño corresponde al origen otomí, el segundo al virreinal cuando ya convivían con

este grupo étnico, con una jerarquía más alta los matlatzincas y los mexicanos. El hecho de que el mensaje planteado esté en el primer cuerpo puede ser confirmación de tal hipótesis, pues si recordamos, en el código Techialoyan, cuya mención en el templo está en las inscripciones del arco y en las que se aprecia la mención de la existencia de un linaje propio (con derecho a gobernador en el Virreinato) y que están en el tercer cuerpo y donde el origen de referencia (claramente citado en el código) es entonces el mexicano. Es decir, en el declararse como vimos previamente ser descendientes directos del tlatoani mexica Axáyacatl, quien en el siglo XV delimitó las tierras, que luego en merced dada por el virrey Antonio de Mendoza fueron dadas a San Antonio Otompan. Hay, pues, un orden en los acontecimientos que pueden inferirse en la interpretación de los elementos decorativos de la iglesia, como se expuso al principio, la historia de la territorialidad y el derecho al reconocimiento de un linaje quedó perpetuado en el templo en su tercer o último cuerpo de la portada principal.

Por lo que toca al segundo cuerpo, el del centro, la representación de las sirenas es también con cola de serpiente, pero en este caso están escamadas. ¿Podría acaso tratarse de Chicomecóatl, diosa de la mazorca o del maíz en la tradición náhuatl? Se trata de una entidad femenina de Quetzalcóatl, relacionada en este entorno con el culto al agua. ¿Está allí, en el centro, para significar el fin de toda la actividad ritual que existía y existe en el templo en torno a los calendarios agrícola-religioso, cuya cronología tiene un tiempo cíclico, que es anual?



Como consecuencia de lo antes anotado, creemos que no es carente de fundamento plantear que en un lenguaje híbrido representado entre símbolos cristianos y prehispánicos, el templo de San Antonio la Isla, tanto en su estructura física, como en las actividades que en él se realizan, es un reflejo de la historia y la cosmovisión local.



DEL ALTÉPETL AL TEMPLO CRISTIANO

Según la propuesta que hace en su estudio etnográfico María Elena Maruri, es factible comparar al templo de San Antonio la Isla con el altépetl (cerro-agua) prehispánico. Debido a que ella se apoya en el estudio del ciclo agrícola religioso que se realiza en la localidad y en la interpretación de las similitudes que hay entre el santoral cristiano y las deidades prehispánicas (Maruri, 2001). Así, la autora sugiere que la entrada es una cueva que conduce al Tlalocan, lugar que en un complejo discurso prehispánico se sintetiza diciendo que se trata del paraíso de Tláloc, donde él y los taloques (en este caso los santos cristianos) propician y regulan las aguas para que haya abundancia para la reproducción de la vida humana.

En esa interpretación la iglesia puede verse como la imagen de un cerro y su interior como un espacio sagrado donde se concentran fuerzas divinas y se llevan acabo prácticas en las que se legitiman las creencias locales. Al entrar a ella en lo que sería el “mundo interno”, observamos paralelamente una identificación con el culto a los muertos que ya regresaron al seno de la tierra, son los ancestros, los progenitores del pueblo y raíz de su memoria (Maruri, 2001).

En realidad el altépetl tiene, como ya lo vimos, un significado mucho más amplio de lo que denota el vocablo náhuatl (cerro-agua) y el glifo que lo escenifica (un cerro del que brota agua de su interior). Se trata de un concepto que llegó a ser dominante en el pensamiento previrreinal y que entre sus rasgos más sobresalientes está el ser representativo de una estructura piramidal de poder, una jerarquía señorial encabezada por un tlatoani (cacique en el Virreinato) del que dependía un grupo social determinado que estaba adscrito a un territorio, y, por último, era a la par el templo, el teocalli (casa de dios), sitio de ritual e imagen de la cosmovisión. Era, digamos en otras palabras, un espacio sagrado y profano, donde se sintetizaba “el todo social en movimiento” del grupo que constituía el altépetl.

James Lockart, uno de los estudiosos más profundos de ese tipo de unidades poblacionales, ha probado cómo sobrevivieron en el Virreinato conservando la integridad de sus componentes. Le define como un estado étnico, una entidad soberana o potencialmente soberana a la que los españoles llamaron pueblo (Lockart, 1992: 206).

En el siglo XVIII y como lo asevera Maruri para el presente, en San Antonio la Isla, todo ayuda a imaginar el templo católico como algo con cierta similitud a un altépetl. Desde el

punto de vista físico como un cerro ubicado en el centro del pueblo, y en cuyo interior, con ayuda del ritual anual, se produce y se regula el agua, que hará que los frutos de la tierra y de la laguna ofrenden logros que favorezcan la sobrevivencia humana. Es también el lugar desde donde se señala el origen, se resguarda la memoria del linaje y la territorialidad y el sitio donde se organiza la vida profana y sagrada. Es, si lo comparamos con la definición de un altépetl prehispánico, un punto donde se pueden detectar todos sus componentes

La propuesta no deja de ser pretenciosa, sin embargo, además de James Lockart, otros autores de igual profundidad en sus estudios han hecho comparaciones entre el templo cristiano y el altépetl. Por ejemplo, Eleanor Wake, en su artículo “El altépetl cristiano; percepción indígena de las iglesias de México”, trata el asunto para la primera centuria virreinal y nos dice: “Concuerdo con Lockart en que el simbolismo sociopolítico del altépetl se mantuvo en el edificio de la iglesia. El sistema cabecera-sujeto, modelado por los españoles sobre la antigua estructura jerárquica, contribuyó indudablemente a que el concepto altépetl persistiera en la mente de los indígenas” (Wake, 200: 468).

No obstante, dada la casi total orientación religiosa de las sociedades prehispánicas — donde la estructura política económica y social, así como la historia, tuvieron un origen religioso o se expresaron con base en la religión—, no parece muy probable que un elemento tan fundamental como el altépetl se hubiera desarrollado como una institución puramente secular o que se lo hubiera concebido como tal.

Después de dar varios ejemplos respecto a lo anterior, Wake hace hincapié en que su propuesta central es la de mostrar que la suplantación socio-política, en la que hace mayor énfasis Lockart, resulta de mayor ámbito: “Demostraré que la iglesia cristiana, sucesora de la montaña de agua arquitectónica, era también vista como una montaña artificial que guardaba en su interior las fuerzas sagradas que generaban y sustentaban la vida del hombre” (Wake, 200: 468-469).

Posteriormente, abunda en la amplia información que ofrecen los mapas indígenas del siglo XVI sobre la concepción que los indios tenían sobre las iglesias y profundiza en las asociaciones metafóricas que existían entre la montaña, el templo prehispánico y la iglesia católica, además dice que las plataformas-pirámides de los templos prehipánicos, no fueron sino una emulación de la montaña tanto visual como conceptualmente. “Teocalli quiere decir

casa de Dios. En Tiempos de la idolatría se llamaba teocalli. Es alto, una montaña artificial con niveles, con gradas” (Wake, 200: 469).

Un ejemplo de ello es el santuario de Tláloc, ubicado al lado norte de la plataforma doble del templo mayor de Tenochtitlan. Se trata de una montaña cósmica, de sustento, de fertilidad y prosperidad agrícola.

Dadas las asociaciones conceptuales entre la montaña y la pirámide, parece evidente que el altépetl como determinante territorial político simbolizado en el templo pirámide de cada ciudad y pueblo, tomó sus orígenes en un pasado remoto cuando los primeros núcleos permanentes se establecieron. Cada comunidad de agricultores primitivos habría dirigido su atención a una o más montañas de su localidad donde los nubarrones amontonados, los manantiales subterráneos, y los lagos se reconocían como fuente esencial de agua para dicha comunidad, y por lo tanto, su razón de ser. La sagrada montaña de agua con su seno vivificante se reprodujo en el teocalli como el foco central religioso de los pueblos que de modo creciente dependían de la labor agrícola para sustentar la vida sedentaria...

Cuando se hablaba de un teocalli no se hacía referencia a su forma arquitectónica sino al dios o entidad sobre natural que lo habitaba (Wake, 2000: 469).

Ya en el siglo XVI hay varios ejemplos de mapas virreinales donde la imagen de la iglesia es glosada con la palabra *teopan* o *teocalli* (lugar o casa de dios). Sin embargo, no existen muchas fuentes para poder estudiar la sustitución montaña, teocalli- templo prehispánico y templo cristiano de pueblo de indios, porque varias de las que hablan de los templos cristianos fueron redactadas por españoles, quienes supusieron, en su gran mayoría, que los indios del periodo virreinal concebían igual que ellos a las iglesias. Empero, en los mapas hechos por los indios sí los hay; también en el análisis de la decoración india de los templos y en los textos de las poesías y cantos se pueden encontrar evidencias al respecto.

Hablando por ejemplo del mapa Almolonca en Veracruz, Serge Grusinki comenta que es de llamar la atención la “degradación” de forma que sufrió el arte indígena durante el siglo XVI al mirar en él una gran similitud entre la iglesia y la montaña (Wake, en Grusinki, 2000: 479). Ejemplos como este último hay muchos, igual que lo son las coloraciones que con frecuencia se usan en los mapas indios como son el marrón rojizo y el azul turquesa y que simbolizan a la montaña y al agua. El códice Techialoyan de San Antonio la Isla no es una excepción en estos dos casos. Otro aspecto interesante, en muchas iglesias de poblados indios es que en alguna parte de ellas se localiza alguna representación del altépetl, como es el caso de la propia iglesia de San Antonio en la parte de su portada lateral.

Para finalizar reiteramos que el caso del templo cristiano de San Antonio, tanto en el virreinato como en el presente, es una muestra desde la que se puede inferir que, en las iglesias cristianas de los pueblos de indios hay, algunos aspectos que las permiten identificar, con las particularidades del concepto altépetl del mundo prehispánico. La idea no es exclusivamente un producto de los estudiosos de la antropología o la etnohistoria. Hay historiadores del arte como Francisco de la Maza que hace mucho tiempo sugirió algo similar cuando interpreta la decoración interior del templo de Santa María Tonanzintla, en Puebla, cerca de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl y al que le llama “Tlalocan cristiano”:

Tonanzintla —madre de dioses— llamada en cristiano Santa María [...] es el Tlalocan del siglo XVIII. Es el Tlalocan con vestiduras católicas. Es, nuevamente, el paraíso terrenal de flores y frutos. Es la recreación plástica de la naturaleza y sus delicias eternas.

Por todas partes aparecen los xochime (flores) entre las cuales asoman los piltontli (niño) y los ixtli (rostros) de cariatides y muñecos, abriendo desmesuradamente los ojos ante el asombro de estar siendo parte del paraíso. Pero son los xayacatl (mascaras), cubiertas de ihuitl (plumas) las que nos dejan estupefactos cuando devoran o vomitan, ahitos, los xochicualli (flores comestibles o frutas) y se rodean de un octli (vino) que recuerdan las uvas que se prodigan por donde quiera. Todo es color. Todo es flores de grandes pétalos y frutos abiertos. ¿No es esto la viva realización de los trozos de Sahagún y Torquemada aplicados por Alfonso Caso al Tlalocan de Teotihuacan? En el siglo XVIII pudieron los nahoas de Puebla reconstruir su paraíso como un “traslado de la naturaleza” según frase de un viejo cronista. Ciertamente que no hay agua pero ¿No la supone la floración radiante de los elementos de la tierra? Ciertamente que ya no es Tláloc y los Tlaloques los invocados; son Santa María y los santos, pero que en el fondo no son sino un disfraz, el nahual, de las viejas divinidades prehispánicas, no muertas del todo en el melancólico indio de los valles de México que, cuando pudo recreó su paraíso (De la Maza, 1951).

FUENTES

- AGN (Archivo General de la Nación) (1952), *Libro de las tasaciones del pueblo de la Nueva España*, Francisco González de Cossío (prolg.), México. Archivo General de la Nación.
- Albores Zarate, Beatriz (1995), *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma*, Toluca, El Colegio Mexiquense, A. C. / Gobierno del Estado de México, Secretaría de Ecología.
- Albores Zarate, Beatriz y Broda, Johanna (coords.) (1997), *Los graniceros, cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A. C. / Universidad Nacional Autónoma de México.
- APC (Archivo Parroquial de Calimaya) (1750), *Directorio de la Parroquia de l convento de San Pedro y San Pablo*.

- Béligand, Nadine (1993), *Códice de San Antonio Techialoyan. Manuscrito pictográfico de San Antonio la Isla*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura.
- (1986), “Des Terres en Question: Le cas de San Antonio Techialoyan au XVIIe et XVIIIe siècles”, *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Center*, núm.10, México, Centre d’Etudes Mexicaines et Cetramericanes.
- Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.) (2001), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Nacional de Puebla / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Carrasco, Pedro (1962), *Los otomíes; cultura e historia prehispánica de los pueblos de habla otomiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- De la Maza, Francisco (1951), “El Tlalocan Pagano de Teotihuacan y el Tlalocan Cristiano de Tonantzintla”, en *Homenaje al doctor Alfonso Caso*, México, Anales de Antropología.
- De la Serna, Jacinto (1892), *Idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes*, México, Imprenta del Museo Nacional.
- Eliade, Mircea (1992a), *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus.
- (1992b), *Tratado de Historia de las Religiones*, México, Ediciones Era.
- García Castro, René (1999), *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV, XVI*, Toluca, México, El Colegio Mexiquense A. C. / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- García Icazbalceta, Joaquín (edit.) (1971), *Colección de documentos para la Historia de México*, México, Porrúa.
- Gerhard, Peter (1977), “Congregaciones de Indios”, en *Historia Mexicana*, vol. XXVI, núm. 103, México, El Colegio de México.
- Jarquín, María Teresa (1990), *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano: Metepec en el Valle de Toluca*, Toluca, México, El Colegio Mexiquense A.C. / H. Ayuntamiento de Metepec.
- Lebrón y Cuervo, Joseph (1779), *Apología jurídica de los derechos que tiene el señor conde de Santiago del pueblo de Calimaya... para recibir tributos del mismo pueblo y sus anexos, contra la parte del Real Fisco y la del señor duque de Terranova*, México, Imprenta Madrileña.
- Loera Chávez y Peniche, Margarita (1977), *Calimaya y Tepemaxalco. Tenencia y transmisión hereditaria de la tierra en dos comunidades indígenas. Época Colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (1992), *El monumento arquitectónico como testimonio histórico*, México, Universidad Iberoamericana [Tesis doctoral en Historia].
- (1993), “Cambios y continuidades a lo largo de una historia pueblerina”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, año 1, núm. 4, Toluca, octubre, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lockart, James (1992), *The nahuas after the conquest. A social and cultural history of the indians of central Mexico sixteen through eighteenth century*, Stanford, Stanford University Press.

- López Austin, Alfredo (1994), *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Maruri, María Elena (1997), *Toponimia Techialoyan. Un intento de reconstrucción histórico geográfica de San Martín Ocoyoacac, San Antonio Techialoyan y San Pedro Totolpepec en la región oriental del Valle de Toluca (siglos XVI-XVII)*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia [Tesis de Licenciatura en Etnohistoria].
- (2001), *Simbolismo acuático y cosmovisión en las prácticas religiosas. Una interpretación del modo de vida lacustre como pervivencia cultural en San Antonio la Isla, Estado de México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social [Tesis de Maestría en Antropología Social].
- Menegus Bornemann, Margarita (1994), *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Mendieta, Jerónimo Fray (1945), *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Chávez Hayhoe.
- Rèau, Marie Thérèse (1991), *Portadas franciscanas. La decoración exterior de las iglesias de México en el siglo XVIII: Regiones de Texcoco, Toluca, Tepalcingo y Sierra Gorda*, Toluca, México, Gobierno del Estado de México / El Colegio Mexiquense, A.C. / Centro de Estudios Mexicanos Centroamericanos.
- Sahagún, Fray Bernardino (1951), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.
- Wake, Eleonore (2000), “El Altépetl cristiano: percepción indígena de las iglesias en México, siglo XVI”, en Vega Sosa, Constanza, *Códices y Documentos Sobre México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

LA ARQUITECTURA COLONIAL EN EL VALLE DE TOLUCA EL TEMPLO DE SANTIAGO TILAPA¹

Bertha Teresa Abraham Jalil

PRESENTACIÓN

Los monumentales conventos y templos edificados en Nueva España en el siglo de la conquista han sido objeto de amplios y profundos estudios desde diferentes perspectivas. Paralelamente a esos ejemplos destacados que constituyeron centros importantes de evangelización, aún se conservan pequeños templos y capillas de la misma época, cuya función fue apoyar la misión de los frailes en los poblados localizados a cierta distancia de aquéllos y que eran considerados como “visitas”. Tal es el caso del templo de Santiago Tilapa, en el actual municipio de Tianguistenco, que he seleccionado como objeto de estudio por sus peculiares características y buen estado de conservación.

INTRODUCCIÓN

La arquitectura del siglo XVI, como toda manifestación artística, es resultado y huella de un momento histórico; en este caso, el encuentro de los mundos europeo y mesoamericano.

Al llegar los españoles a tierras americanas, trajeron consigo diferentes concepciones filosóficas y religiosas que se manifestaron en su sistema de organización y en la manera de concebir las nuevas instituciones económicas, políticas y sociales en lo que se llamó la Nueva España. Así, cuando los peninsulares llegaron a tierras americanas, realizaron la conquista por las armas y “la conquista espiritual” —calificada así por el escritor francés Robert Ricard—; la cual consistió en la labor de evangelización (Ricard, 1947: 33).

¹ La presente ponencia muestra los avances de una investigación más amplia.

Entendemos por “evangelización” los trabajos cuyo objetivo era difundir la doctrina cristiana entre los habitantes de las tierras conquistadas y colonizadas por la corona española, realizados, principalmente, por frailes de las órdenes mendicantes: franciscanos, dominicos y agustinos.

Las construcciones religiosas de esa época fueron diseñadas para responder a las necesidades de la evangelización de los indígenas, a partir de sus conocimientos arquitectónicos y los estilos artísticos que imperaban entonces. De modo que, la arquitectura religiosa del siglo XVI incluye enormes construcciones conformadas por grandes atrios, capillas de indios, capillas posas, iglesias y conventos; además, de templos de menores dimensiones, levantados en los sitios llamados “visitas”, a los que asistían los evangelizadores cada determinado tiempo, para atender a la población del lugar.

Por muchos años se pensó que la arquitectura novohispana del siglo XVI respondía exclusivamente a los factores mencionados, estudiándose desde la perspectiva formalista; pero, a partir de los ochenta, los especialistas empezaron a dar otras explicaciones y a descubrir nuevos significados respecto de las obras edificadas en la centuria de la conquista, iniciándose los estudios desde la metodología iconográfica-iconológica —la descripción de las imágenes y su explicación— propuesta por Emile Mâle y Erwin Panowsky. Así, acerca de la arquitectura de los llamados conventos-fortaleza, la investigadora Elena Estrada de Gerlero indica que responden

[...] a un programa cuidadosamente estructurado en el que a pesar de las variantes en cuanto a detalle, existió una clara intención de apegarse a un paradigma de carácter ideal. Este programa [...] es esencialmente simbólico-litúrgico y en él se cristaliza el ideal del humanismo cristiano y, a la vez, se conjugan los ideales providencialistas, mesiánicos y político-sociales de la corona española, como paladín de la Iglesia (Estrada de Gerlero, 1982: 17).

Lo anterior se dio como parte de la teología española del siglo XVI, apoyada por el cardenal Cisneros, en la que se subrayó la importancia del retorno a las fuentes clásicas, a las sagradas escrituras y a la patrística, de modo que florecieron los estudios bíblicos. Continúa Gerlero:

En este clima de renovación y reforma, la simplicidad de la iglesia primitiva y la doctrina de san Pablo fueron de la mano con el espíritu de Erasmo de Rotterdam, quien a través del *Enchiridion*,²

² *El Enchiridion Militis* (Manual del Caballero Cristiano), escrito en 1501, propone que el camino de Dios ha de ser por la vía de la interiorización. De modo que lo institucional de nada sirve, si la persona no examina su propia conciencia y hace uso de su propia libertad y de una verdadera fe (Diez de la Cortina, 2005).

reforzó el sentido de militancia cristiana, que ejerció considerable influencia en la España del siglo XVI. De manera que el sentido escritural del humanismo cristiano, impregnado de los profundos ideales cisnerianos, embargó a los primeros evangelizadores de la Nueva España, quienes tuvieron como meta recrear en estas tierras una prefigura de la Jerusalén celeste [...]

Es de gran importancia dentro de la tipología bíblica y patrístico todo aquello que en el Antiguo Testamento anuncie acontecimientos del Nuevo y que pueda ser asociado a realidades futuras de carácter escatológico, tómese por ejemplo, el tabernáculo y el Templo de Salomón, como prefiguraciones de la Iglesia instituida por Cristo, que habrá de culminar con su segunda venida o Parusía, en el Juicio Final, donde los elegidos tendrán acceso a la Jerusalén celestial.

De esta manera, la liturgia terrestre sería el eco de aquella que se realiza plenamente en la Jerusalén celeste, así que tanto la iglesia como institución, como su edificio temporal, han sido considerados tradicionalmente como una prefigura de la Jerusalén celestial (Estrada de Gerlero, 1982: 26,27, 28).

Para tales efectos, los libros más empleados de la Biblia, directamente o por la interpretación de los padres de la iglesia y de los liturgistas de la edad media, son: los pasajes que se refieren al paraíso, *Génesis II y III*; los que se relacionan con el plano revelado para la construcción del tabernáculo y el Templo del rey Salomón: *Éxodo XXV, XXVI y XXVII; I de Reyes VI, VII y X; I de Paralipómenos XVII; II de Paralipómenos III; Esdras III; Ezequiel XL-XLIII*, así como las menciones del Templo en los *Salmos*; la división de las tribus de Israel en cuatro escuadras en torno al tabernáculo, en *Números II, Efesios VI*, donde se mencionan pasajes vinculados con la milicia cristiana; el templo herodiano y las sinagogas relacionadas con la vida pública de Jesús, en los *Evangelios* y las *Cartas*; así como, las visiones apocalípticas y del Juicio Final de *Ezequiel, Daniel, Mateo, Pablo y Juan* (Estrada de Gerlero, 1982: 30).

Estas fuentes y otras más fueron la base para que los frailes se propusieron reconstruir en cada una de sus comunidades, simbólica y alegóricamente una Jerusalén Santa, como prefigura e imitación de la Jerusalén celeste, en cuyo templo de Dios, semejante al del rey Salomón, se reuniría su nuevo pueblo para santificarlo y adorarlo, de modo que deben tenerse en cuenta para interpretar el significado de los conventos y templos de la Nueva España (Estrada de Gerlero: 1982: 30).

Los anteriores conceptos se manifestaron en la arquitectura idealizada y en la alegoría y temática de sus pinturas, así como en los relieves con que decoraban sus edificaciones, de tal manera que, cada elemento y cada parte de los conventos y sus iglesias tiene un significado bíblico.

Ese significado también es posible encontrarlo en los pequeños templos como el de Santiago Tilapa, cuyo análisis arquitectónico se realizará a partir de las premisas anteriores.

Con base en las investigaciones hasta ahora realizadas, es posible pensar que, originalmente, el templo de Santiago Tilapa fue una fundación franciscana, cedida posteriormente a los agustinos o al clero secular, según la regionalización que se siguió para la evangelización, y considerando sus características arquitectónicas y elementos decorativos, los que pertenecen a estilos artísticos correspondientes a dos periodos: el siglo XVI y el XVII. Este templo es un ejemplo de construcción de la etapa de transición entre una centuria y otra. Para ello, se propone analizar sus elementos arquitectónicos y su decoración, a la luz de la simbología bíblica traída por los frailes mendicantes, a fin de plantear una interpretación y, también, determinar quiénes fueron sus fundadores y constructores.

ANTECEDENTES ESPACIALES Y TEMPORALES

“Tilapa” se deriva del mexicano *Tliltic*, negro; de *atl*, agua, y de *pa*, sufijo de lugar, en sobre; por lo que se traduce como “En el agua negra” (Robelo, 1974: 187). Santiago Tilapa es un poblado del municipio de Tianguistenco, y dista de la cabecera unos cuantos kilómetros. Este municipio se encuentra localizado en la región suroriente del Valle de Toluca, en las estribaciones del Ajusco. Su territorio abarca 181,409 kms² aproximadamente, y pertenece al distrito de Tenango del Valle (Velásquez, 1999: 17).

En ese poblado se encuentra uno de los más bellos templos de la región, que hoy día depende eclesiásticamente de la Parroquia de Jalatlaco, municipio colindante con Tianguistenco.

Esta construcción religiosa es una de los más antiguas y mejor conservadas en el municipio. Fue iniciada en el siglo XVI y posiblemente terminada a principios del XVII.

Tilapa se encuentra en la región de Tenango del Valle, originalmente fue considerada por Hernán Cortes como parte de sus propiedades, las cuales se reasignaron en su ausencia. Peter Gerhard alude a esas reasignaciones diciendo:

Atlapulco fue concedido en enero de 1528 al comendador Leonel de Cervantes, quien pocos años después lo hizo transferir a su hijo, Juan (Alonso) de Cervantes. Este último fue sucedido hacia 1550 por su viuda, Catalina de Zárate, quien se casó a continuación con Juan Gaitán. Doña Catalina aparece sola como encomendera en 1560-1597 (Gerhard, 1986: 279).

Isaac L. Velásquez Morales, cronista de Tianguistenco, en la monografía del municipio menciona a la encomendera, al decir que:

Para costear la obra final y el sostenimiento del templo, el pueblo de Tilapa, con fondos de la comunidad, compró la hacienda de Almaya a Jacinto Serna, (anteriormente la hacienda había pertenecido a Catalina de Zárate, encomendera y benefactora de Tilapa) (Velásquez, 1999: 88).

Acerca de la fecha de construcción del templo, el expediente del Centro del INAH en el Estado de México registra lo siguiente:

De acuerdo a los informes de los sacerdotes Juan Segura y Pedro de Salamanca [...] todos los pueblos cabeceras y sus sujetos, pertenecientes a los curatos de Jalatlaco y Atlapulco, tenían construidos en 1569 sus respectivos templos o capillas con licencia del Arzobispo de México. Desgraciadamente casi todos fueron destruidos, siendo el templo de Santiago Tilapa una importante excepción (CINAHM, 2005).

A propósito de ese asunto, Velásquez Morales ofrece como fuente de la anterior información el volumen IV de la *Descripción del Arzobispado de México hecho en 1570 y otros documentos*, que constituye un testimonio de primera.

Conviene considerar la información de Velásquez Morales acerca de los antecedentes en la conservación del edificio, que permiten entender su buen estado actual:

El cura Flores Reinoso durante su servicio parroquial en Jalatlaco no se olvidó del templo de Tilapa, puesto que lo restauró, pintó y techó de nuevo, conservando el proyecto original, y en 1676 terminó la construcción del campanario. El interior fue decorado hacia 1678 con un retablo colateral dedicado a Nuestra Señora de Guadalupe, cuyo costo fue de 200 pesos, y con doce cuadros “pintados de pincel”, costeados por los fieles, con un importe de 72 pesos. La imagen guadalupana fue regiamente adornada con un velo de seda azul, valuado en 15 pesos y además se colocó una capa de seda a la escultura de San Francisco que costó siete pesos (1999: 88).

LA CONSTRUCCIÓN



EL ATRIO

El edificio se encuentra en el centro del pueblo y en la parte más alta del mismo, según la costumbre de los conquistadores españoles, quienes edificaban los templos cristianos en sitios donde habían estado los teocallis;³ y en los lugares más elevados de la región, por un lado, como un símbolo de superioridad y primacía, por otro, con la idea de representar una fortaleza espiritual como prefigura de la *Jerusalén Celestial*, a la cual hace alusión el libro del *Apocalipsis*. A este propósito es conveniente citar el libro del profeta *Ezequiel* que dice: “Esta es la ley de la Casa: todos sus recintos con sus alrededores sobre lo alto del cerro es santo” (43, 12), con lo que tal vez sea posible agregar otra razón por la cual las construcciones del siglo XVI fueron edificadas generalmente en un nivel más elevado al del piso.

³ Los teocallis eran los templos de los aztecas, construidos sobre la cima de las pirámides.

Los atrios y claustros novohispanos —éstos últimos en el caso de los monasterios— siguen los ejemplos bíblicos, pues su formato es cuadrangular o muy cercano a éste, como una figura perfecta.

El atrio de Tilapa es de forma ligeramente rectangular; casi cuadrangular, pues sus medidas son 34.35 metros de ancho por 37.05 metros de largo. El aspecto que presenta hacia el exterior es el de una fortaleza, imagen en la cual es determinante el grueso muro almenado que lo circunda, el cual está compuesto por tres secciones y sus medidas van de los 2.00 metros a los 2.40 metros de alto, considerando el declive necesario para el desagüe de la lluvia. Las almenas hacen un total de treinta y siete; si bien es cierto que éstas en la Europa medieval tuvieron una función defensiva, ante posibles ataques, en la arquitectura mexicana su papel fue meramente decorativo y simbólico. Varios estudiosos han llegado a esa conclusión y Rafael Cómez explica la razón:

...en una época en que las armas de fuego habían dejado atrás el arco y la flecha. En consecuencia, las almenas se transformaron en un elemento decorativo que remata la cornisa del edificio, en un ornamento que corona el muro (Cómez, 1989: 109).

Él se refiere a templos y monasterios, sin embargo, es necesario incluir las bardas que rodean los atrios de las construcciones del siglo XVI.

En el caso que nos ocupa, el atrio tiene dos accesos: el principal situado al poniente y el lateral al norte. El primero se constituye con un arco de medio punto con dovelas aparentes, que descansa en un par de impostas sobre jambas simples, cuyo remate es un muro seccionado por cornisas interrumpidas; al centro, por un nicho. La parte superior finaliza en ondulaciones decoradas con platos de talavera al centro, y pináculos en los extremos. Los primeros fueron elementos empleados en el siglo XVII, lo que coincide con la información que hace referencia a la restauración del edificio en la segunda mitad de esa centuria. El acceso lateral carece de remate y adornos.



La circunstancia anterior podría tener relación con la simbología de cada una de las entradas: según la visión del profeta Ezequiel, la principal es la de los elegidos, la de las sagradas escrituras:

Y me llevó a la puerta que miraba al oriente y la Gloria de Dios de Israel venía del oriente. Su rumor era como el de abundantes aguas y la tierra resplandecía del resplandor de su gloria. [...] La Gloria de Yavé entró en el Templo por el camino de la puerta del oriente (Ez 43, 1-2, 4).

En cambio, la entrada norte es la de los gentiles, la del jubileo o puerta del perdón. A ella se refiere el mismo libro, en el capítulo 44, al decir:

Y me hizo volver hacia la puerta del santuario exterior, la que miraba al oriente, y estaba cerrada. Y me dijo Yavé: esta puerta estará cerrada; no se abrirá y no pasará nadie por ella; porque por ella ha entrado Yavé, Dios de Israel, y permanecerá cerrada. El propio príncipe por ser príncipe, se sentará en ella para comer el pan en la presencia del Señor; llegará por el camino del vestíbulo y saldrá por ahí mismo. Y me llevó por el camino de la puerta del norte hacia la fachada de la Casa. [...] (Ez 44, 1- 4).

Los accesos son amplios, aunque actualmente sus vanos son ocupados por una reja muy sencilla. Acerca de su amplitud, cabe aludir al libro del *Apocalipsis*, capítulo 21, al hablar de la Ciudad Santa indica: “Sus puertas permanecerán abiertas todo el día, ya que ahí no hay noche” (Ap 21, 25).

Es importante destacar que el atrio, elemento primordial de la arquitectura de la centuria en estudio, fue un espacio muy amplio como no se vio antes en Europa, ya que respondía a la necesidad de adoctrinar a los numerosos indígenas no acostumbrados a áreas cerradas en sus ceremonias religiosas. Los correspondientes a los conventos, desempeñaron una importantísima función. El de Tilapa es un sitio que sigue cumpliendo con su papel original, pues es un área para la convivencia de los fieles.

EL TEMPLO

Antes de iniciar el análisis de Tilapa, daremos algunas características formales de los templos del siglo XVI.

Su orientación de oeste a este era de tal manera que el sacerdote oficiaba viendo hacia el lugar donde nace el sol. La planta tenía una sola nave, sin crucero. Los muros, un espesor de aproximadamente dos metros y estaban hechos de mampostería o con pedacería de tezontle, reforzados con contrafuertes que corresponden, dentro del edificio, a los arcos de la bóveda. Las ventanas laterales eran pocas, pequeñas y colocadas a gran altura. Cabe hacer notar que para la techumbre de los pequeños templos, en vez de bóvedas se emplearon cubiertas de dos aguas y madera al interior.

La iluminación directa al coro se lograba a través de rosetones de inspiración gótica o por medio de ventanas rectangulares sobre la portada principal. La nave se subdividía en tres partes: ábside, coro y recinto de los fieles. La sacristía se localizaba próxima al presbiterio, y el coro en lo alto, a los pies del templo.

La torre que aparece a un lado, en la fachada, era pequeña, siendo sustituida —en ocasiones— por grandes torres únicas con amplios interiores (Toussaint, 1962: 40; Estrada de Gerlero, 1982: 18-19; De Gante, 1954: 71-91).

La portada del templo era decorada de acuerdo con los estilos traídos de España: Gótico-Isabelino, renacentista plateresco, o manierista, y elementos mudéjares.⁴ Si bien es cierto que los estudiosos de la historia del arte han tratado de clasificar los edificios y obras artísticas, según los modelos del arte europeo de ese momento, realmente ninguna obra es puramente mudéjar, ni gótica, ni plateresca, ni manierista o “tequitqui”.⁵ El estilo de las obras

⁴ El **estilo gótico** era el que más abundaba en los ambientes en que vinieron los misioneros antes de cruzar el Atlántico, y que, por lo tanto, se conservaba más en su recuerdo; pero, sobre todo era el estilo en que se habían formado los alarifes que pudieron pasar al nuevo reino. El gótico puede observarse, principalmente, en las innumerables bóvedas de crucería, a veces ingenuamente toscas, ricas y refinadas en otras; puede verse también en arcos apuntados o en haces de columnillas

El **estilo plateresco** surgió en seguida del estilo llamado gótico isabelino, que consistió en la fusión de los elementos góticos y musulmanes en las construcciones que datan del tiempo de la reina Isabel la Católica. Manuel Romero de Terreros dice que en un principio varios autores le dieron el nombre de “romano”, pues “creían ajustar sus preceptos a los cánones de Vitrubio”, pero que al fines del siglo XVIII don Antonio Ponz le llamó “plateresco”, por la similitud que tenía, debido a su gran finura y belleza, con las obras de los plateros. Este estilo no aportó nada diferente al gótico en lo que respecta a las plantas y modalidades constructivas, por esto puede decirse que, hasta donde llegó a desarrollarse, es solamente un estilo decorativo. Acerca de sus elementos distintivos se puede decir que, hay una tendencia a concentrar la ornamentación en los marcos de las puertas y ventanas, y en ocasiones también en las cornisas, dejando desnudos grandes espacios de pared. Emplea la crestería calada y los adornos de tracería góticos. De la influencia renacentista toma elegantes guirnaldas, grutescos, flores y hojarascas estilizadas, así como, temas mitológicos que cubren profusamente dinteles, jambas, archivoltas, pilastras, entablamentos, frisos, cornisas y frontones. Las enjutas contienen a menudo medallones con alto o bajo relieves de bustos humanos

Del arte árabe de España toma los ajimeces y alfices encima de puertas y ventanas, así como arcos de medio punto con archivoltas lisas, integradas por dovelas excesivamente largas. Un elemento propio y novedoso del plateresco, son las columnas abalaustradas, adornadas con guirnaldas y festones (Manrique, 1974: 193-104; 162-163).

El **estilo manierista** México se desarrolló aproximadamente desde el último cuarto del siglo XVI hasta la tercera década del XVII; de manera general se caracteriza por utilizar el repertorio de formas inspiradas en la antigüedad clásica con mayor cuidado y conocimiento de causa, tratando de seguir a los tratadistas de arquitectura, lo que justifica que antes de que el término manierista estuviera en boga, las obras de este estilo fueron consideradas pertenecientes a un renacimiento purista. Pero pronto, y en una segunda etapa, se buscó ir más allá y alteró las mismas formas y proporciones clásicas, tratando de conseguir una mayor expresión y conmover al espectador (Fernández, 1982: 62-63).

El **estilo mudéjar**. Este término proviene del musulmán que, sometido pacíficamente a los cristianos, sigue observando su propia religión. Trabaja para ellos utilizando sus conocimientos y cualidades, dejando en las obras su sello oriental. De esa manera, las formas de decoración moruna se amalgamaron con el gótico que estaba viviendo sus últimos días y con el Renacimiento que nacía, resultando de todo esto el llamado arte mudéjar.

El mudéjar en México tuvo que adaptarse a las necesidades de la Colonia. Por su estructura, pertenecieron a este estilo las primeras basílicas, las capillas de indios o capillas abiertas en forma de mezquita y las casas que se construyeron imitando a las andaluzas, que a su vez eran variantes de las viviendas árabes. Dentro de los elementos arquitectónicos constructivos mudéjares están los pilares de sección rectangular, octogonal y ochavada; los arcos de curvas y contracurvas y las bóvedas sobre arcos cruzados; los alfarjes, artesonados y las ventanas gemelas llamadas ajimeces. Respecto a los elementos ornamentales arquitectónicos se encuentran los relieves de argamasa y en piedra, de trazo geométrico, así como el alfiz, las almenas, los merlones y los relieves en piedra (Toussaint, 1946: 7).

⁵ Se llama estilo "tequitqui" a las formas europeas interpretadas por los artífices indígenas. Literalmente quiere decir arte “tributario”, buscando un símil con el arte mudéjar; es un término acuñado por José Moreno Villa, con base en las características analizadas por L. Mac Gregor: “...de acuerdo con la técnica indígena para labrar la piedra, muchos ornatos son planos, recortados en silueta, con poco relieve, tratamiento que coincide con ciertas realizaciones moriscas. Además, en determinadas fachadas en juego con elementos platerescos, se mezclan jeroglíficos y signos netamente aborígenes y, en muchos casos, los ornatos provienen de estilizaciones de la fauna y de la flora americana”

arquitectónicas del siglo XVI es una conjunción y mezcla de elementos de todas esas corrientes artísticas del Viejo Mundo, en el contexto de la Nueva España. Esto dio por resultado que la producción de esa centuria fuese única.

A la luz de los criterios anteriores, encontramos las siguientes características en nuestro objeto de estudio:



(Moreno, 1986: 16-17).

La iglesia de Santiago Tilapa está hecha de piedra y su techo es de “dos aguas”, con teja al exterior y techo de viguería al interior. Está situada de modo que el presbiterio da al oriente y la entrada principal al occidente. Esto tiene su explicación en lo que dice Juan Plazaola respecto del origen de la “orientación” de las iglesias:

De las iglesias de Asia vino también la costumbre de “orientar” las iglesias. Fue costumbre antiquísima la de orar con los brazos en alto y cara al sol naciente [...]. Al situar las iglesias de manera que el ábside mirara hacia la aurora, se armonizaba la orientación del edificio material con la dirección que tomaba la comunidad orante mientras miraba el altar (Plazaola, 1965: 110-111).

Los salmos 134 y 141 aluden a esa costumbre:

¡Ea, vamos bendigan al Señor, Todos los servidores del Señor,[...] Alcen esas sus manos al Santuario, bendigan al Señor todas las noches (Sal 134, 1-5).
Suba a ti mi oración como el incienso; mis manos levantadas sean como el sacrificio de la tarde (Sal 141, 2).

LA FACHADA

La blanca fachada del templo aloja una portada de estilo “plateresco”, dado que la decoración está concentrada en la zona central, contrastando con la austeridad y desnudez del resto del amplio muro.

La entrada está constituida por un arco de medio punto, cuyas jambas y extradós están preciosamente adornados por motivos fitomorfos y zoomorfos, con una clara influencia indígena, éstos se prolongan hasta el intradós, destacando en las impostas figuras en las que se pueden notar reminiscencias del estilo románico.

En las bases de las jambas se encuentran relieves con escudos que parecen representar las primeras letras del nombre de Jesús en griego: IHS o IHC, con una cruz latina integrada, en forma muy estilizada, y semidestruidos, de tal manera que es difícil leer el símbolo a primera vista. Este monograma tiene diversas interpretaciones, entre ellas: Jesús Salvador del mundo (Sill, 1975: 65), también fue utilizado por los frailes como recurso ornamental didáctico.

El decorado de las jambas podrían ser plantas del mundo indígena, aunque requiere de un análisis iconográfico comparativo.

En las impostas, a pesar de que los labrados están deteriorados, se pueden distinguir dos enormes volutas unidas en su base, coincidiendo con el ángulo que forman intradós y extradós, sobre su unión se distingue la cara de un querubín y a los lados sus alas. Estas figuras podrían estar relacionadas con lo que el libro de *Ezequiel* dice al hablar de la decoración del Templo de Jerusalén:

Había una decoración sobre toda la pared alrededor, por dentro y por fuera. Había querubines tallados y entre ellos, palmas; cada querubín tenía dos caras... (Ez 41, 17-18).

¿Podría pensarse que más que volutas, las figuras representan palmas? Por otro lado, se ve también lo que parece ser un rostro, cerca de una de las alas y cuyo significado está por investigar.

En lo que se refiere al intradós y al extradós del arco, son siete las dovelas que lo componen —será importante dilucidar si éste número es casual o tiene que ver con un símbolo bíblico, ya que el siete tiene un significado especial, relacionado con la perfección—. Estas dovelas son adornadas con grutescos en bajo relieves en los que se puede distinguir lo que parece la figura de una serpiente emplumada, aunque el perfil recuerda más bien al de los dragones europeos. Al respecto, no hay que olvidar que en los grutescos se representan animales híbridos sin reglas en la combinación de las formas y los objetos. Esta figura se alterna con otras de tipo vegetal que parecen flores, en cuya interpretación se puede apreciar la mano indígena. La sección es de una gran belleza por sus motivos, por la técnica empleada y por lo bien conservada, a pesar de que fue realizada hace más de cuatro siglos.

Continuando con la portada, sobre el vano se encuentra una pequeña pestaña arriba de la cual está una ventana tipo ojo de buey que da al coro. Enseguida y hacia lo alto, hay una pestaña más en la que se apoya una cruz pétrea labrada en alto relieve en la que destaca el letrero INRI. Tiene los siguientes símbolos: la corona de espinas, en el centro, y en los extremos algunas figuras de reminiscencias prehispánicas, que requieren de ser identificadas plenamente. Un nuevo y delgado cornisamento remata al conjunto, para dar paso al hastial sobre el cual descansa el techo de dos aguas.



Si se quiere clasificar esta portada según los criterios de los expertos en la materia: según George Kubler, pertenecería al “Grupo Medioevalizante de Trabajos Nativos”, debido al carácter de lo esculpido, donde “...las formas son ásperamente cortadas e imperfectamente terminadas, sugiriendo trabajo hecho por herramientas de piedra y abrasivos más que por instrumentos cortantes de metal” (Kubler, 1972: II, 396). No obstante esta clasificación, el trabajo artístico es excelente.

Según la clasificación de Elisa Vargas Lugo, se incluiría entre las portadas que presentan formas híbridas, ya que en ella aparecen características como “Las formas arcaizantes semejantes a las formas románicas, la talla plana de linaje prehispánico, su carácter simplemente popular y el aspecto culto de la talla” (Vargas, 1969). Todos estos elementos la hacen acreedora al calificativo de *tequitqui*.

LA TORRE

Al lado izquierdo de la fachada, sobre el frontis, se encuentra una torre de dos cuerpos adornada profusamente con grecas y platos azules, similares a los que se encuentran en la

iglesia de Huexotla (Texcoco). Por el tipo de decoración es posible aseverar que esta parte del edificio es posterior al siglo XVI, pues pertenece al estilo barroco; sin embargo, no rompe con la armonía del conjunto. Este dato se confirma con la información antes dada que informa acerca del cura Flores Reinoso, quien terminó el campanario en 1678.

LOS MUROS EXTERIORES

Continuando en el exterior por el lado derecho (sur) del templo, se halla una pequeña construcción dentro de la cual están las escaleras que llevan al coro y actualmente también es una pequeña capilla donde se veneran imágenes de santos. En su muro frontal, a un lado de la portada, aparece un arco en piedra que fue tapiado. ¿Cuál era su función original? ¿Por qué razón fue clausurado? Son cuestiones a resolver.

Sobre el mismo lado y al fondo del edificio, un pequeño cuarto funciona como sacristía, lugar que simboliza a las cámaras que se encontraban en el templo de Israel y que servían para guardar las ofrendas.

En el muro sur aparecen dos contrafuertes que han sido restaurados y sus proporciones van acordes a la altura de la construcción. Al lado oriente, en el muro exterior al ábside, destacan los arbotantes, pues en ellos aparecen gárgolas en forma de cañón, que remiten a la imagen de fortaleza.

EL INTERIOR

Éste es de una sola nave, rectangular, lo cual tiene relación con el templo del rey Salomón y con las alusiones que hace el profeta *Ezequiel* del templo de Jerusalén.

Me introdujo en el Templo y midió las columnas [...] Midió el largo que era de veinte metros y el ancho de diez (Ez 41, 1-2).

Las medidas del templo de Tilapa son 11.70 metros de ancho por 23. 20 metros de largo, incluyendo el ábside o presbiterio.

El techo está conformado por viguería con volutas labradas en sus extremos y que se encuentra muy bien conservado.

Apenas cruzando la entrada, aparecen cuatro columnas de madera que son el soporte del coro. Los fustes de las de los extremos son acanalados, no así las del medio, en las que se notan las huellas de lo pudo haber sido un pequeño incendio. Las zapatas están hermosamente labradas con volutas y perlas. El coro luce un barandal de madera de 1.20 metros de alto, aproximadamente, adornado en su base por una franja de motivos florales trabajados como filigrana en alto relieve, que destacan por su acabado y porque están hechos en una madera de tonos más claros. Esta franja debe medir unos veinte centímetros de ancho y está compuesta por tres secciones que requieren de un estudio iconográfico.

Los muros interiores son lisos, con dos ventanas al lado sur, que permiten apreciar el espesor de la pared, el cual es de un metro aproximadamente. A cada lado hay una hornacina de estilo barroco similares las dos que se hallan en el muro frontal que precede al ábside, donde se encuentra un bello y bien conservado retablo también de ese estilo, que data del siglo XVII, y es motivo de otro estudio. Las restauradoras del Centro INAH en la entidad han hecho un diagnóstico del mismo, dado que la comunidad de Tilapa está interesada en darle mantenimiento.

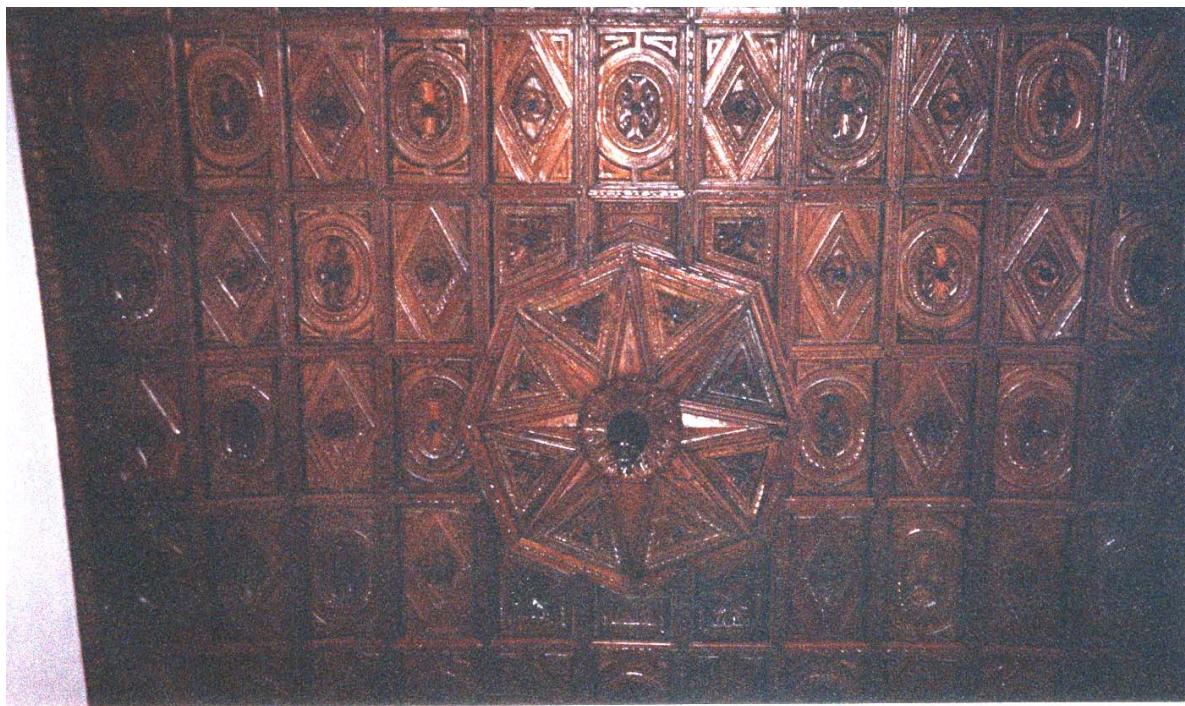


De las impostas del “arco del triunfo” que precede al ábside parten dos frisos en alto relieve, en piedra, que corren por sus muros. Los motivos de decoración son querubines y flores, con un simbolismo bíblico, citados por el profeta Ezequiel.

En dichas puertas había tallados querubines y palmas, cómo se veían también en relieves en las paredes (Ez 41, 25).

Tres escalones permiten el acceso al ábside rectangular, con un lambrín de tezontle de dos metros de alto aproximadamente, y dos ventanas (una a cada lado) que favorecen la entrada de la luz. Su cubierta es un artesonado renacentista, cuya decoración se base en casetones con figuras geométricas, rombos y elipses, encuadrados en un rectángulo, haciendo un total de sesenta y seis. Todas alrededor de una estrella central formada por triángulos, en medio de la cual pende la escultura de una bella figura vegetal, que a primera vista parece una granada. Es este artesonado una verdadera joya de arte cuyo estudio iconológico está en proceso.

En la puerta de acceso, al lado izquierdo, se conserva una pila para agua bendita, trabajada en estuco, que lleva en su borde superior el cordón franciscano, y distribuidos en su superficie cuatro escudos muy deteriorados, en uno de los cuales se distingue a la cruz rodeada por lo que parecen los signos de las llagas de Cristo o de San Francisco. Este elemento permite pensar que la iglesia pudo haber sido fundada por los franciscanos, quienes pudieron haberla cedido a los agustinos, como fue la costumbre, ya que esta zona fue evangelizada por estos últimos (Ricard, 1947). Sirvan como ejemplo los templos de Jalatlaco, Coatepec de las Bateas, Chalma y Malinalco, todos con el sello de la Orden de San Agustín. Sin embargo, es necesario tener presente que varios de ellos pasaron posteriormente a ser administrados por el clero secular, según registros en la *Descripción del Arzobispado de México en 1570 y otros documentos*, citado en la monografía del municipio por Velásquez Morales (1999) con lo que queda otra cuestión para investigar: ¿Quiénes iniciaron la evangelización y quienes la continuaron? ¿Iniciaron los franciscanos y continuaron los agustinos, o continuó el clero secular? ¿Iniciaron los agustinos y continuó el clero secular?



PRIMERAS CONCLUSIONES

Se confirma la importancia de la figura del encomendero —en este caso encomendera— como un personaje que apoyo la construcción de edificios para la evangelización. Es necesario seguir profundizando en las fuentes, a fin de saber si es posible enriquecer los datos históricos.

La metodología iconográfica —iconológica para el estudio de las obras artísticas coloniales— complementa a la tradicional metodología formalista e historicista, lo cual permite una mayor y mejor comprensión de los testimonios artísticos de una época. Éstas y los criterios propuestos por los especialistas para el análisis de las construcciones monumentales pueden ser aplicados a las edificaciones más modestas, ya que también en su diseño y construcción se consideraron los mismos paradigmas, que tenían como fin la evangelización de la gente del lugar.

Tales paradigmas fueron aplicados en el diseño y construcción del Templo de Santiago Tilapa, en el que se encuentran una serie de elementos que coinciden con una base simbólico-litúrgica que parte de las Sagradas escrituras.

En esta investigación, aún en proceso, se ha confirmado que esa base simbólico-litúrgica subyace en los siguientes elementos de Santiago Tilapa: la ubicación y orientación del templo, la barda que rodea al atrio, la decoración de la portada; el arco del triunfo, el ábside y las partes que constituyen el interior. Será necesario profundizar en el análisis.

Se confirma que quienes planearon y construyeron el templo, aplicaron las técnicas y los estilos artísticos que venían de Europa, los cuales fueron interpretados por la mano de los indígenas, logrando, de manera especial, en la portada, una mezcla de elementos que dio lugar a un trabajo que puede calificarse como “Tequitqui”.

Al analizar este edificio partiendo de la propuesta que apoya la existencia de todo un sentido bíblico en el arte empleado por los evangelizadores, cambia la apreciación del mismo, pues es posible encontrar una coherencia y una respuesta a una serie de interrogantes planteadas con anterioridad y que estaban esperando respuesta.

Los avances en el estudio del templo de Santiago Tilapa han provocado el surgimiento de nuevos cuestionamiento a los que es necesario dar respuesta, por ejemplo: qué orden o grupo fue responsable del diseño de lo que hoy es un bello monumento, a fin de saber, con exactitud, las interpretaciones iconológicas y las de tipo histórico,. Conocer cuáles son las partes y áreas que fueron construidas posteriormente y en qué época.

Merece un amplio reconocimiento el excelente estado de conservación de este monumento, que me parece se convierte en un ejemplo de la manera en que una comunidad puede tener en buen estado una de tantas joyas coloniales que se encuentran distribuidas en la provincia y que generalmente son conocidas únicamente por las personas del lugar.

Se tienen registros de numerosas fundaciones religiosas que datan del siglo XVI en el Valle de Toluca, testimonios de esa época y que pueden ser consideradas como posibles objetos de estudio, desde diferentes perspectivas, lo que podrá enriquecer el conocimiento de nuestra historia regional.

El estudio de estos recursos histórico-artísticos estatales, con nuevos enfoques, dará luz sobre nuestro pasado y podrá ser una motivación a su valoración y mejor cuidado, a condición

de que los resultados se difundan, no solamente entre los estudiosos y especialistas, sino entre la población, especialmente la del sitio donde se haya el edificio estudiado.

FUENTES

- Abraham Jalil, Bertha Teresa (1975), *Distribución de la Arquitectura del siglo XVI en el Estado de México*, Toluca, Instituto de Humanidades de la UAEM [Tesis de Licenciatura en Historia.], 86 pp. + ils.+ maps.
- (1998), “La Arquitectura religiosa del siglo XVI”, en María Teresa Jarquín Ortega (coord.), *Historia General del Estado de México*, Zinacantepec, Edo. Méx., Gobierno del Estado de México / El Colegio Mexiquense, A. C., vol. 3, pp. 201-238.
- (2005), “La Arquitectura del Siglo XVI en el Estado de México. Importancia de su Estudio y Conservación.” [ponencia presentada en la *Semana de la Conservación del Patrimonio Monumental de México*], Toluca, Méx., Facultades de Arquitectura y Diseño / UAEM-UNAM [publicada en las *Memorias* en CD], abril.
- Cómez, Rafael (1989), *Arquitectura y Feudalismo en México. Los comienzos del Arte Novohispano en el siglo XVI*, México, UNAM, 183 pp. + 77 láms. +índ.
- De Gante, Pablo C. (1954), *La Arquitectura de México en el siglo XVI*, México, Porrúa, 328 pp. + 249 láms.
- Diez de la Cortina, Elena (2005), “La obra y el pensamiento de Erasmo”, <http://www.cibernous.com/autores/erasmo/teoria/semblanza.html>
- Estrada de Gerlero, Elena I. (1982), “Sentido político, social y religioso en la arquitectura conventual novohispana”, en *Historia del Arte Mexicano*, México, Secretaria de Educación Pública / Instituto Nacional de Bellas Artes / Salvat [facs. 31 y 32], pp. 17-35 + ils.
- Ferguson, George (1961), *Signs & Symbols in Christian Art*, London-Oxford-New York, Oxford University Press, 174 pp. + ils.
- Gerhard, Peter (1986), *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM [Instituto de Investigaciones Históricas / Instituto de Geografía], 493 pp. + maps.
- La Biblia*, (1971) Ediciones Castilla, México, 1488 pp. + anexos.
- Moreno Villa, José (1986), *La Escultura Colonial Mexicana*, México, FCE. 110 pp. + 138 láms.
- Plazaola, S. I. Juan (1965), *El Arte Sacro Actual. Estudio. Panorama. Documentos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 75 pp. + XVI láms. + ils.
- Kubler, George (1972), *Mexican Architecture of sixteenth century*. 2 vol., Wespoint, Connecticut, Greenwood press, Publishers.
- Ricard, Robert (1947), *La Conquista Espiritual de México*, México, Jus-Polis [Colección de Estudios Históricos], 575 pp. + ils.
- Robelo, Cecilio A. (1974), *Nombres geográficos indígenas del Estado de México. (Estudio Crítico Etimológico)*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 250 pp.
- Ruisánchez Peinado, Genoveva Monserrat (1986), *El convento Agustino de San Juan Bautista en Tlayacapan*, México, Universidad Iberoamericana [Tesis de Licenciatura en Historia del Arte], 325 pp. + ils.
- SAHOP (Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas) (1980), *Vocabulario Arquitectónico Ilustrado*, México, Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas, 537 pp. + ils.
- Sebastián, Santiago (1992), *Iconografía e Iconología del Arte Novohispano*. México. Grupo Azabache [Arte Novohispano], 180 pp. + ils.
- (s/a), *Iconografía del Convento Agustiniense en el México del siglo XVI*, Madrid, s/e, 60 pp.

- *et al.* (1995), *Iconografía del Arte del siglo XVI en México*, México, Gobierno del Estado de Zacatecas / Ayuntamiento de Zacatecas / UAZ, 170 pp. + índ + XVI pp. con láms.
- Sill, Gertrude Grace (1975), *A Handbook of symbols in Christian Art*. New York, Mcmillan Publishing CO., Inc., 241 pp. + ils.
- Toussaint, Manuel (1962), *Arte Colonial en México*, México, UNAM [Instituto de Investigaciones Estéticas], 303 pp. + 449 láms.
- (1946), *Arte Mudéjar en América*, México, Porrúa, 143 pp. + 109 láms.
- Vargas Lugo, Elisa (1969), *Las Portadas Religiosas de México*, México, UNAM [Instituto de Investigaciones Estéticas]
- Velásquez Morales, Isaac Luis (1999), *Tianguistenco. Monografía Municipal*, Toluca, Gobierno del Estado de México / Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales / Instituto Mexiquense de Cultura, 172 pp. + Ind. + ils. + maps.
- CINAHM (Centro del Instituto Nacional de Antropología e Historia en el Estado de México) (2005), Templo de la comunidad de Santiago Tilapa, Municipio de Tianguistenco, Edo. de México, exp. 101/150/2005.
- Manrique, Jorge Alberto (1974), “El arte novohispano en los siglos XVI y XVII”, en *México: tu historia. Gobierno virreinal*. 2a. parte, Salvat, pp. 219-238.
- Fernández, Martha (1982), “La arquitectura monástica de la orden de Santo Domingo”, *Historia del arte mexicano*. núm. 14, Salvat. pp. 62-63.

UN ESPACIO HETEROGÉNEO PARA ENFOQUES MULTIDISCIPLINARIOS: MATLATZINCO Y EL “VALLE DE TOLUCA” EN LA HISTORIOGRAFÍA COLONIAL

Gerardo González Reyes

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se revisarán los trabajos elaborados sobre el mundo colonial novohispano que han tomado como referencia espacial al Matlatzinco más tarde conocido como Valle de Toluca. La hipótesis propuesta en este escrito es que tanto los enfoques multidisciplinarios como la diversidad de problemáticas estudiadas en un área específica como Matlatzinco, han provocado que el principal escenario o contexto natural donde se enmarcan los fenómenos de estudio haya recibido poca atención por parte de los especialistas, de tal suerte que en aras de la revisión de los testimonios documentales sobre los procesos elegidos, el espacio físico o marco de estudio se ha diluido bajo una nomenclatura heterogénea que nos arroja como saldo la necesidad de repensar el fenómeno espacial para otorgarle un lugar primordial en el debate historiográfico y no como mero accesorio de los acontecimientos.

Las preguntas que orientan el trabajo giran en torno a la validez de las expresiones “Valle de Toluca” y “Provincia matlatzinca” aplicada en los contextos prehispánico y colonial. Entonces, cuando un autor contemporáneo se refiere al Valle de Toluca ¿tiene en mente el espacio físico o la entidad política identificada con tal topónimo? ¿Desde cuándo se utilizan los términos valle y provincia? ¿Cuáles son sus límites espaciales? ¿Por qué los estudiosos del área utilizan como sucedáneo del fenómeno étnico los términos “provincia matlatzinca” y “Matlatzinco”?

PRIMERA PARTE EL ESPACIO HABITADO

LOS PRIMEROS NOMBRES DE UN ESPACIO MULTIÉTNICO

El área que hoy nos ocupa se ubica en el altiplano central mesoamericano, su territorio adopta la forma de cuenca bordeada por densas serranías en los extremos oriental, sur y occidente, su altura promedio es de 2,600 msnm (Colín, 1993: 43; González, 1998: 170). Según la evidencia

arqueológica disponible, el lugar se encuentra habitado desde 1500 a.C. (González, 1998: 175); a partir de aquel suceso prolongado a los siglos VII y VIII los asentamientos irregulares y la ocupación intermitente del suelo se realizó de manera cambiante (González, 1998; Sugiura, 1998). Sabemos por la glotocronología que en algún momento de los siglos V al VII se verificó la separación del idioma matlatzinca del otomí (Quezada, 1996: 24-26), antes de este momento el área en general se encontraba habitada por gente de filiación otomiana del sur.

El desprendimiento del matlatzinca del otomí se asocia, según Piña Chan (1983: 126-129), con la aparición de asentamientos formales en la zona oriente, sur y suroeste del área, de ellos el más destacado fue quizá el localizado en el área de Teotenanco. En consecuencia, a partir de entonces se puede hablar en términos de la arqueología (García Payón, 1979: 230) y la lingüística de la aparición de la cultura matlatzinca; no obstante, tendremos que esperar cinco siglos más para la concreción de este suceso, vinculado con la aparición de los chichimecas o matlatzincas históricos en la segunda mitad del siglo XII. Esta fecha coincide con el colapso de Tula debido, entre otros factores, a las oleadas chichimecas procedentes del norte y occidente del altiplano central. Cronistas como Ixtlilxóchitl, y testimonios coloniales como la *Historia tolteca chichimeca*, coinciden al señalar que entre las dependencias de Tula se encontraba un sitio llamado **Chiuhnauhteca**, correspondiente al actual Xinantecatl. En opinión de Rosaura Hernández (1988: 28) este topónimo refiere al nombre antiguo de la región toluqueña.

En este contexto, sabemos por una noticia de Basalenque (1975: 1) que los habitantes de esta área se identificaban con tres nombres: **nentambati**, **nepyntatuhui** y **matlaltzingas**. Los dos primeros proceden del idioma matlatzinca, mientras que el último es el adjetivo con el cual los tenochcas reconocieron a los habitantes de esta área (Albores, s/f: 5; Carrasco, 1987: 290, 299). *Nentambati* significa los del medio del valle; *nepyntatuhui* los de la tierra del maíz.

Sahagún (1989: II, 664) proporciona algunos datos sobre el significado del gentilicio matlatzinca y ofrece otras variantes con las que se identificaba a los hablantes de esta área. Por ejemplo, asocia el término con el uso extensivo de la red entre sus habitantes, pero también indica que se les conocía como **cuacuatas**, por traer la cabeza ceñida con la honda, y **tolucas**, “porque en el pueblo de Toluca está una sierra que se llama Tolutzin o Tolotépetl, de la cual

toman el nombre los tolucas y otros...también se dicen tolucas del tulli, que es la juncia de que se hacen petates, porque en el dicho pueblo se dan muchas juncias”.

Recuperando la información hasta ahora referida tenemos que el área de estudio se le conoció con diferentes nombres a partir de la consolidación de la cultura matlatzinca. Primero como **Chiuhnauhteca**, más tarde **nentambati** y **nepyntatuhui**, mientras que a sus habitantes se les denomina **matlatzincas**, **cuacuatas** y **tolucas**. El gentilicio *cuacuatas* no resistió el desgaste del tiempo; salvo la crónica de Sahagún, no se le encuentra registrado en otro lugar. Esto no sucedió con los otros adjetivos, cuya existencia se prolonga hasta nuestro tiempo. Pero, ¿por qué los informantes de Sahagún destacaron la relevancia de Toluca como asentamiento y de Matlatzinco como entidad étnica? ¿Acaso es este el origen de que en la segunda mitad del siglo XVI las crónicas coloniales se refieran indistintamente tanto al Valle de Toluca como al Valle de matalcingo como una sola entidad?

Noemí Quezada (1990:11-12) ofrece algunos indicios sobre esta equivalencia de términos. A partir de los informes de De Zorita y del itinerario de la conquista ejecutada por la Triple Alianza, Quezada sugiere la existencia de un triple gobierno en Matlatzinco. El primero estaría conformado por Toluca, Tecaxic-Calixtlahuaca, Calimaya, Tepemaxalco, Teotenango, Tlacotempan, Tzinacantepec y Xalatlaco. En el segundo se incluyen Ocuilan, Tenancingo y Malinalco; mientras que, el tercero corresponde al señorío otomí de Xiquipilco. Apoyada en De Zorita, Quezada destaca la supremacía del gobierno integrado por Toluca y Tecaxic-Calixtlahuaca, y al analizar su estructura interna concluye en la existencia de cabeceras duales con funciones diferenciadas en los ámbitos ceremonial y administrativo-comercial. Así por ejemplo, Toluca sería bajo el gobierno matlatzinca, el centro político administrativo con carácter de asiento para el intercambio comercial, mientras que Tecaxic-Calixtlahuaca funcionaba como centro ceremonial.

Después de la conquista de Matlatzinco, dice Quezada (1990: 14), “Axayácatl impuso como gobernante, con residencia en Toluca, a *Cachimaltzin*, señor matlatzinca de Toluca, centralizándose a partir de ese momento todas las funciones en una sola cabecera, lo que permitió su desarrollo en la época azteca”.

Según lo anterior, se percibe cómo, a partir del último cuarto del siglo XV. Toluca adquiere relevancia política como “cabecera” de Matlatzinco (Quezada, 1990: 16); de allí que los

informantes de Sahagún refieran la supremacía del lugar al grado de identificar a sus habitantes con el adjetivo *tolucas* y por extensión *matlatzincas*. Líneas arriba se mencionó que *matlatzinca* es un adjetivo de procedencia náhuatl, empleado para referir una práctica cultural asociada con el uso extensivo de la red en un medio lacustre como el habitado por los **nentambati**, **nepyntatuhui**. Otros análisis, iconográficos y etimológicos, del topónimo y vocablo indican que *matlatzinca* refiere la vecindad de los **nentambati** con respecto a la cuenca de México, es decir, aquel adjetivo se trató de identificar a la gente de la red (*matlatl*) que habita del otro lado, o detrás(*tzin*) de la serranía (García Payón, 1979: 81-98; Velásquez, 1973: 24-35).

Llegamos, entonces, al periodo de contacto indo hispano con una entidad política sujeta al gobierno tenochca, identificada como Matlatzinco, y un sitio de residencia del linaje local proclive al gobierno de la cuenca: Toluca. A partir de entonces, como indica Albores (s/f: 5): “la palabra Matlatzinco denominará ya no la jurisdicción otomiana sino sólo el territorio o región que aquella ocupó entre su integración político-administrativa y su fractura”, el saldo —a pesar de lo anterior— fue la preponderancia de Toluca como “cabecera” conspicua de los matlatzincas.

DESIGNAR EL ESPACIO CON CATEGORÍAS OCCIDENTALES

a) Matlatzinco en la documentación temprana

En una epístola de Cortés, dirigida a su padre con la intención de negociar con el rey las concesiones de tierra y tributos por los servicios prestados en la conquista y pacificación de la tierra, dice que tiene y posee ciertas tierras que requieren confirmación: “Matalcingo, donde tengo mis ganados de vacas y ovejas y puercos” (Martínez, 1990: I, 420). El lugar es enumerado entre otros sitios encabezados por Tetzcoco, lugar que por su relevancia política pone en duda la concesión a un particular como Cortés. El conquistador lo sabe y por ello agrega en su carta que si no recibe la merced de Tetzcoco se conforma con los demás lugares enunciados y sus *términos*. Estamos frente a una nueva conceptualización del espacio conquistado. La noción de *término* refiere el límite, lindero o demarcación territorial, aspecto sobre el que no hay suficiente claridad cuando intentamos ubicarlo en el contexto

mesoamericano. El conquistador enfrenta el mismo problema cuando habla vagamente de Matalcingo sin precisar sus términos. Claro que esa imprecisión le favorece, porque deja abierta la posibilidad de beneficiarse con los tributos de los matalcingas donde quiera que se los encuentre, es decir, lo étnico trasciende el posible ámbito territorial de Matalcingo.

Poco antes de iniciar la tercera década del siglo XVI, cuando Cortés es separado de la gobernación y en su lugar se establece la Primera Audiencia, sus enemigos políticos lo despojan de los tributos de los lugares que se había adjudicado. Entre ellos Toluca “e Matalcingo” (Martínez, 1990: II, 138, 171). Aunque aquí se precisa a uno de los muchos lugares considerados dentro de Matalcingo, la mención de Toluca como sitio relevante dará lugar a futuras confusiones. Es probable que a partir de entonces la expresión “Valle de Matalcingo” haya tenido su equivalencia con el vocablo “Valle de Toluca”. Precisemos algunas causas de aquella posible variación.

Mientras los defensores de Cortés presentaban su queja ante la instancia correspondiente, en Barcelona Carlos V y la reina Juana, en el verano de 1529, concedían a Cortés en calidad de merced 23 mil vasallos situados en diferentes villas y pueblos, entre ellos se contaban: “Matlacingo, Toluca, Calimaya”(Martínez, 1991: III, 50). La innovación de la concesión fue el reconocimiento del señorío cortesiano, es decir, el ejercicio de la jurisdicción civil y criminal sobre la tierra y los habitantes de los lugares mencionados en la donación. Tiempo después esta laxitud, poco usual en el monarca, fue motivo de reconsideración, sobre todo cuando los integrantes de la Segunda Audiencia se dieron a la tarea de revisar los repartos realizados por su antecesora, en ocasión de las quejas de los indios por los abusos cometidos en el cobro del tributo. En este contexto, los tributos y tributarios de Cortés fueron sometidos a una revisión exhaustiva. El saldo, poco favorable a Cortés, fue el reconocimiento del exceso en el número de tributarios que superaban con mucho la cifra de 23 mil vasallos, y el consecuente establecimiento de corregidores en los lugares considerados por los oficiales reales como sitios estratégicos o de cierta relevancia política.

Hoy día sabemos por la documentación publicada sobre este particular que Hernán Cortés convino con la Segunda Audiencia la retención de algunos lugares a cambio de ceder en otros el traslado de la jurisdicción a la corona. Producto de este ajuste fue la serie de recomendaciones hechas por la Segunda Audiencia respecto a los sitios que debía mantener Cortés (Martínez, 1991:

III, 268) y los que debían sustraerse de su jurisdicción, entre los que se contaba el “Valle de Matalcingo”. En lo sucesivo, por lo menos en un periodo de seis años, mientras se resolvía sobre el asunto, los lugares sustraídos debían considerarse como simples encomiendas.

Hemos destacado que en esta situación se consideró al Valle de Matalcingo, con énfasis en el “pueblo de Toluca que es la cabecera del valle”. El pleito por el ejercicio jurisdiccional en los lugares estratégicos involucró una expresión hasta ahora poco empleada en el contexto de la colonización, se trata de la locución *provincia* (Hill, 1957: 153). Cortés la emplea a propósito de la caracterización de lugares relevantes desde el punto de vista político. Pero no es sino en la relación de los oidores fechada en 1531, cuando se encuentra aplicada a Matalcingo (Herrera, 1952: IX, 200) como entidad política que agrupa a varios pueblos. ¿Será acaso este el origen de la expresión empleada en lo sucesivo tanto por la gente de aquella época que habitó el área como por los estudiosos de este siglo?

A partir de la acuñación hecha por los miembros de la Audiencia Cortés se refiere en lo sucesivo a Matalcingo como provincia. En una carta fechada en 1532 donde pide se le respete la jurisdicción de los pueblos concedidos en 1529 dice: “...e así mismo de los lugares de Metepeque e Tepemachalco, sujetos de la provincia de Matalcingo” (Martínez, 1991: III, 333). Más adelante aclara: “Lo sujeto a Toluca y pueblos que entran en el valle de Matalcingo: Tepemachalco.- Metepeque.- Calimaya.- Tlachichico.- Cinacantepeque.- Tacutepeque (Martínez, 1991: III, 333).

A partir de esta noticia, Cortés distingue entre Toluca como cabecera de ciertos sujetos y los pueblos considerados en el Valle de Matalcingo. Lamentablemente sólo cita a seis de ellos, mientras que por otra fuente de la segunda mitad del siglo XVI sabemos que en este valle había “treinta y cinco pueblos y en ellos cincuenta mil indios” (De Zorita, 1963: 203).

La relevancia demográfica de Matalcingo, su ubicación y potencial económico la convirtieron en sitio de interés por parte de los españoles, de manera que hacia la segunda mitad del siglo XVI, cuando la corona tomó el control de los territorios, la Nueva España fue dividida en distritos judiciales conformados por corregimientos y alcaldías mayores; los alcaldes y corregidores tuvieron injerencia en las encomiendas de indios que aún permanecían en manos de particulares (García Castro, 1999: 137-144). A partir de entonces fue común encontrar en la

documentación de la época referencias a la alcaldía mayor de Metepec-Ixtlahuaca, o al corregimiento de Toluca (Bribiesca, 1984: 23, 31, 44, 58, 59, 61, 75, 78, 79, 80, 81, 88, 170).

b) Matlatzinco en las crónicas coloniales tempranas

Alonso de Zorita (1963; Reyes, 1980) es uno de los pocos cronistas que registra en sus escritos algunos pasajes sobre Matlatzinco. En el capítulo XVIII dedicado a los tributos que los indios solían entregar durante su infidelidad, el oidor describe la situación social y política de los matlatzincas. Aunque los datos allí referidos son únicos por su contenido, no hay precisión respecto a los lugares descritos, por el contrario, en dos pasajes se anota: “y primero se pondrá la orden que tenían los del Valle de Matlalcingo, en que entra Toluca y Malinalco” (De Zorita:1963,194). Más adelante el oidor indica: “el valle de Matlalcingo y el de Ixtlahuaca y Toluca, que es todo junto, es todo tierra riquísima, por su mucha fertilidad...” (De Zorita, 1963: 200).

En el primer caso se admite la amplitud del área geográfica de Matlalcingo, pues incluye a Toluca, en el corazón de Matlatzinco, y Malinalco, de clara filiación náhuatl. En el segundo ejemplo el criterio geográfico se destaca nuevamente, pero confunde más al lector al distinguir tres valles integrantes de un solo marco geográfico, sin aclarar cuál es la unicidad de las áreas enunciadas.

Otra referencia temprana se localiza en la crónica de López de Velasco (1894, 200-201); allí el cosmógrafo se refiere a Matalcingo en términos de una provincia. Indica que tiene de 12 a 15 leguas de largo de norte a sur y siete u ocho de ancho. Los pueblos cabecera que integran este partido son Huizizilapa, Xiquipilco, Xocotitlan, Ixtlahuaca, Tlalchichilpa, Cinacantepec, la villa de Toluca, Atlapulco, Xalatlaco, Metepec, Calimaya, Tenango Malinalco, Tenancingo, Ocuila y Cumpaguacan. A propósito de las condiciones físicas de la provincia, agrega: “Está en esta comarca, siete leguas de México, el valle que llaman de Matalcingo, muy fértil de maíz y de todos los demás bastimentos y provisiones, de donde se provee la ciudad de México, en el cual hay muchas y grandes estancias de ganados” (López de Velasco, 1894: 200-201).

Otra crónica, elaborada por un religioso, complementa los datos del cosmógrafo. Se trata de la relación de Antonio de Ciudad Real, en ella hay también dos pasajes referentes a las condiciones ambientales de Toluca y su entorno (Ciudad Real, 1993). El primero está fechado

en 1585, cuando fray Alonso Ponce, procedente de Michoacán llega a los conventos de Zinacantepec y Metepec y de allí se traslada a San Mateo. Luego de pernoctar en este último lugar, Ciudad Real dice que el comisario Ponce salió de San Mateo y pasó junto al Río Grande o de Toluca (Ciudad Real, 1993: I, 37).

En otro pasaje al referir los confines de la provincia del Santo Evangelio de México, Ciudad Real indica que la provincia corre de la isla y puerto de San Juan de Ulúa “hasta el convento de Zinacantepec, que es en el valle de Toluca” (Ciudad Real, 1993: I, 54). Esta amplia demarcación el Valle de Toluca alberga cuatro conventos: Toluca, Zinacantepec, Metepec y Calimaya. El entorno físico de estos lugares es muy heterogéneo, pues dos de ellos se encuentran enmarcados por el río Grande o de Toluca, estancias de ganado muy pobladas, pertenecientes a Altamirano y otros particulares, y en el caso de Zinacantepec se encuentra rodeada por muchas cienaguillas (Ciudad Real, 1993: II, 61-62).

La revisión de la documentación temprana y las crónicas del siglo XVI arrojan como saldo de este periodo que, después de la conquista y colonización española, fue de uso corriente la expresión Valle de Matalcingo y Valle de Toluca para referir el ámbito físico de los pueblos habitados por otomíes, mazahuas, matlatzincas y nahuas. A partir de entonces, y en función de las aspiraciones señoriales de Cortés, se ubica a Toluca como cabecera del valle, de manera tal que para referir al conjunto de poblaciones ubicadas en su seno se emplea la expresión “provincia de Matalcingo”. Estos conceptos se generalizan entre los habitantes del área y los diferentes funcionarios civiles y religiosos que visitaron el lugar. López de Velasco, por ejemplo, es de los primeros en determinar el alcance de aquello que se denominaba como Valle de Matalcingo: desde los pueblos de Xiquipilco y Xocotitlan al norte de la planada, hasta Tenancingo, Malinalco y Zumpahuacán en la zona de cañadas. En este periodo una nueva entidad física llama la atención de los pobladores: el “río grande o de Toluca”, afluente que irriga la zona de pastizales donde los españoles establecieron sus numerosas estancias. Hacia 1555, cuando el virrey Luis de Velasco visitó estas tierras se encontró con más de sesenta estancias y ciento cincuenta mil cabezas de ganado (Puga, 1985: 163). El avance de la propiedad española en territorio anteriormente ocupado por la población multiétnica fue otro de los fenómenos que a mediano plazo induce a pensar en Matlatzinco en términos de un

valle, pues de otra forma es inconcebible el desarrollo de la ganadería en un medio eminentemente lacustre, tal y como lo percibieron sus primeros habitantes nativos.

SEGUNDA PARTE

CONCEPTUACIÓN DEL ESPACIO EN FUNCIÓN DE PROBLEMÁTICAS ESPECÍFICAS

Dejemos por un momento las noticias sobre Matlatzinco y sus connotaciones en el siglo XVI. Volvamos al presente para ver cómo aquellas primeras conceptualizaciones sobre el espacio físico han sido tomadas y reelaboradas por los estudiosos.

En general, Matlatzinco y el Valle de Toluca han sido objeto de estudio por parte de investigadores procedentes de diferentes disciplinas. Todos ellos han recurrido a ambas categorías para enmarcar en el espacio a sus fenómenos de estudio. Su formación y enfoque disciplinar heterogéneo es un dato relevante para agruparlos en tres perspectivas: antropológica (Soustelle, 1993; Carrasco, 1987; Quezada, 1996; Albores, 1995), arqueológica (Piña Chan, 1983; García Payón, 1979; Sugiura, 1998; González, 1998) e histórica (Hernández, 1988; Durbin, 1970; Menegus, 1994; Beligand, 1998; García, 1999; Zamudio, 2001; González, 2005). Más allá de esta caracterización, Matlatzinco y el Valle de Toluca se pueden analizar a través de otros parámetros que hemos identificado a partir de una aseveración de Soustelle, pionero en estas temáticas.

En efecto, en su trabajo sobre la familia otomí-pame, Soustelle (1993) nos presenta las divisiones de la familia otomí-pame, y al considerar al matlatzinca como uno de sus componentes, indica que el nombre se deriva del idioma “azteca”(sic) y refiere el uso de la red entre los habitantes del lugar que han adoptado como práctica cultural, pues: “como el hábitat de esta población tenía como centro el río Lerma y las lagunas adyacentes, donde este tipo de red se emplea para pescar en los fondos limosos, este carácter de su cultura material habría determinado a los aztecas a darles ese nombre” (Soustelle, 1993: 13).

La inferencia de Soustelle, basada en lo anotado por Basalenque y los informantes de Sahagún, conduce a proponer la existencia de cuatro perspectivas a partir de las cuales se puede discutir la pertinencia del adjetivo matlatzinca y Matlatzinco. Las consideraciones serían: como práctica cultural (lugar de pesca, zona lacustre=matlatzinca); como fenómeno

lingüístico (idioma=matlatzinca); como entidad política (provincia=Matlatzinco) y como área geográfica (Valle de Toluca o Valle de Matalcingo).

En lo que sigue abordaremos cada uno de los sentidos y trataremos de seguir la pista a cada una de las expresiones empleadas por los autores que se ocupan del asunto.

a) Matlatzinco como práctica cultural

Soustelle reconoce que el hábitat de los matlatzincas tenía como eje el río Lerma (Maruri, 1997: 64) y las lagunas adyacentes, de allí su vinculación con los habitantes que utilizaban la red para pescar; sin embargo, Soustelle indica también que con frecuencia se emplea el término *Matlatzinco* para referir tanto la planicie (Matlaltzinco), como el río (Matlatzinco), y aun el principal centro poblacional (Maclazincos) donde habitaban los matlatzincas. A partir de la primera connotación (“los habitantes de la red”), Soustelle propone el significado de “lugar de verdura” (Soustelle, 1996: 16).

En la última década del siglo que acaba de concluir, Beatriz Albores (1995) retomó la referencia sahuaguntina sobre Matlatzinco como el lugar de tules o juncias. A partir de este dato revisó a través del tiempo cómo ocurrió la transformación paulatina del ambiente lacustre a raíz de la intervención humana. Si bien el proceso inició con la ocupación del suelo, éste se acelera en la década de los años 40 del siglo anterior. A pesar de la transformación del entorno, Albores encuentra que los habitantes ribereños de los vasos lacustres mantienen vigentes ciertas prácticas culturales asociadas con el beneficio del agua, experiencias que se resisten a morir bajo el embate acelerado de la modernidad arropada por la industrialización.

b) Matlatzinco como fenómeno lingüístico

Los estudios de Soustelle (1993), Weitlaner, Swadesh, Manrique y Bartholomew (Quezada, 1996: 24-26) han demostrado que el idioma matlatzinca procede del tronco otopame, especialmente del otomí del sur. La explicación más socorrida sobre la separación del idioma matlatzinca del otomí, calculada en siglos, es que en algún momento de la historia antigua los habitantes del altiplano central se constriñeron en áreas específicas que derivaron en la emergencia paulatina de un idioma diferente a su tronco lingüístico. Este fenómeno coincide

con la aparición de lo que la arqueología ha denominado como cultura matlatzinca. A pesar de los avances en el conocimiento de estos temas, aún queda la incógnita de cómo se autodefinían los matlatzincas con respecto a su idioma, dado que esta última connotación es una apreciación hecha por mexica tenochca de la cuenca de México, expresada por tanto en idioma náhuatl (Soustelle, 1993: 17; Carrasco, 1987: 15).

c) Matlatzinco como entidad política

El estudio de Carrasco (1987:30) sobre la cultura otomiana destaca a Matlatzinco como un área política administrativa habitada no sólo por hablantes del matlatzinca, sino por otomíes, mazahuas y nahuas. Indica que el término se aplicaba también a la ciudad de Toluca y, basado en Durán, destaca la existencia de una parcialidad matlatzinca en Toluca. Siguiendo a De Zorita, Carrasco habla de los señores supremos de Matlatzinco que, como señalamos en su momento, en la propuesta de Quezada se refieren a Toluca-Tecaxic-Calixtlahuaca; Ocuilantenantzinco-Malinalco y el señorío otomí de Xiquipilco (Quezada, 1990: 11).

En años recientes, García Castro (1999) ofreció una reinterpretación de las evidencias disponibles sobre el área que nos ocupa; y determinó, desde una perspectiva política, que Matlatzinco es una provincia multiétnica donde se experimentaron adecuaciones en la estructura administrativa de los *altepeme* a raíz de la conquista española que los transformó en pueblos de indios. Estos reajustes permiten la continuidad de ciertas tradiciones de gobierno nativo en un ambiente totalmente colonial, donde las corporaciones buscaron la pervivencia de su ámbito jurisdiccional manifiesto en la continuidad territorial hasta el momento de su crisis, verificada en el siglo XVII.

d) Matlatzinco como área geográfica

Primero Rosaura Hernández (1988), más tarde Noemí Quezada (1996) y en los últimos años Nadine Beligand (1998) y Zamudio (2001), consideraron en sus respectivas investigaciones a Matlatzinco como el marco geográfico de los procesos acaecidos entre la época prehispánica y el dominio colonial, de tal suerte que para cada una de ellas es más propio hablar del Valle de Toluca como la entidad física en la que se recrearon acontecimientos de diversa índole — políticos en el caso de Hernández, culturales para Quezada, de larga duración para Beligand y

económicos para Zamudio—. Si bien cada una de ellas reconoce la existencia de Matlatzinco como entidad política y lugar de ocupación de los hablantes del matlazinca, el marco geográfico del valle resulta más provechoso para distinguir el desarrollo peculiar de los matlatzincas en dos etapas de su historia.

REFLEXIÓN FINAL

A lo largo de estas líneas fueron recuperados algunos indicios sobre la aparición histórica de los adjetivos asociados con lo matlatzinca, ello nos permitió identificar en momentos precisos la aparición de vocablos y expresiones asociados con la cultura, el idioma y el espacio físico de los grupos otomianos. La revisión de su pasado remoto nos demostró cómo el proceso de nahuatización verificado a partir del último cuarto del siglo XV borró literalmente la autopercepción otomiana de aquellos elementos a favor de una visión difundida por los mexica tenochca. Esta perspectiva fue la conocida por los españoles al momento de su llegada a Matlatzinco; la nueva oleada colonizadora promovió entonces el uso de expresiones como “provincia” y “valle”, vocablos extraños para el idioma matlazinca pero de mayor comodidad para los hispanos. Éstos al etiquetar o designar al espacio con calificativos occidentales prolongaron su dominio más allá de los individuos y sus recursos, es decir, al límite de la naturaleza misma. En efecto, las descripciones de Sahagún, De Zorita, López de Velasco y Antonio de Ciudad Real hablan de un ambiente eminentemente lacustre en el corazón de Matlatzinco, ocupado por los mantos acuíferos de Chimaliapan, Quauhpanoayan y Chiconahuapan, todos ellos tributarios del río Chiuhnautenco o Río Grande que en su curso se prolonga hacia Ixtlahuaca, sitio cuya etimología refiere el contraste entre la planada o valle al norte de Toluca y el área lacustre al sur. ¿No sería acaso esta última percepción la que equivocadamente se tomó para designar la supuesta existencia de un Valle de Toluca? O ¿acaso la presencia temprana de los ungulados y la modificación paulatina del espacio ejecutada por los estancieros fueron los agentes de cambio para la paulatina acotación de los vasos lacustres que provocaron la aparición de ciénagas que al transcurrir del tiempo devinieron en valle? Estas preguntas están en espera de respuesta. Por el momento queda claro que las expresiones

empleadas por los estudiosos de lo matlatzinca en este siglo son herencia directa de las acuñaciones coloniales del siglo XVI. Su uso entre los investigadores se hace, en un buen número de casos, sin el análisis previo que permita distinguir entre la aparición temporal de cada vocablo o expresión en un contexto definido, de allí que de forma equivocada en ocasiones la expresión “Valle matlatzinca” se emplee como sucedáneo del “Valle de Toluca”.

FUENTES

- Albores, Beatriz (s/f), *Del Matlatzinco al Valle de Toluca*(ms), pp.1-24.
- (1995), *Tules y sirenas, el impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma*. Toluca, México, El Colegio Mexiquense, A.C., 478 pp.
- Basalencque, Diego fray (1975), *Arte y vocabulario de la lengua matlatzinca vuelto a la castellana*, Toluca, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 324 pp.
- Béligand, Nadine (1998), *Les communautés indiennes de la Valle de Toluca (Mexique):1480-1810*, 3 vols., Université de Toulouse II-Le Mirail [Tesis doctoral].
- Bribiesca Sumano, María Elena (coord.) (1984), *Catálogo de protocolos del Archivo de Notarías de la ciudad de Toluca*, Toluca, México, UAEM.
- Carrasco Pizana, Pedro (1987), *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Toluca, México, Gobierno del Estado de México [edición facsimilar de la de 1979], 355 pp.
- (1996), *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 670 pp.
- Ciudad Real, Antonio (1993), *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, 2 vols., México, UNAM.
- Colín Sánchez, Salvador (1993), *El Estado de México, su historia, su ambiente, sus recursos*, Toluca, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 532 pp.
- Corona Sánchez, Eduardo (1976), “Matlatzinco, una región cultural del México prehispánico”, *Histórica*, I (1), México, UAEM, pp.72-99.
- De Zorita, Alonso (1963), *Breve y Sumaria relación de los señores de la Nueva España*. México, UNAM, 205 pp.
- Durbin, Thomas Edmon (1970), *Aztec patterns of Conquest as manifested in the valley of Toluca, the State of Mexico*, México, University of California, Los Angeles [Tesis Ph.D.], 237 pp.
- García Castro, Leopoldo René (1999), *Indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca. La negociación del espacio político en los pueblos otomianos, siglos XVI-XVII*, México, El Colegio Mexiquense / CONACULTA / INAH / CIESAS, 519 pp.
- García Payón, José (1979), *La zona arqueológica de Tecaxic-Calixtlahuac y los matlatzincas. Etnología y arqueología*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 363 pp.
- González de la Vara, Fernan (1998), “Historia prehispánica del Valle de Toluca”, *Historia general del Estado de México. Geografía y arqueología*, vol. 1, Toluca, México, Gobierno del Estado de México / El Colegio Mexiquense, A.C. pp.163-198.
- González Reyes, Gerardo (2005), *Pueblos y comunidades de indios en la vertiente sur del Chichnahuitecatl, siglos XV-XVIII*, Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México [Tesis de doctorado en Historia], 596 pp.

- Herrera, Antonio de (1952), *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, 17 vols. [Notas de Miguel Gómez del Campillo], Madrid.
- Hernández Rodríguez, Rosaura (1988), *El Valle de Toluca, época prehispánica y siglo XVI*, Toluca, México, El Colegio Mexiquense, A.C. / H. Ayuntamiento de Toluca, 159 pp.
- Hill, John McMurray (1957), *Universal vocabulario de Alfonso de Palencia. Registro de voces españolas internas*, Madrid, 212 pp.
- López de Velasco, Juan (1894), *Geografía y descripción universal de las indias*. Madrid, Establecimiento tipográfico de Fontanet.
- Martínez, José Luis (editor) (1990-1991), *Documentos cortesianos*, 4 vols, México, FCE.
- Maruri Carrillo, María Elena (1997), *Toponimia Techialoyan. Un intento de reconstrucción histórico geográfica de San Martín Ocoyoacac, San Antonio Techialoyan y San Pedro Tototepec en la región oriental del Valle de Toluca (siglos XVI y XVII)*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia [Tesis de Licenciatura en Historia y Etnohistoria], 180 pp.
- Menegus Bornemann, Margarita (1994), *Del señorío a la república de indios. El caso de Toluca, (1500-1600)*, México, CNCA, 266 pp.
- Piña Chan, Roman (1983), *El Estado de México antes de la conquista*, México, UAEM [Colección Nuestro México], núm. 3, 152 pp.
- Puga, Vasco de (1985), *Cedulario de la Nueva España*, México, Centro de Estudios de Historia de México / CONDUMEX, 434 pp.
- Quezada Ramírez, Noemí (1996), *Los matlatzincas, época prehispánica y época colonial hasta 1650*, México, UNAM, 142 pp.
- (1990), “Fuentes históricas y arqueología en la fundación de pueblos en el Valle de Toluca”, *Expresión antropológica*, año 1, núm. 1, julio-septiembre, Instituto Mexiquense de Cultura, pp. 9-25.
- Reyes García, Luis (1980), “Documentos de Toluca en la obra de Zorita”, en *Estudios de cultura náhuatl*, publicación de Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, vol.14, pp.345-354.
- Romero Quiroz, Javier (1988), “Datos sobre el Valle de Toluca en la época colonial”, en María Teresa Jarquín Ortega (coord.), *Temas de historia mexiquense*, El Colegio Mexiquense, H. Ayuntamiento de Toluca, pp.65-78.
- Sahagún, Bernardino fray (1989), *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 2 vols. [Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana]. México, CNCA / Alianza / Serie Cien de México.
- Soustelle, Jacques (1993), *La familia otomí-pame del México central*, México, Fondo de Cultura Económica, 579 pp.
- Sugiura Yamamoto, Yoko (1998), “El Valle de Toluca después del ocaso del estado teotihuacano: el epiclásico y el posclásico”, en *Historia general del Estado de México. Geografía y arqueología*, vol.1, Toluca, México, Gobierno del Estado de México / El Colegio Mexiquense, A.C. pp.199-259.
- Velásquez, Gustavo (1973), *Quiénes fueron los matlatzincas*, Toluca, México, Gobierno del Estado de México / Biblioteca Enciclopédica del Estado de México No. 27, 200 pp.
- Zamudio Espinosa, Guadalupe Yolanda (2001), *Tierra y sociedad en el Valle de Toluca, siglo XVI*, Toluca, México, UAEM, 191 pp.
- Zavala, Silvio (1988), “Apuntes sobre la región de Toluca en el siglo XVI”, en María Teresa Jarquín Ortega (coord.), *Temas de historia mexiquense*, El Colegio Mexiquense / H. Ayuntamiento de Toluca, pp.79-90.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS ANTE LA COMPOSICIÓN DE TIERRAS EN LA JURISDICCIÓN DE TOLUCA¹

Guadalupe Yolanda Zamudio Espinosa

El objetivo del presente trabajo es dar a conocer la situación de las tierras de los pueblos de indios en la jurisdicción de Toluca, como resultado de la composición de tierras. Proceso promovido por la Corona española con el fin de obtener recursos financieros y de recuperar las tierras que el Marqués del Valle administraba como suyas. Para efectos de este texto se entiende como composición de tierras a la regulación jurídica del suelo mediante el pago de una cuota y el reconocimiento por la Corona de la superficie en cuestión. Para introducir al lector en el tema, en primer término, se expone un panorama del asentamiento español en la zona y la situación de las tierras de los pueblos de indios, posteriormente se aborda la composición de tierras y sus resultados.

ASENTAMIENTO ESPAÑOL

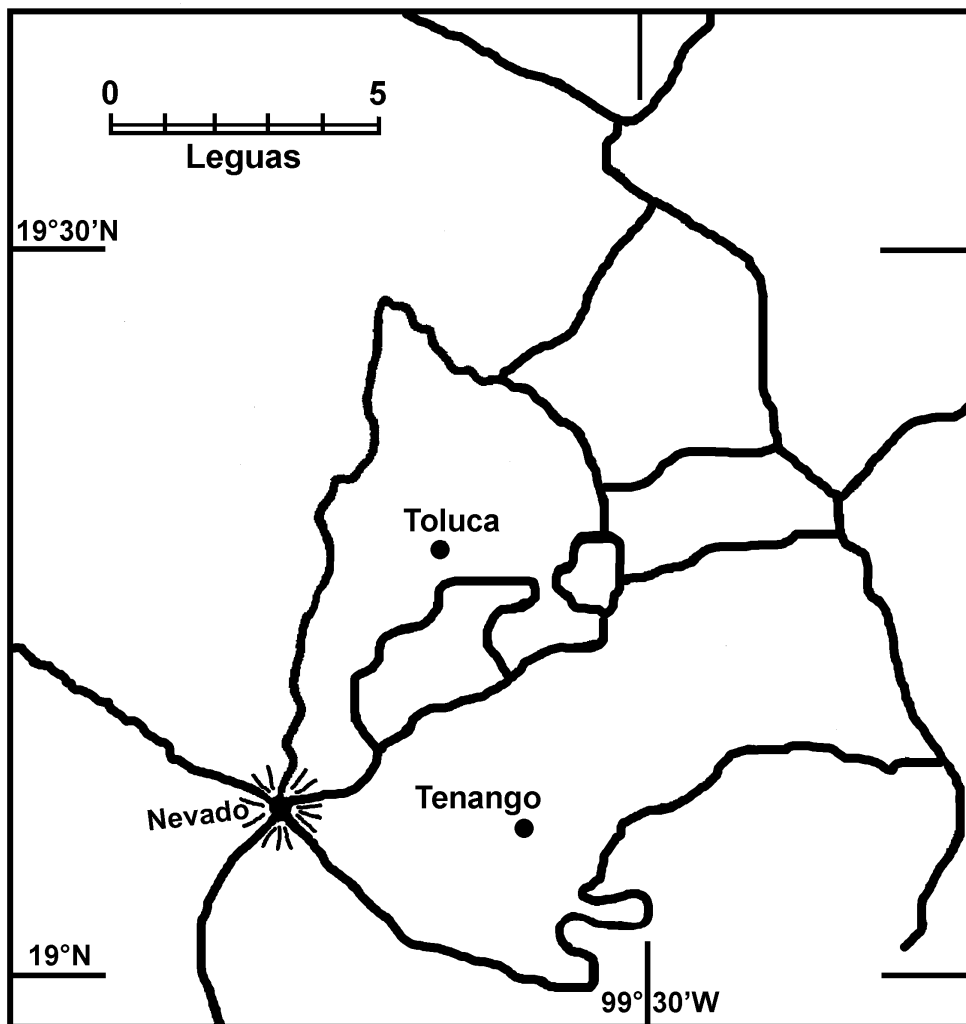
Antes de la llegada de los españoles, en la parte central del Valle de Toluca se encontraban varios asentamientos prehispánicos, los principales fueron los matlatzincas y los malinalcas. Los matlatzincas tuvieron tres cabeceras: Toluca, Matlatzinco (Teotenango) y Tenancingo, con Calixtlahuaca como centro ceremonial más importante; incluyendo los pueblos de Calimaya, Zinacantepec y Tlacotepec. En la zona sur se establecieron los malinalcas con cabeceras en Malinalco y Ocuilan, también fueron conocidos como ocuiltecas, y se instalaron desde Malinalco y Chalma hasta Zumpahuacán.

La penetración española se inició con la conquista a Toluca en 1521 por Gonzalo de Sandoval. El valle por su ubicación y su cercanía con la Ciudad de México, así como por sus condiciones geográficas fue preferido por los españoles para su asentamiento. En la zona del

¹ El presente texto forma parte de una investigación más amplia.

Alto Lerma destacan (en esa preferencia) Toluca, Zinacantepec, Ixtlahuaca; y por la parte sur Malinalco, Ocuilan, Sultepec y Zacualpan, entre otros. Los intereses de la población española determinaron la ocupación, prefirieron las tierras más fértiles y más llanas, las cercanas a los ríos, lagunas y fuentes de agua y posteriormente las zonas boscosas. El reparto se manifestó una vez obtenido el dominio del territorio. Hernán Cortés se adjudicó varios lugares, entre ellos Toluca y sus sujetos. La jurisdicción de Toluca se convirtió en lugar de residencia de españoles, principalmente ganaderos, y quedó integrada por la villa del mismo nombre, sus barrios y sus pueblos.

Jurisdicción de Toluca



Fuente: Peter Gerhard. *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, p.340.

El establecimiento de la villa se caracterizó por su relativa pobreza y por estar supeditada a la influencia de la capital del virreinato. En los primeros años, el marqués decidía quién podía residir en su territorio, pero con la intervención de la autoridad real las condiciones cambiaron significativamente, ya que se concedieron permisos a nuevos colonos tanto para residir, como para la apertura de estancias ganaderas y tierras de labor, lo que contribuyó al poblamiento de la villa de Toluca.

SITUACIÓN DE LA PROPIEDAD INDÍGENA

Una vez establecido el sistema administrativo español, parte de su política fue la organización de la población indígena en unidades urbanas. La organización espacial primero se impulsó en las zonas de mayor densidad demográfica, con la finalidad de fomentar el abastecimiento de alimentos y ejercer el control fiscal. A los pueblos de indios se les ordenó vivir juntos, cada uno en casa propia, habitada con su mujer e hijos.

A las comunidades indígenas, el estado español les reconoció la legitimidad de sus propiedades. Todo lo que entraba en términos de una comunidad les pertenecía individual o colectivamente. En 1567, el Marqués de Falces ordenó que a los pueblos se les dieran 500 varas, contadas a los cuatro vientos y desde el centro del mismo; además también se indicó medir 1000 varas a partir de la última casa como punto de referencia para fundar cualquier asentamiento español (Solano, 1984:365-366). Con el paso de los años, ambas medidas se modificaron significativamente, debido al avance de los asentamientos del grupo blanco, principalmente por la apertura de estancias ganaderas; las que requirieron de mayor territorio para apacentar los animales.

La propiedad indígena se vio menguada desde las primeras ocupaciones por los colonos. Desde los primeros años del siglo XVI se indicó no consentir que los indios vendieran o trocaran con los cristianos sus bienes ni heredades por cuentas, ni por otras cosas semejantes y de poco valor, como resultaba común. El engaño en la compra continuaba; tanto que en 1540 mediante una real cédula se autorizaba al español la adquisición de la tierra de los naturales, mediante el cumplimiento de ciertas condiciones; por lo que en primer término se concedió licencia y facultad

para que cualquier indio dueño de alguna heredad pudiera venderla en presencia de los oidores de la Real Audiencia de México (Solano, 1984: 165-166): Condición que sin lugar a dudas no se cumplió, por lo complicado del trámite para los interesados. Entre el grupo de personas participantes en los fraudes cometidos a los naturales destacan los encomenderos, quienes mediante la fuerza obligaban a los indígenas a vender sus tierras, de esa manera, aquellos incrementaban sus propiedades a costa de los menos favorecidos.

Para detener los constantes despojos, nuevamente se emitió una real cédula en 1549, la cual indicaba que la participación de los visitantes era importante para hacer justicia y restituir la tierra a los verdaderos dueños, quienes intimidados y por la fuerza se vieron despojados de su tierra de gran valía, a cambio de una camisa o una arroba de vino (Solano, 1984:172).

Tocante a la protección de la propiedad de los pueblos se siguieron dictando órdenes. En 1571 la Corona aprobó la venta de tierra, la transacción debería efectuarse con el permiso de una autoridad, la cual tendría que realizarse mediante pregones y en subasta pública. Por lo que, mediante cédula real, se indicó que cuando los indios desearan vender sus heredades primero se pondrían en almoneda pública en presencia de las autoridades, en caso contrario se anularía cualquier transacción. Pese a la constante legislación protectora de la tierra indígena, las comunidades seguían padeciendo los fraudes y ultrajes de los españoles; en apoyo de aquellas, en 1603 el Marqués de Montesclaros ordenó que antes de la venta se realizaran primero las diligencias y averiguaciones necesarias del origen de la tierra y que debían quedarse con otras tierras útiles y bastantes para su labor y sustento.

La usurpación del suelo de las comunidades fue un problema constante a lo largo de todo el territorio novohispano. Como resultado de ello se observan dos situaciones totalmente opuestas, por un lado el incremento de la propiedad del grupo blanco, y por otro la disminución del suelo correspondiente a los naturales. En el marquesado del Valle, específicamente en la jurisdicción de Toluca, la usurpación tuvo ciertas peculiaridades. La situación salió a relucir cuando se efectuaron las investigaciones para la composición de tierras.

LAS MEDIDAS PREPARATORIAS Y LA COMPOSICIÓN DE TIERRAS EN TOLUCA

En 1578, la corona española solicitó a las autoridades en América que se ocuparan de la restitución de las tierras que se poseían sin justo título, el mecanismo fue exigir a los individuos la exhibición de los documentos que amparaban la propiedad (Menegus, 1991:224). Tres años más tarde, en 1581, a través de una real cédula, se solicitó a las autoridades novohispanas que elaboraran una relación de las tierras baldías, señalando su valor y las posibilidades de venta. Igualmente se pidió informes de la cantidad con que podrían servir los individuos que desearan la confirmación y perpetuidad de la posesión (Solano, 1984: 259). Esta cédula fue el anuncio de las composiciones de tierra en Nueva España.

El 1º de noviembre de 1591, el rey Felipe II manifestó a sus súbditos, a través de varias cédulas, las necesidades pecuniarias para proteger sus dominios y anunció en cada una de sus disposiciones los gravámenes sobre muy diversos ámbitos de la economía. Una de las disposiciones principales fue el interés por recuperar la tierra realenga, indebidamente en manos de particulares. Lo anterior se expuso a través de cuatro cédulas, tres dirigidas al virrey y una más a la autoridad eclesiástica, concretamente al obispo de Guadalajara, a quien se le comunicaba la creación de la armada y se le pedía su apoyo para ejecutar las recaudaciones diligentemente y sin oposiciones. Las razones expuestas para justificar esa medida fueron la depresión y crisis económica, así como la urgencia de financiar una armada para proteger el tráfico comercial entre Sevilla y Veracruz (Solano, 1984: 43).

El 12 de marzo de 1593, don Luis de Velasco recibió la real cédula, la obedeció con la reverencia y acatamiento debido y mandó pregonarla públicamente en la Ciudad de México y en las demás ciudades, pueblos y lugares de la Nueva España, para conocimiento de todos los interesados (AGN, 1593). Del pregón “a altas e inteligibles voces” no pasó a mayores acciones, esa disposición quedó en el aire y el asunto fue postergado.

Específicamente las disposiciones reales en torno a las tierras baldías en la jurisdicción de Toluca, propiedad de la Corona, tomaron seriedad hasta el 1º de octubre de 1620, a partir de este momento se estableció que las tierras y demás bienes vacantes por muerte de los indios pertenecían a su Majestad. Por eso condenaron al Marqués a que restituyera lo que había dispuesto de manera ilegal (Solano, 1984: 320). El conflicto por la tierra entre la Corona y el Marqués del

Valle no tuvo pronta solución, por lo que, nuevamente el 20 de septiembre de 1625 se confirmó la sentencia emitida años atrás. Dos años después, el 5 de julio de 1627 el conflicto continuaba latente; entonces, se indicó no repartir, vender, ni enajenar por ningún motivo las tierras yermas, baldías y concejiles, de aprovechamiento y pasto común de los vecinos.

El problema de la tierra —vacante por muerte de los indígenas en la jurisdicción de Toluca— seguía presente, las necesidades económicas de la Corona no se habían satisfecho; por lo que ambas circunstancias se conjugan para arremeter contra el Marquesado del Valle. El 2 de junio de 1628 fue expedida una carta ejecutoria en la que se hacía patente se guardaran y aplicaran las sentencias del pleito seguido contra el Marqués del Valle. Con todos estos antecedentes, al iniciar el año de 1635, se pusieron en marcha las diligencias pertinentes a la composición de las propiedades de españoles en la jurisdicción de Toluca. Por decisión del Consejo de Indias, en enero se designó al oidor de la Real Audiencia Agustín de Villavicencio, como juez para la restitución de tierras y demás bienes mostrencos y sin herederos, que en el estado del Marqués del Valle pertenecían al real fisco (AGN, 1635a).

Villavicencio presentó a la Real Audiencia de la Nueva España el auto definitivo sobre las tierras, emitido por el Consejo Real de las Indias, basado en la ejecutoria del 2 de junio de 1628. En primer término se indicaba que “... todas las tierras y solares que están yermos y sin dueño en la Villa y sus términos y en los demás pueblos y barrios de su jurisdicción... mando se dé posesión a la parte del Real Fisco y para que conste su cantidad se midan las que pareciere convenir conforme a su calidad...” (AGN, 1628). Así, se puso en marcha la solución de un conflicto que para la Corona española resultaba apremiante.

LA COMPOSICIÓN DE TIERRAS Y LA PROPIEDAD INDÍGENA

El proceso de composición en la jurisdicción de Toluca tuvo ciertas particularidades, ya que en primer término lo que se pretendía era la devolución de las tierras baldías pertenecientes a la Corona, que habían sido apropiadas por el Marqués del Valle. Éste se había tomado la facultad de mercendear, vender y enajenar mediante censos perpetuos o enfitéuticos las tierras baldías que quedaron por muerte de los indígenas y eran concedidas a los españoles. Las

tierras otorgadas se localizaban en términos de los distintos pueblos, en donde se fundaron principalmente estancias para la ganadería. Salvo el periodo de 1555-1593 en que fue secuestrado el marquesado, se siguió con la práctica de la concesión de mercedes a censo. Situación que no fue bien vista por el Consejo de Indias, quien calificó de ilegal la disposición de los baldíos y exigió el pago de los terrenos enajenados o vendidos.

Las tierras realengas no sólo habían sido repartidas por el Marqués, sino que los particulares habían dispuesto de ellas indebidamente, extendiéndose más allá de los límites de sus títulos o a través de las compras ilegales. Por ello, las disposiciones de la composición también contemplaban corregir esas irregularidades. El primer problema a resolver se refería a todas las tierras que el Marqués del Valle y sus gobernadores habían dado a censo, respecto a esto se dispuso que los poseedores de ellos debían acudir ante su majestad con los réditos de los censos en la misma forma que se pagaba a los descendientes del conquistador.

Otro de los problemas a resolver se refería a las demasías, es decir, a las ocupaciones ilegales del terreno, al extender los dueños los límites más allá de lo señalado por los títulos. Otra irregularidad que también fue motivo de atención por las autoridades en esta composición, corresponde a las compras efectuadas a los indígenas sin la forma y sin el trámite establecido por la legislación y cuyos dueños únicamente contaban con cédulas simples de escritos en lengua mexicana, ya que los títulos considerados como válidos eran solamente aquellos otorgados por la audiencia y sus presidentes.

LA COMPOSICIÓN Y LA TIERRA DE LOS PUEBLOS DE INDIOS

Bajo la dirección del oidor Agustín Villavicencio se iniciaron los trabajos para la composición de tierras en Toluca. En primer término, mediante pregón en la plaza pública, el día 8 de junio de 1635 se convocó a todas las personas de cualquier calidad y condición, dueñas de todo tipo de tierras, para que presentaran ante el oidor sus títulos en un término de seis días. Para conocimiento de los indígenas también fue publicado el bando en náhuatl para que enterados presentaran los títulos y códigos que amparaban sus tierras (AGN, 1635d). Aun cuando las

comunidades indígenas estaban legalmente exentas de componerse, fueron notificadas para informar acerca de la situación de las tierras mercedadas por los marqueses.

La participación de los indígenas fue significativa, ya que sus informes contribuyeron a definir la naturaleza de las tierras en conflicto entre el marqués y la Corona. En el proceso de identificación, el gobernador de los naturales y los alcaldes, regidores tanto de los matlatzincas como de los mexicanos, colaboraron activamente. Con la información emitida por las autoridades indígenas, los dueños de las fincas y demás testigos, se obtuvo la certeza de las tierras de cada uno de los pueblos, barrios, casas y estancias, así como la calidad y la cantidad de ellas, incluyendo el número de habitantes indios que había en la jurisdicción.

Con los datos aportados se elaboró un recuento catastral del conjunto de propietarios y fincas de cada lugar, de los pueblos y sus habitantes, así como de las tierras disponibles. El siguiente paso fue la medición detallada de cada finca, para confrontar los resultados con los informes y títulos exhibidos. Para ello se siguió un procedimiento específico, en primer término se notificaba al dueño y a los vecinos, debido a que el trato de la composición debía realizarse personalmente. Junto con la notificación se efectuaba la citación, para el acto también fueron convocados los indígenas principales, regularmente acudieron el gobernador y los regidores.

Como resultado de las investigaciones conducidas por los oficiales reales, salieron a la luz una serie de datos como el conjunto de los propietarios de la tierra, la superficie que cada uno poseía, el uso que se le daba, así como la forma de adquisición que bien fue por censo concedido por el Marqués del Valle, por compra a indios, por malos títulos y ocupaciones de tierras baldías.

Del análisis de esos informes se desprende que 47 individuos españoles tenían en total 351 caballerías y un tercio en 100 diferentes predios. Un dato importante es que la superficie de estos predios perteneció a las comunidades indígenas, pero al quedar vacante por muerte de sus habitantes y por la falta de herederos, se dispuso de ella para la apertura de haciendas.

El mayor número de disposiciones se efectuaron a través de censos, 34 fueron los predios que mediante esta vía se otorgaron para la apertura de haciendas, los dueños entregaban anualmente un pago al Marqués. También fueron significativas las fincas que habían usurpado terreno y por lo tanto tenían más de lo que por derecho les correspondía. Los malos títulos junto con las compras a indios constituyeron el 25 por ciento de la propiedad que

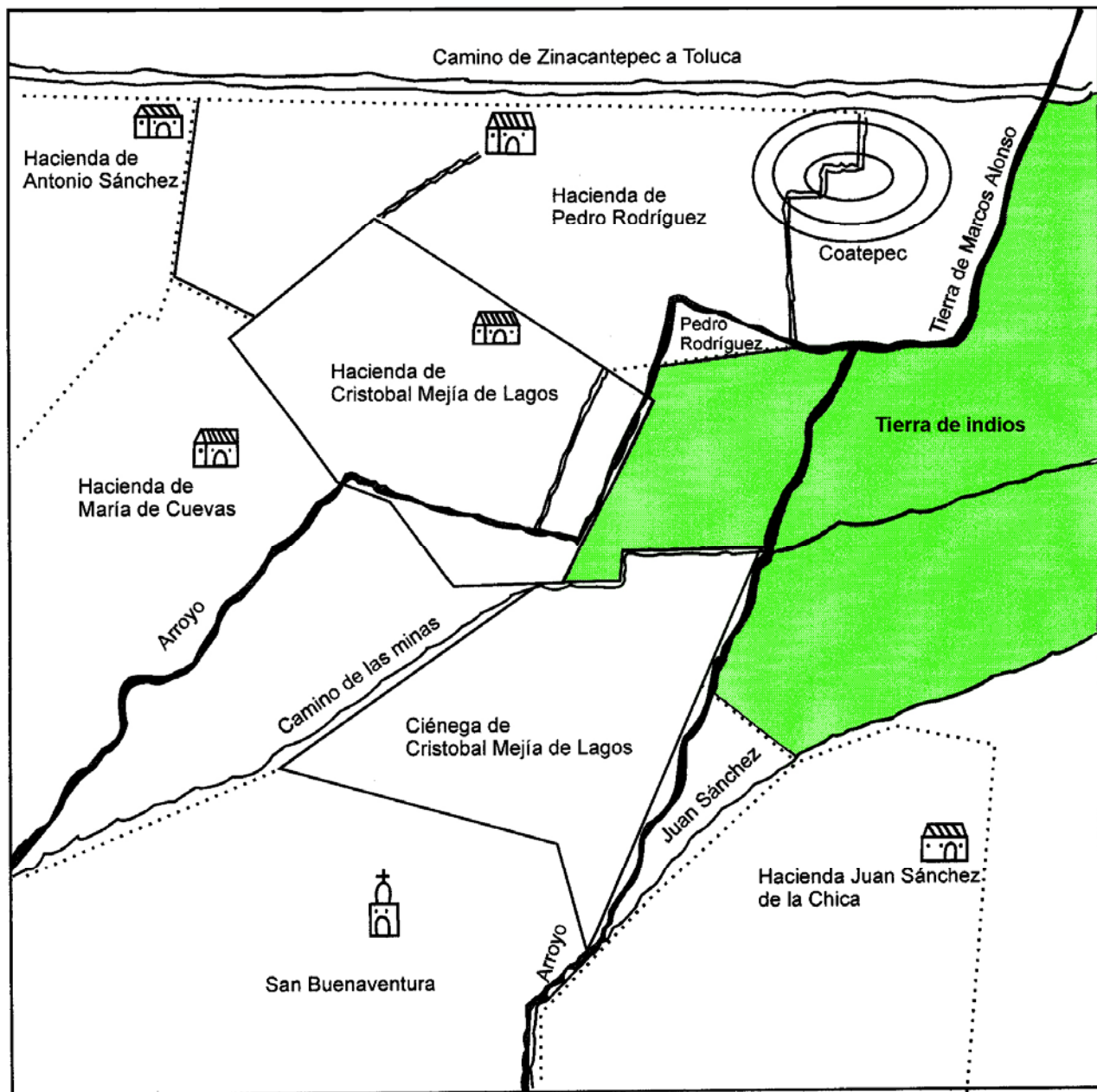
se compuso a favor de la Corona española. De acuerdo con las declaraciones varios individuos incurrieron en distintas anomalías, lo mismo tuvieron demasías que malos títulos. Sin embargo, el mayor número de los predios que entraron a composición se debió a que sus dueños incurrieron en demasías.

De entre esos 47 habitantes españoles hubo quienes contaban con una estancia o con una caballería o la mitad de ella; pero también saltan a la vista las grandes propiedades integradas por extensiones considerables de hasta 47 caballerías. Una referencia del avance de los españoles sobre la tierra de las comunidades corresponde a la ocupación de la totalidad del territorio del pueblo de Santa María Nativitas —comunidad despoblada, de la que sólo quedó libre la ermita y el cementerio—, ahí la tierra fue dada a censo a Juan Fernández Maldonado por el Marqués del Valle, con la dotación de 12 caballerías fundó tres haciendas (AGN, 1635b).

Otra situación que salió a la luz como resultado de la composición fue la compra de tierras a los naturales, algo común y continuo, puesto que, pese al aparato jurídico existente, varios pueblos vendieron sus tierras. La extensión de las negociaciones comprendió desde media caballería hasta siete de ellas. Entre las comunidades que negociaron la tierra están San Bernardino, San Pablo, San Buenaventura, y San Mateo Oxtotitlán, cercanas a la villa de Toluca, siendo este último el que vendió mayor cantidad.

Varias son las causas atribuidas a la venta del suelo indígena, destaca en primer término la despoblación ocasionada por muerte de los habitantes, así como el abandono del lugar al emigrar los sobrevivientes a otros pueblos; también, la existencia de tierras que por sus características cenagosas no eran utilizadas para los cultivos tradicionales y el aumento del valor de la tierra, debido a que empezaban a escasear los baldíos. Otra razón más se debe a la necesidad de recursos económicos, algunos de ellos para destinarlos al culto religioso.

Un ejemplo de negociación con indígenas es la formación de la hacienda de Pedro Rodríguez, el predio se integró por 256 varas matlatzincas compradas a Hernado Mejía (éste las obtuvo antes de los indios), una caballería que adquirió de Juan Esteban y la superficie restante (ubicada en el cerro de Coatepec) fue negociada con el gobernador de los naturales de la villa de Toluca (AGN, 1635c).



Fuente: AGN, Hospital de Jesús, Vol. 15, Fo. 116.

Lo anterior es una muestra de cómo esas ventas constituyeron la base de las haciendas. Éstas se establecieron principalmente en los pueblos que rodeaban la villa de Toluca. Respecto a las ventas, lo mismo se comerció con media caballería que con siete de ellas.

De acuerdo con todo lo presentado, cabe señalar que varios españoles fundaron haciendas de labor en tierras que quedaron por muerte de los naturales, y un número considerable de ellas en tierras de indios y no en baldías ni eriazas. Esas haciendas invadieron la propiedad indígena que quedó sin cultivar y que en ese momento parecía no serles necesaria. Durante la averiguación, se recogió el registro de que todos los pueblos tenían tierras suficientes, algunos de ellos también contaban con tierras sin cultivar debido a que los habitantes eran pocos y la superficie suficiente para sus necesidades.

En la documentación que justificaba y ordenaba la composición de tierras, se señalaba que se reservaría a los indios naturales y a sus hijos, herederos y descendientes, todas las casas solares y tierras que al presente poseían. Bien podría entenderse que es la superficie que en ese momento reconocían como suya. La aplicación de esa disposición no fue así, ya que únicamente se les respetó la tierra necesaria para los habitantes que en ese momento radicaban ahí (cinco en Tecaxic, cuatro en San Martín, 40 en San Pablo). Por lo que según la necesidad, la superficie restante se valoró como baldía y se dispuso de ella.

La adjudicación de terrenos baldíos por muerte de indígenas fue el punto principal que salió a relucir durante el proceso de composición. La tierra baldía por muerte de los indígenas pasó a manos de los españoles, ya que los sobrevivientes no tuvieron los medios para protegerla y ni tampoco las autoridades la voluntad para dejárselas.

A modo de conclusión cabe señalar que el proceso de composición en la jurisdicción de Toluca tuvo varias intenciones, una de ellas fue la recuperación de las tierras por muerte de los indígenas y pertenecientes a la Corona, lo que se cumplió satisfactoriamente para las arcas reales. A través de este proceso y mediante cierto pago los españoles legitimaron el avance de su propiedad, se establecieron nuevas haciendas y las ya existentes incrementaron su tamaño. El resultado negativo para los pueblos de indios fue la disminución de su territorio, pues conservaron únicamente la superficie necesaria para un número reducido de habitantes, sin imaginar que años más tarde esta tierra les resultaría insuficiente.

FUENTES

- AGN (Archivo General de la Nación) (1593), Hospital de Jesús, legajo 413, expediente 3, folios 342v-343.
- (1628), Hospital de Jesús, volumen 15, folios 18-21.
- (1635a), Hospital de Jesús, volumen 15, folio 37.
- (1635b), Hospital de Jesús, volumen 15, folios 78-107.
- (1635c), Hospital de Jesús, volumen 380, expediente 8.
- (1635d), Hospital de Jesús, volumen 413, expediente 3.
- Menegus Bornemann, Margarita (1991), *Del señorío a la República de indios. El caso de Toluca: 1500.1600*, España, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Solano, Francisco de (1984), *Cedulario de tierras. Compilación de legislación agraria colonial (1497-1820)*, México UNAM.

II. Educación y literatura en América Latina

LOS NÚMEROS EN LA LITERATURA. UN ELEMENTO EXTRA LITERARIO DE APOYO A LA RETÓRICA

Rogelio Ramírez Gil

INTRODUCCIÓN

En nuestra cultura, desde su nacimiento, el ser humano está ligado a conceptos numéricos, porque los números, directa e indirectamente, son parte de su vida. Por su fecha de nacimiento, por ejemplo, se determina su edad, carta astrológica, número de identificación personal (CURP), y Registro Federal de Causantes. Al ser adulto, posiblemente, maneje una o varias tarjetas de crédito o cuentas bancarias que, necesariamente, estarán codificadas mediante números. Así, cada momento de su existencia queda marcado, en su historia personal, por fechas o acontecimientos registrados por números. El mundo de los números abarca tiempos, espacios, cálculos, etcétera.

El número es protagonista de procesos químicos, físicos, cibernéticos y en la vida cotidiana es indispensable para realizar operaciones sencillas desde una llamada telefónica, hasta comprar o vender bienes y servicios, lo mismo en la pequeña tienda del pueblo, que en los grandes mercados bursátiles del mundo.

Su importancia es tal, que a pesar de su origen prehistórico, “hoy no existe sobre el planeta una tribu, por más primitiva que sea, que no tenga alguna noción de número”, como afirma Isaac Asimov (1981: 7).

En este contexto, la obra literaria tampoco está ajena a los números: se fija su fecha de aparición, su número de páginas, de edición o reimpresión, su ISBN, el orden que ocupa si pertenece a una colección y, cuando se le cataloga, se le asigna otro número.

En la literatura, sin embargo, no es esta función clasificatoria la única que tienen. A pesar de ser elementos extra literarios, constituyen un apoyo importante de la retórica y refuerzan la veridicción del texto ficcional.

UN POCO DE HISTORIA

Los historiadores atribuyen la cuna de las Matemáticas y la Geometría a Egipto. Tales de Mileto, Solón, Herodoto y Pitágoras aprendieron esos conocimientos en la ciudad del Nilo y los llevaron a Grecia, donde Euclides, Arquímedes, Apolonio de Pérgamo, Herón, Tolomeo, Papo, Hipócrates de Kíos y Arkitas de Tarento serían, posteriormente, grandes matemáticos (v. Landaverde, 1985: V-VIII).

Hoy, el concepto de número tiene —según la última edición del *Diccionario de la Real Academia Española*— catorce acepciones, independientemente de las 46 categorías o locuciones que registra y su importancia es tal que no sólo abarca a las ciencias exactas o “duras”, pues representa una herramienta de cálculo, proyección y estadística en ciencias sociales y es piedra fundamental para el conocimiento del macrocosmos. Además, desde la antigüedad es parte del estudio de otras disciplinas incluidas el esoterismo, la cábala judía, el tarot, la astrología, astronomía, etcétera.

LOS NÚMEROS Y LA LITERATURA

Los números, desde siempre, están presentes en la literatura. A veces, son muy visibles; otras, discretamente camuflados esperan surgir entre el mar de palabras que los rodea para precisar la metáfora, la descripción o el tropo en que estén inmersos, o tienen una función especial: ubican y dan credibilidad al aspecto narrativo, refuerzan el pacto de veridicción con el lector, a partir de que son datos pertinentes para organizar mentalmente la evocación de referentes que se presentan en él como efectos de la realidad. Son elementos extraliterarios de los que se vale el autor para, determinar la estructura narrativa de su obra, y lo mismo aparecen en novelas y cuentos, que en poesía y teatro.

En algunas obras aparecen desde el título mismo: *Las mil y una noches*,¹ *El sombrero de tres picos*, de Pedro Antonio de Alarcón; *Veinte mil leguas de viaje submarino* y *La vuelta*

¹ Jorge Luis Borges dedica la tercera de sus *Siete noches* a esa obra de la literatura universal. Primero busca delimitar el concepto de “Oriente”, y después expone su asombro y emoción ante el título del libro: “Es uno de los más hermosos del mundo...”. Borges cree que la belleza “reside en el hecho de que para nosotros la palabra ‘mil’ sea casi

al mundo en ochenta días, ambos de Julio Verne; *La vuelta a ochenta mundos en un día*, de Julio Cortázar; *Siete noches*, de Borges; *Doce cuentos peregrinos*, de García Márquez; *24 horas en la vida de una mujer*, de Stefan Swift...

Dentro del cuerpo literario asumen diversas funciones. Veamos algunos ejemplos tomados de la narrativa.

Comienzo por *Don Quijote de la Mancha*, ahora que celebramos los cuatrocientos años de la aparición de su primera parte. Cervantes usa los números para informar y describir algunos personajes. En el capítulo primero dice: “Tenía en su casa una ama que pasaba de los cuarenta y una sobrina que no llegaba a los veinte [...] Frisaba la edad de nuestro hidalgo con los cincuenta años...” (2005: 28). Con esta información sabemos que su ama de casa era una mujer madura, su sobrina una jovencita y don Quijote, un hombre cercano a la vejez, de acuerdo con las expectativas de vida de esa época.

Sobre los preparativos de las aventuras del Quijote Cervantes afirma: “Cuatro días se le pasaron (a don Quijote) en imaginar qué nombre le pondría (a su caballo) [...] Puesto nombre, y tan a su gusto, a su caballo, quiso ponerle a sí mismo, y en este pensamiento duró otros ocho días, y al cabo se vino a llamar ‘don Quijote’” (2005: 31-32), y con ello el novelista enfatiza que don Quijote tardó doce semanas para bautizarse y bautizar a Rocinante.

Francois Rabelais es un caso específico del uso de números con sentido hiperbólico. Lo considero, en particular, por su influencia sobre García Márquez de quien hablaremos más adelante. En *Gargantúa*, Rabelais describe los materiales necesarios para hacer el traje al personaje principal; las medidas son una cascada de hipérbolos numéricas, como se aprecia en seguida:

Para la camisa se recabaron novecientas anas² de tela de Chatellerautl y doscientas para las sobaqueras de forma cuadrada que le pusieron debajo de las axilas. [...]

sinónima de ‘infinito’. Decir mil noches es decir infinitas noches, las muchas noches, las innumerables noches. Decir ‘mil y una noches’ es agregar una al infinito”. Borges se pregunta más adelante: “¿Por qué primero mil y después mil y una? Creo que hay dos razones. Una, supersticiosa (la superstición es importante en este caso), según la cual las cifras pares son de mal agüero. Entonces se buscó una cifra impar y felizmente se agregó ‘y una’. Si hubieran puesto novecientas noventa y nueve noches, sentiríamos que falta una noche; en cambio, así, sentimos que nos dan algo infinito y que nos agregan todavía una yapa, una noche”. Concluye que en el título de “*Las mil y una noches* hay algo muy importante: la sugestión de un libro infinito” (Borges, 1986: 61-67).

² *Aune* o *ana*, dice la traductora y editora de la versión consultada de *Gargantúa*, Alicia Yllera, “era una antigua medida de longitud, suprimida en 1840, que equivalía en Francia a 1.18 metros y más tarde a 1.20 metros” (Rabelais, 1999: 95).

Para su jubón se recabaron ochocientas trece anas de satén blanco, y para las agujetas mil quinientas nueve pieles y media de perro. [...]
Para sus calzas se recabaron mil ciento cinco anas y un tercio de estameñete blanco. [...]
Para la bragueta se recabaron dieciséis anas y un cuarto de este mismo tejido. [...]
La apertura de la bragueta era de la longitud de una ana y estaba acuchillada como las calzas, [...]
Para su calzado fueron recabadas cuatrocientas seis anas de terciopelo azul vivo, [...] Para sus suelas se emplearon mil cien pieles de vacas pardas, cortadas en cola de merluza. [...]
Para su sayo se recabaron mil ochocientas anas de terciopelo azul. [...] Su cinturón se hizo con trescientas anas y media de sarga de seda, mitad blanca y mitad azul. [...]
Para su vestido se recabaron nueve mil seiscientas anas menos dos tercios de terciopelo azul. [...]
Para su sombrero fueron recabadas trescientas dos anas y un cuarto de terciopelo blanco. [...]
Como insignia llevaba sobre una placa de oro que pesaba sesenta y ocho marcos, una imagen del mejor esmalte. [...]
Para adorno del cuello recibió una cadena de oro, de veinticinco mil sesenta y tres marcos de oro, compuesta de gruesas cuentas... (1999: 95-99).

Las citas numéricas anteriores más que descriptivas son brumadoras por exageradas.

Otro ejemplo universal es Julio Verne. En sus novelas, las cifras son determinantes para establecer espacios y acciones, son parte de la información específica que proporciona al lector. En la actualidad, las novelas de ciencia ficción tienen como característica esencial el manejo de datos numéricos que apuntalan los aspectos científicos, como marco referencial. Sería injusto no mencionar en este renglón a Isaac Asimov, cuyas novelas son mundialmente conocidas.

En el ámbito latinoamericano, quien hace uso especial de los números es Mario Vargas Llosa en *Pantaleón y las visitadoras*. Los partes entre la milicia peruana, especialmente del capitán Pantaleón Pantoja y la superioridad, están saturados de números estadísticos, como el siguiente parte del capitán Alberto J. Mendoza dirigido a Pantaleón Pantoja:

Lagunas, 2 de septiembre de 1957.

El capitán EP Alberto J. Mendoza R. tiene el agrado de enviar al SVGPFA, el siguiente parte sobre el paso del convoy n. 16 por el campamento Lagunas (río Huallaga) a su mando:

El convoy n. 16 llegó al campamento Lagunas el jueves 1 de septiembre, a las 15 horas, procedente de Iquitos, en el transporte fluvial Eva y partió a las 19 horas del mismo día... [...] Conforme instrucciones, se dividió a los 83 usuarios en seis grupos (cinco de catorce hombres y uno de trece) [...] En vista de que la menos solicitada por la tropa fue la visitadora Dulce María, se le asignó a ella el grupo de sólo trece hombres. Adjunto lista de los 83 usuarios... (1986: 151-152).

De la narrativa mexicana contemporánea pongo de ejemplo *La muerte de Artemio Cruz*, donde Carlos Fuentes utiliza los números para apoyar figuras retóricas como el símil y la descripción, pero más para subrayar aspectos relacionados con la crónica: “Yo despierto... Me despierta el contacto de ese objeto frío. [...] Si abro los ojos, ¿podré escucharlas... Pero

los párpados me pesan: dos plomos...” (1972: 7). En este desplazamiento “dos plomos” el número deja el orden descriptivo para convertirse en símil.

Casi desde las primeras líneas, Fuentes hace citas numéricas en su novela escrita hacia 1961. Artemio Cruz, el personaje central (bastardo, soldado, caza fortunas, acaparador de tierras ejidales, diputado, gestor, empresario, dueño del periódico *El metropolitano*, prestanombres de capitales extranjeros) está a punto de morir (o ya lo está), pero oye, ve y siente: “...abro los ojos un poco y entre las pestañas distingo a las dos mujeres. [...] Siento el miedo de pensar en mi propio cuerpo. ¿Y el rostro? [...] era un rostro roto en vidrios [...] con la mueca distribuida en tres espejos circundantes...” (1972: 8).

En su estado, Artemio Cruz recuerda en un futuro-pretérito los momentos previos a su postración, y aquí viene la crónica: “Sí: ayer volarás desde Hermosillo, ayer nueve de abril de 1959, en el vuelo regular... [...] Saldrá de la capital de Sonora, [...] a las 9:55 de la mañana y llegará a México, D. F., a las 16:30 en punto”. Durante el vuelo, cuando el avión entra al Valle de México, el cuarto motor del ala derecha se incendia; se produce el caos y al final la nave aterriza sin dificultad, “pero nadie se habrá dado cuenta de que tú, un viejo de setenta y un años, mantuvo la compostura”. También recuerda: “El viaje a Sonora lo habrás hecho en automóvil —Volvo 1959, placas DF 712—” (1972: 9).

En poesía tomo ejemplos de Sor Juana Inés de la Cruz, Ramón López Velarde, Octavio Paz y Jaime Sabines.

En “Primero sueño”, Sor Juana hace veintiún menciones numéricas para apoyar sus descripciones y metáforas. Siete corresponden al número tres, seis al dos, una al cuatro, dos al cinco y cinco al mil. Cuando describe el universo y la noche con su concepción ptolomeica, dice, refiriéndose a la Luna: “al superior convexo aun no llegaba / del orbe de la diosa / que tres veces hermosa / con tres hermosos rostros ser ostenta,...” (1998: 131).

Para hablar de los murciélagos lo hace como las “aves sin pluma aladas: / aquellas tres oficiosas, digo, / atrevidas hermanas, / que el tremendo castigo / de desnudas les dio pardas membranas...” (1998: 132). De los peces dormidos afirma: “y los dormidos, siempre mudos peces, / en los lechos lamosos / de sus oscuros senos cavernosos, / mudos eran dos veces; ...” (1998: 133).

Más adelante indica que el sueño invade a todos “desde el cayado humilde al cetro altivo / [...] / pues su nivel, en todo poderoso, / gradúa por exentas / a ningunas personas, / desde la de a quien tres forman coronas /soberana tiara, / hasta la que pajiza vive choza” (1998: 135-136).

Según la nota de Gabriela Mogillansky la referencia “a quien tres forman corona” está dedicada al Papa. El cuatro, Sor Juana lo menciona en función de la digestión provocada por el sueño y los “atemperados cuatro humores” que, en su época, decían son la sangre, la bilis negra, la bilis amarilla y la flema (1998: 137).

Ramón López Velarde, poeta zacatecano, desde muy joven estuvo enamorado de Josefa de los Ríos. Ella murió el 7 de mayo de 1917, cuando tenía 37 años. El poeta la inmortalizó llamándola Fuensanta y dedicándole varios poemas, entre ellos “Elogio a Fuensanta” y “En el reinado de la primavera”. En ambos menciona al quince con cierta melancolía, posiblemente porque debió ser la edad en que se enamoró de ella. En el primer poema mencionado afirma: “Tú no eres en mi huerto la pagana / rosa de los ardores juveniles; / te quise como a una dulce hermana / y gozoso dejé mis quince abriles / cual un ramo de flores de pureza / entre tus mano blancas y gentiles” (1983: 10).

Este amor lo reitera en el poema “En el reinado de la primavera”: “Se viste el cielo del mejor azul / y de rosas la tierra, / y yo me visto con tu amor... ¡Oh gloria / de estar enamorado, enamorado / [...] enloquecidamente enamorado / como quince años, cual pasión primera” (1983: 32). Y en otro poema, “Para tus dedos ágiles y finos”, el poeta utiliza al cuatro como punto referencial para la metáfora: “Doy a los cuatro vientos los olores / de tus dedos de clásica finura...” (1983: 50).

Aunque en la mayoría de sus poemas es raro encontrar cifras, en el más conocido, “La Suave Patria”, aparecen el dos, el seis y el cincuenta como apoyo de metáforas. En el Primer acto, dice: “Suave Patria: en tu tórrido festín / luces policromías de delfín, / y con tu pelo rubio se desposa / el alma, equilibrista chuparrosa, / y a tus dos trenzas de tabaco sabe / ofrendar aguamiel toda mi briososa / raza de bailadores de jarabe” (1983: 157).

En el Segundo acto afirma: “Inaccesible al deshonor, floreces; / creeré en ti, mientras una mejicana / en su tápalo lleve los dobleces / de la tienda, a las seis de la mañana, / y al estrenar su lujo, quede lleno / el país, del aroma del estreno” (1983: 159). Finalmente, en la

penúltima estrofa señala: “Patria, te doy de tu dicha la clave: / sé siempre igual, fiel a tu espejo diario; / cincuenta veces es igual el ave / taladrada en el hilo del rosario, / y es más feliz que tú, Patria suave” (1983: 160).

“Piedra de sol” (publicado en 1958 en *La estación violenta*) es, quizá, el poema más conocido de Octavio Paz. En él, la metáfora está definida por números: “mis miradas te cubren como yedra, / eres una ciudad que el mar asedia, / una muralla que la luz divide / en dos mitades de color durazno...” (2002: 49); precisa el tiempo: “busco una fecha viva como un pájaro / busco el sol de las cinco de la tarde” (2002: 51); describe: “no hay nadie, no eres nadie, [...] / un racimo ya seco, un hoyo negro / y en el fondo del hoyo los dos ojos / de una niña ahogada hace mil años” (2002: 57); refiere la historia: “¿hacia planes/ para el verano —y todos los veranos— / en Christopher Street, hace diez años, / con Filis que tenía dos hoyuelos / donde bebían luz los gorriones?” (2002: 57).

Las referencias al amor, a los enamorados e incluso al ámbito donde se genera la pasión son precisados a través de la mención de fecha y números: “Madrid, 1937, / [...] / los dos se desnudaron y se amaron / por defender nuestra porción eterna / [...] los dos se desnudaron y besaron / [...] no hay tú ni yo, mañana, ayer ni nombres, / verdad de dos en sólo un cuerpo y alma, / oh ser total...” (2002: 59); “es la primera noche, el primer día, / el mundo nace cuando dos se besan” (2002: 60); “el otro cuarto: afuera siempre llueve / y hay un patio y tres niños oxidados” (2002: 59).

Para Octavio Paz, amar es combatir, dice, “si dos se besan / el mundo cambia, encarnan los deseos” (2002: 61); “el mundo cambia / si dos se miran y se reconocen” (2002: 62); “el mundo cambia /si dos, vertiginosos y enlazados, / caen sobre la yerba: el cielo baja” (2002: 64). Y concluye con esta metáfora: “no pasa nada, callas, parpadeas / (silencio: cruzó un ángel este instante / grande como la vida de cien soles)” (2002: 64).

En la poesía de Jaime Sabines los amantes también son parte de la temática. En 1950 aparece su libro *Horas* que incluye “La Tovarich” y “Entresuelo”, donde hay citas numéricas relacionadas con los amantes, la amada y la muerte. En el primero dice: “Voces llenas de ojos en el aire / corren la oscuridad, muros transitan. / (Lamento abandonado en la banqueta. / Un grito, a las once, buscando un policía.) / En el cuarto vecino dos amantes se matan” (2003: 12).

En su poema “Entresuelo” describe a la mujer amada y, evidentemente, los números forman parte de la metáfora: “Tiene los pechos dulces, y de un lugar / a otro de su cuerpo hay una gran distancia: / de pezón a pezón cien labios y una hora, / de pupila a pupila un corazón, dos lágrimas / [...] Ayer miré dos niños que ante un escaparate / de maniquíes desnudos se peinaban. / El silbato del tren me preocupó tres años, / hoy sé que es una máquina” (2003: 20).

La muerte es otro de sus temas poéticos. En “La Tovarich”, ya mencionado, señala: “A lo largo de mí todos los muertos/ bien muertos son. / (A las 5, Puntuales. / En el número 5 del panteón)” (2003: 15). En relación con este tema, “Algo sobre la muerte del Mayor Sabines” (publicado en 1973) es, quizá, su poema más sentido. Dice: “...estamos débiles, asustadizos, / despertando dos o tres veces de nuestro escaso sueño / para verte en la noche y saber que respiras. / [...] Siete caídas sufrió el elote de mi mano/ antes de que mi hambre lo encontrara, / siete veces mil veces he muerto / y estoy risueño como el primer día. / [...] De las nueve de la noche en adelante / viendo la televisión y conversando / estoy esperando la muerte de mi padre. / Desde hace tres meses, esperando” (2003: 245-257).

Finalmente para ejemplificar la presencia de los números en la obra teatral, tomo del teatro griego a *Edipo Rey*, donde Sófocles menciona los números dos y tres con cierta frecuencia. La primera cita ocurre cuando el coro pide a Edipo mande por Tiresias, quien conoce el misterio de los males que aquejan al pueblo: “Pues no me he descuidado, (dice Edipo) ni siquiera para disponer eso; pues apenas me lo dijo Creonte, le envié dos mensajeros...” (1992:89).

En su comparecencia, Tiresias señala a Edipo como responsable, quien, a su vez, acusa al ciego vidente de mentiroso: “Te aseguro que no repetirás con tanto gozo la mortificante injuria que por dos veces me has lanzado” (Sófocles, 1992: 91). El número dos aparece también en voz de Creonte. Yocasta reclama a su hermano la disputa con su marido, y aquél responde: “¡Hermana! Edipo, tu marido, acaba de amenazarme con uno de estos dos castigos: o la muerte o el destierro” (Sófocles, 1992: 97).

Para aclarar su origen, Edipo hace comparecer al criado y al mensajero relacionados con el momento en que el rey Layo ordena su muerte, que no se cumple. El mensajero dice al criado: “...yo le haré recordar claramente lo que ha olvidado; [...] él se acuerda de cuando en

los prados de Citerón apacentaba él dos rebaños y yo uno solo, y los dos pasábamos juntos tres semestres enteros...” (Sófocles, 1992: 109)

Edipo convencido de su parricidio y de su incestuoso matrimonio, se ciega y al lamentarse dice: “Pues yo no sé con qué ojos [...] hubiera podido mirar a mi padre [...] ni tampoco a mi infortunada madre, cuando mis crímenes con ellos dos son mayores...” (Sófocles, 1992: 114). A punto de su autodestierro, Edipo encarga a su cuñado-tío a sus hijas: “De mis hijos varones, [...] no tengas cuidado, [...] pero sí de mis dos hijas...” (Sófocles, 1992: 116)

Como se observa en estos ejemplos, los números son elementos que asumen distintos papeles dentro del texto literario. Con ellos, el autor precisa, aclara, delimita, describe, apoya o enuncia, y están presentes en todos los géneros literarios.

EL CASO DE *CIENT AÑOS DE SOLEDAD* DE GARCÍA MÁRQUEZ

Para la gramática existe una categoría que abarca los sistemas nominales con que se designan los números en sí mismos o determinadas relaciones cuantitativas, la fracción o el múltiplo. Pueden tener función sustantiva, adjetiva o pronominal. Esto interesa para realizar el análisis de *Cien años de soledad*, porque si bien cumplen con estas funciones morfológicas, también apuntalan o refuerzan otras funciones relacionadas con su contexto. García Márquez propone un abanico donde los números son pieza fundamental en ironías, parodias, hipérbolos, descripciones, o son simbólicos.

En la novela hay mil trescientas menciones numéricas. 781 se refieren a números entre el dos y el catorce mil, y 519 son números ordinales y entre todos forman un abanico de apoyo a las figuras retóricas. Desde el aspecto morfológico, son muy claros los ejemplos que el autor proporciona sobre su uso como sustantivos, adjetivos, pronombres y complementos circunstanciales, a través de los números ordinales.

El número más citado es el dos, con 194 menciones y aparece en todos los capítulos; el tres está 115 veces, y no aparece en el capítulo seis. El cuatro está incluido en todos los capítulos en 62 ocasiones; el cinco ya no aparece en todos los capítulos y sólo se repite 44 veces. A diferencia del número anterior, el seis tiene 56 menciones y sólo falta en los capítulos 12 y 13. El siete aparece en trece capítulos con 18 menciones; el ocho se repite 19 veces; el nueve 12 ocasiones y el diez se menciona 19 veces.

La frecuencia de apariciones de los números entre el once y el veinte va de 1 a 28, siendo el veinte el que tiene el mayor rango. Los números entre el veintiuno y el treinta y dos sólo se les menciona de 1 a 6 veces y el treinta y dos aparece 9 ocasiones.

Después del treinta y dos, el cien está mencionado 10 veces,; el setenta y dos y el tres mil, 7 ocasiones cada uno.

El capítulo que más citas contiene es el 5, con 62, y el que menos, es el 16, con 23; el capítulo con números mayores de la serie 1-32 es el 17 con 19 menciones.

NÚMEROS DESCRIPTIVOS

La descripción, dice Helena Beristáin, “es una de las cuatro estrategias discursivas de presentación de personajes, objetos, animales, lugares, épocas, conceptos, procesos, hechos, situaciones, etcétera” (2000: 186).

En *Cien años de soledad*, los números apoyan la veridicción mediante el recurso de definir situaciones, objetos, espacios, tiempos, etcétera. Las citas numéricas de este tipo son las que se presentan con mayor frecuencia a lo largo de la novela, por lo cual sólo comento algunos ejemplos.

Gracias a ellas sabemos, por ejemplo, que el mar está a doce kilómetros del lugar donde José Arcadio Buendía y sus cuatro acompañantes encontraron un galeón; Macondo, a veintiséis meses de caminata de Riohacha y en sus inicios era una aldea de veinte casas de barro con trescientos habitantes no mayores de treinta años; que la casa reconstruida por Úrsula tuvo una sala formal para visitas y otra más cómoda para uso diario, un comedor para una mesa de doce puestos para la familia y todos sus invitados; nueve dormitorios con ventanas hacia el patio, un largo corredor protegido por un jardín de rosas, con un pasamanos para macetas de helechos y tiestos de begonias y un patio, a la sombra del castaño, con un baño para mujeres y otro para hombres, “una caballeriza grande, un gallinero alambrado, un establo de ordeña y una pajarera abierta a los cuatro vientos para que se instalaran a su gusto los pájaros sin rumbo” (García Márquez, 2001: 63).

Los números también sirven para describir a las personas; por ellos se sabe que dos de las hijas de don Apolinar Moscote, Amparo, a sus dieciséis años es morena como su madre y Remedios, que tiene nueve años es “una preciosa niña con piel de lirio y ojos verdes” (García Márquez, 2001: 66).

Los números relacionados con el tiempo pueden tener varias funciones: indican duración, por ejemplo en el caso de los gitanos que “navegaban seis meses por esa ruta antes

de alcanzar el cinturón de tierra firme por donde pasaban las mulas del correo” (García Márquez, 2001: 17), o en el caso de las edades: “José Arcadio, el mayor de los niños, había cumplido catorce años” (García Márquez, 2001: 21).

A lo largo de la novela, los números relacionados con el tiempo son más frecuentes. En algunos casos indican duración de acontecimientos, o periodos previos o posteriores a ellos, fijan fechas, horas o determinan edades, y también señalan frecuencia: los gitanos navegaban durante seis meses antes de encontrar el cinturón de tierra donde se encontraba Macondo, a Melquíades le hicieron nueve noches de velorio; la ausencia de Úrsula duró cinco meses, la guerra civil duró veinte años, el diluvio duró cuatro años, once meses y dos días; Amaranta sabía que iba a morir y buscó entonces la manera de retrasarse cuarenta y ocho horas; y Úrsula no volvió a levantarse después de las nueve noches de duelo por Amaranta.

Cuando los números indican tiempo, llaman la atención que están acompañados por los adverbios “antes”, “después”: “Dos años antes, muy lejos de allí, se había quedado dormida sin apagar la vela y había despertado cercada por el fuego” (García Márquez, 2001: 61), o “Diez minutos después volvió con la lanza cebada de su abuelo. En la puerta de la gallera, donde se había concentrado medio pueblo, Prudencio Aguilar lo esperaba” (García Márquez, 2001: 28-29). En ocasiones indican frecuencia: “La última vez que estuvo en Macondo, y tomó una casa para sus tres concubinas, no se le vio en la suya sino dos o tres veces...” (García Márquez, 2001: 182).

En cuanto a edades, hay, entre otros, los siguientes ejemplos: Rebeca tenía once años cuando llegó a la casa de los Buendía; Pilar Ternera tenía catorce años cuando fue violada; a los tres años, Aureliano predijo que la olla se iba a caer. Fernanda del Carpio salió de su casa por primera vez a los doce años sólo para ingresar al convento donde fue educada; cuando ocurre la matanza de trabajadores, al lado de José Arcadio Segundo estaba una mujer descalza, muy gorda, con dos niños de unos cuatro y siete años.

En relación con las horas, también hay muchos ejemplos; aquí algunos: Rebeca esperaba el amor a las cuatro de la tarde; Aureliano iba por las tardes a tomar el café con José Arcadio y Rebeca, recién casados, y desde las siete jugaba dominó con el suegro; la primera vez que el padre Nicanor cantó los evangelios en Macondo fue a las ocho de la mañana; el día de su fusilamiento, al coronel Aureliano Buendía lo despertaron a las cinco de la mañana; después del diluvio, un viernes a las dos de la tarde se alumbró el mundo con un sol bobo, bermejo y áspero como polvo de ladrillo, y casi tan fresco como el agua, y no volvió a llover en diez años, etcétera.

Sobre la frecuencia, aquí dos ejemplos: el correo llegaba a Macondo cada quince días; cuando Úrsula purga a los niños, éstos hacen del baño en sus bacinillas once veces en un solo día; Aureliano Segundo, atormentado por el temor de morir sin mandar a Bruselas a Amaranta Úrsula, trabajó como nunca lo había hecho, y en vez de una hizo tres rifas semanales.

NÚMEROS PARÓDICOS, IRÓNICOS E HIPERBÓLICOS

En la parodia (o contracanto), dice el *Diccionario de retórica y poética* de Helena Beristáin, “la voz autoral es crítica” y cuando la palabra del narrador es divergente con la del personaje se dan distintos grados de parodia: “se estiliza, se ridiculiza, se contradice, etc., el discurso original”. Se establece el contraste entre “lo serio, solemne, rígido, pomposo y el humor, la gracia, la picardía, lo festivo y ridículo, es una fuente de novedades, sorpresas y reflexiones sanas sobre el mundo” (2000: 391).

Para la misma autora, la ironía consiste “en oponer, para burlarse, el significado a la forma de las palabras en oraciones, declarando una idea de tal modo que, por el tono, se pueda comprender otra contraria” (Beristáin, 2000: 277). Pero la ironía incluye la paradoja y tiene muchos matices de burla, mofa, guasa, la exageración burlona de los rasgos de un personaje.

García Márquez parodia e ironiza su realidad y la de Latinoamérica. En *Cien años de soledad* hay muchos ejemplos: la fuerza de los Buendía, el sexo del tamaño de un moco de guajolote de José Arcadio y de Aureliano Babilonia, el machismo de José Arcadio, la invasión de la compañía bananera, la matanza de los trabajadores, el diluvio, la epidemia de insomnio, son hechos referidos con tono jocosos pero cercanos a realidades vividas por él y por los latinoamericanos.

Carmelo Gariano dice que

el humor numérico de *Cien años de soledad* se adhiere a la definición cuantitativa que indefinido lo real, a las burlas divertidas, a la exactitud que desatina, al equívoco de personas y situaciones, al erotismo hiperbólico o desviado, a los excesos omnívoros o dipsómanos, a la cómica degradación de escenas excrementicias, a los abusos del poder político, a la macabra desrealización de la muerte colectiva e individual [...] Su presencia se siente como móvil escurridizo [...] en la novela (1982: 167).

Para el *Diccionario de la Real Academia Española*, “festivo (del latín *festivus*) significa chistoso, agudo; en una segunda acepción, alegre, regocijado y gozoso, y en su tercera significación: solemne, digno de celebrarse” (DRAE, 2001: 1050).

En el caso de *Cien años de soledad*, lo festivo de los números se encuentra en que se dejan a un lado las galas simbólicas o emblemáticas para envolverlos en una burla sutil, en

bromas o exageraciones. Con ironías sutiles, que el lector no descubre fácilmente, García Márquez se burla de algunas situaciones a través de los números.

La diferencia entre un número festivo y uno hiperbólico es un matiz, una sutileza de fondo. Todo es parte del mismo juego, y todos los números juegan, pero unos son la evidencia de la broma, hacen sonreír y no afectan la realidad y los contenidos textuales. A nadie afecta, por ejemplo, que José Arcadio Buendía, en sus experimentos alquímicos, haya fundido treinta doblones (y no veintinueve), o que en pocos años Macondo que en sus inicios estuviera compuesta por veinte casas de barro y caña brava, fuera una aldea feliz con trescientos habitantes donde nadie era mayor de treinta años.

La broma numérica está presente con los gitanos (excepción de Melquíades que cobraba un centavo por mostrar su dentadura postiza), que cobraban cinco reales, lo mismo por asomarse por el catalejo para ver a la gitana “al alcance de su mano” (García Márquez, 2001: 8), que por ver el hielo y otros cinco por tocarlo.

Parece que los números afinan la claridad de las imágenes, como en el caso en que José Arcadio, a sus diecinueve años, resolvió el problema con una sola frase: «No me importa tener cochinitos, siempre que puedan hablar.» Y se casa con Úrsula con una fiesta que duró tres días.

Francis Drake, ocasionó que la bisabuela de Úrsula sufriera un accidente que le costó no volver a caminar en público y pesadillas que la hicieron emigrar de Riohacha a una aldea de indios pacíficos. Ahí conocieron al primer José Arcadio Buendía. Por eso, cuando Úrsula se salía de sus casillas, “saltaba por encima de trescientos años de casualidades y maldecía la hora” en que el pirata asaltó Riohacha (García Márquez, 2001: 27).

Otro de los efectos que logra García Márquez es incitar la imaginación del lector con posibles situaciones chuscas como en el caso hipotético de que José Arcadio pudiera ser descubierto, en sus incursiones nocturnas a la casa de Pilar Ternera, donde desconocía la posición de las hamacas de los tres hermanos de Pilar.

Algunos hechos están particularmente subrayados mediante la precisión numérica: Amaranta es la tercera hija de los Buendía. Para destacar su importancia, García Márquez señala día y hora del nacimiento, “un jueves de enero a las dos de la madrugada” (García Márquez, 2001: 37), y reitera esa precisión en otras situaciones: otro jueves, mucho después, y a las dos de la tarde, José Arcadio (el Papa) se fue al seminario. Amaranta murió más de cuarenta años después, un cinco de febrero, pasadas las cinco y quince.

Con citas numéricas, el autor enfatiza, también, la transformación de algunos personajes, como ocurre cuando Úrsula abandona el hogar, y su ausencia convierte, de pronto, a José Arcadio Buendía en padre modelo de una niña hambrienta.

En un artículo publicado en 2000 en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, de la Universidad Complutense de Madrid, Juan José del Rey Poveda encuentra influencias de Rabelais en las hipérbolos de García Márquez, aunque éste dice que la realidad de Latinoamérica es Rabelesiana.

En *Cien años de soledad*, García Márquez sí alude al escritor francés cuando Gabriel, uno de los jóvenes intelectuales discutidores del grupo de Álvaro, Germán y Alfonso, gana un concurso en una revista y viaja a París "con dos mudas de ropa, un par de zapatos y las obras completas de Rabelais..." (2001: 340).

Efectivamente, basta un ejemplo para encontrar similitudes entre ambos escritores, principalmente en el manejo de la parodia y la ironía, aun cuando considero que García Márquez no llega a lo grotesco. En el capítulo 17 de *Gargantúa* titulado "De cómo Gargantúa pagó su bienvenida a los parisienses, y de cómo tomó las gruesas campanas de la iglesia de Nuestra Señora", se lee: "Así que, sonriendo, se desató la hermosa bragueta y, sacando su méntula al aire, los meó con tanto ímpetu que anegó a doscientos sesenta mil cuatrocientos dieciocho parisienses, sin contar a las mujeres y a los niños" (Rabelais, 1999, 146). Tal diluvio de orina debió crear, desde entonces, el río Sena.

El pasaje anterior remite a dos exageraciones incluidas en *Cien años de soledad*. La primera al diluvio de cuatro años once meses y dos días, para después dejar de llover diez años, y la segunda, a la masculinidad de José Arcadio y a los concursos que organizaba entre las prostitutas en la tienda de Catarino, donde los números se despliegan sucesivos:

En el calor de la fiesta exhibió sobre el mostrador su masculinidad inverosímil, enteramente tatuada con una maraña azul y roja de letreros en varios idiomas. A las mujeres que lo asediaron con su codicia les preguntó quien pagaba más. La que tenía más ofreció veinte pesos. Entonces él propuso rifarse entre todas a diez pesos el número. Era un precio desorbitado, porque la mujer más solicitada ganaba ocho pesos en una noche, pero todas aceptaron. Escribieron sus nombres en catorce papeletas que metieron en un sombrero, y cada mujer sacó una. Cuando sólo faltaban por sacar dos papeletas, se estableció a quienes correspondían.

—Cinco pesos más cada una —propuso José Arcadio— y me reparto entre ambas (García Márquez, 2001: 100).

Con esto, García Márquez no sólo se burla del mito —entre hombres— de que el tamaño del pene es símbolo de masculinidad, de potencia sexual y garantiza el deseo femenino, sino que ironiza, además, la vida prostibularia.

Cien años de soledad está construida con muchas hipérbolos. Algunas veces tienen como puntales citas de números que adquieren también su propia calidad hiperbólica. Esto puede apreciarse claramente en el principio del capítulo seis, donde se describe biográficamente al coronel Aureliano Buendía:

El coronel Aureliano Buendía promovió treinta y dos levantamientos armados y los perdió todos. Tuvo diecisiete hijos varones de diecisiete mujeres distintas, que fueron exterminados uno tras otro en una sola noche, antes de que el mayor cumpliera treinta y cinco años. Escapó a catorce atentados, a setenta y tres emboscadas y a un pelotón de fusilamiento. Sobrevivió a una carga de estricnina en el café que habría bastado para matar a un caballo. (...) nunca permitió que le tomaran una fotografía. (...) la única herida que recibió se la produjo él mismo después de firmar la capitulación de Neerlandia que puso término a casi veinte años de guerras civiles. Se disparó un tiro de pistola en el pecho y el proyectil le salió por la espalda sin lastimar ningún centro vital. Lo único que quedó de todo eso fue una calle con su nombre en Macondo. Sin embargo, según declaró pocos años antes de morir de viejo, ni siquiera eso esperaba la madrugada en que se fue con sus veintiún hombres a reunirse con las fuerzas del general Victorio Medina (García Márquez, 2001: 113).

En el párrafo anterior la incidencia de números es abrumadora: el uno se repite 9 veces, el diecisiete, 2 y el resto de los números citados (treinta y dos, treinta y cinco, catorce, setenta y tres, veinte y veintiuno), sólo 1. Sin embargo, entre el número de emboscadas, la carga de estricnina, los catorce atentados, y su única herida de bala, tenemos que el coronel Aureliano Buendía estuvo 90 veces en peligro de muerte que, promediadas durante los veinte años que duró la guerra civil, equivaldrían a 4.5 veces por año, lo cual es un alto riesgo para una persona que nunca participó directamente en los frentes de batalla. Ésta puede interpretarse como burla hacia militares y dictadores latinoamericanos, que muchas veces fueron blanco de los artículos periodísticos de García Márquez.

Hipérbole particularmente apuntalada con números es la fuerza descomunal de José Arcadio Buendía, repetida en el hijo que a su regreso a Macondo “había dado setenta y cinco veces la vuelta al mundo” (García Márquez, 2001: 83-84), y que organiza concursos de fuerza en la tienda de Catarino: “Hizo apuestas de pulso con cinco hombres al mismo tiempo. «Es imposible», decían, al convencerse de que no lograban moverle el brazo. Catarino, que no creía en artificios de fuerza, apostó doce pesos a que no movía el mostrador. José Arcadio lo arrancó de su sitio, lo levantó en vilo sobre la cabeza y lo puso en la calle. Se necesitaron once hombres para meterlo” (García Márquez, 2001: 100).

Cuando el lector llega a imaginar el cuadro de la matanza en el carnaval, no piensa en la muerte como destino trágico, ni en muertos, heridos, o en la sangre sobre el suelo, sino acepta la idea como una broma, como una sutil burla hacia la vida visualizada a partir de un carnaval. En este sentido, el humor de García Márquez traslada al lector a imágenes estrafalarias que producen risa: “quedaron tendidos en la plaza, entre muertos y heridos, nueve payasos, cuatro colombinas, diecisiete reyes de baraja, un diablo, tres músicos, dos Pares de Francia y tres emperatrices japonesas” (García Márquez, 2001: 213).

En otras ocasiones, las cifras encaminan a la hipérbole, como es el caso en que Melquíades hace una demostración de los objetos que tienen vida propia y sólo basta un estímulo para animarlos: con dos lingotes metálicos, (como poderosos electroimanes, que pudo ser sólo uno), espantaban a todo mundo al ver que los objetos de metal adquirirían vida ante ellos; las maderas crujían “por la desesperación de los clavos y tornillos tratando de desenclavarse”; y hasta los objetos extraviados salían de su escondite.

Cuando José Arcadio Buendía decide buscar la ruta de la civilización, los números hiperbólicos relacionados con el viaje se suceden con la misma expedición: al finalizar la primera semana, matan un venado; después, durante más de diez días no vuelven a ver el sol; una semana avanzaron como sonámbulos; cuando salen de lo que parecía una zona encantada, “agotados por la prolongada travesía, colgaron las hamacas y durmieron a fondo por primera vez en dos semanas” (García Márquez, 2001: 18). Al despertar descubrieron un galeón y cuatro días después, a doce kilómetros del galeón, encontraron el mar. Por lo que se aprecia, la marcha era demasiado lenta: tres kilómetros diarios.

La no consumación del matrimonio entre José Arcadio y Úrsula, debido a los temores de la madre de Úrsula, plantea otra situación exagerada que da pie a una contradicción. Después de aguantar dieciocho meses la negativa de Úrsula para consumir el matrimonio y cuando José Arcadio Buendía no aguantó las burlas, en diez minutos cambió su vida, y la de Prudencio Aguilar, cuyo fantasma se apareció días después a Úrsula (García Márquez, 2001: 28-29). Por otro lado, entre los gitanos con los que se va José Arcadio, hay una mujer a la que decapitan y decapitarán todos los días a la misma hora y durante 150 años por haber visto lo que no debía.

En el capítulo dedicado a la “Cándida Eréndira”. Aureliano paga veinte centavos para entrar con ella, sin embargo, esa noche, sesenta y tres hombres habían pasado por el cuarto. Aquella vez, a la muchacha le faltaban diez años de setenta hombres por noche para pagar a su abuela la casa incendiada (García Márquez, 2001: 60).

Otro hecho ironizado a través de números hiperbólicos es la glotonería. Cuando José Arcadio regresó de sus viajes alrededor del mundo con marineros apátridas, “Colgó la hamaca en el cuarto que le asignaron y durmió tres días”, y cuando despertó, se tomó “dieciséis huevos crudos” (García Márquez, 2001: 100), suficientes para ganarse una congestión.

Y la historia se repite: José Arcadio Segundo se ve involucrado en dos hechos exagerados. El primero, cuando se enfrenta a La Elefanta en duelo gastronómico. Al finalizar el primer día de competencia duermen cuatro horas, y al despertar, cada uno bebe el jugo de cincuenta naranjas, ocho litros de café, treinta y seis huevos crudos, dos cerdos, un racimo de

plátanos y cuatro cajas de champaña. La segunda ocasión es cuando el ejército ataca a la manifestación de trabajadores de la compañía bananera: catorce nidos de ametralladoras arremeten contra la multitud; se llevan a los tres mil muertos en un tren de doscientos vagones movido por tres máquinas, una al frente, una a la mitad y otra al final. «Son todos los que estaban en la estación», gritaba. «Tres mil cuatrocientos ocho» (García Márquez, 2001: 350).

Otra hipérbole notable se da cuando en sus vacaciones Meme —la madre de García Márquez, en la realidad— se presenta en su casa acompañada por cuatro monjas y setenta y ocho compañeras, lo que obligó a Fernanda del Carpio a comprar setenta y dos bacinillas que después fueron arrumbadas en el cuarto de Melquíades.

Los números hiperbólicos alcanzan las edades de Úrsula, Pilar Ternera y Francisco el Hombre que tenía doscientos años la última vez que visitó Macondo y al tesoro del San José de yeso compuesto por 7214 monedas de oro contenidas en tres sacos de lona con jaretas de alambre de cobre. ¿2 sacos con 2405 monedas y uno con 2404?

En el caso del tesoro, la burla de García Márquez se amalgama en dos sentidos: por un lado, sobre las artes adivinatorias de Pilar Ternera, y por otro, en la exactitud numérica de la respuesta acerca de la cantidad de monedas (7214) y del espacio en que se encuentra: “dentro de un círculo con un radio de ciento veintidós metros, tomando como centro la cama de Úrsula” (García Márquez, 2001: 342-343). En esa exactitud faltó, sin embargo, el dato preciso para que Aureliano Segundo lo encontrara.

Carmelo Gariano en su ensayo sobre “El humor numérico en *Cien años de soledad*” habla de guarismos eróticos. Entre éstos incluye lo ya visto de José Arcadio y sus rifas entre prostitutas, y el calendario litúrgico sexual de Fernanda del Carpio, donde es evidente la burla de García Márquez hacia el método del “ritmo” promovido por la iglesia católica como medio anticonceptivo: “Fernanda llevaba un precioso calendario con llavecitas doradas en el que su director espiritual había marcado con tinta morada las fechas de abstinencia venérea. Descontando la Semana Santa, los domingos, las fiestas de guardar, los primeros viernes, los retiros, los sacrificios y los impedimentos cíclicos, su anuario útil quedaba reducido a 42 días desperdigados en una maraña de cruces moradas” (García Márquez, 2001: 221).

Finalmente, la ironía política es certera contra los dictadores latinoamericanos como Omar Torrijos, quien muchas ocasiones fue blanco de sus críticas literarias: Cuando el coronel Aureliano Buendía se retira de la guerra y se dedica a elaborar sus pescaditos de oro, “uno de los antiguos soldados que vigilaron su casa en los primeros días de la paz iba a venderlos a las poblaciones de la ciénaga, y regresaba cargado de monedas y de noticias. Que el gobierno conservador, decía, con el apoyo de los liberales, estaba reformando el calendario para que

cada presidente estuviera cien años en el poder” (García Márquez, 2001: 210). ¿Qué pueblo puede aguantar a sus presidentes más allá de diez años? Sólo algunos latinoamericanos.

Así, mediante bromas numéricas e hipérbolos sostenidas por números, el premio Nobel proporciona al lector elementos para adquirir una visión crítica de mitos y costumbres dentro de las culturas populares latinoamericanas.

CONCLUSIONES

Los números desde siempre han estado presentes en la literatura, pero es en *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez, donde se aprecia la conjunción de varios usos de estos elementos extra literarios para reforzar el carácter estético de la narrativa.

En la novela hay mil trescientas citas numéricas (incluidas 519 de números ordinales) que asumen diversas funciones: apuntalar hipérbolos, ironías y parodias; describir espacios físicos y temporales; precisar edades, fechas y periodicidad de hechos, etcétera, así como apoyar la credibilidad del texto ficcional.

Los números explícitos, según el contexto en que se encuentra, asumen distintas funciones: morfosintácticamente pueden ser núcleos de sujeto, sustantivos; modificadores de núcleo de sujeto, adjetivos o complementos circunstanciales, pronombres.

Desde el punto de vista retórico apoyan y son parte de ironías, parodias, hipérbolos, descripciones y metáforas. En el caso de su función hiperbólica hay similitudes con Rabelais, autor a quien García Márquez aprecia y admira.

Finalmente, y dados los antecedentes periodísticos del autor y sus propias afirmaciones contenidas en diversos textos y entrevistas, otra función de varios números citados en la novela es la de apoyar la veridicción del texto ficcional. Éste es un recurso periodístico —o precisiones, como les llama autor—.

Esta función, sin embargo, sólo incluye a los números descriptivos y excluye a los hiperbólicos, porque ambas categorías se polarizan. Las hipérbolos provocan hilaridad, por burla o ironía; el lector conoce a dónde van dirigidas y, por tanto, hace a un lado la credibilidad.

De esta forma, García Márquez lleva al lector, sin que éste lo sienta, de número en número, por su amplio abanico de figuras retóricas y utiliza, paralelamente, este elemento extra literario como recurso periodístico para hacer creíble la ficción.

FUENTES

- Asimov, Isaac (1981), *De los números y su historia*, México, El Ateneo.
- Beristáin, Helena (2000), *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 505 pp.
- Borges, Jorge Luis (1986), *Siete noches*, México, Fondo de Cultura Económica, 4ª. reimpr., 169 pp.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (2005), *Don Quijote de la Mancha*, México, Real Academia Española-Asociación de Academias de la Lengua Española, Edición del IV Centenario, 4ª. reimpr., 1235 pp.
- De la Cruz, Sor Juana Inés (1998), *Primero sueño y otros textos*, México, Lozada-Océano, 256 pp.
- Del Rey Poveda, Juan José (2000), “Las hipérbolos en *Cien años de soledad*, de G. García Márquez”, *Especulo*. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid. España, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero15/hiper100.html/>, reconsultada el 13 de junio de 2005.
- Fuentes, Carlos (1972), *La muerte de Artemio Cruz*, Barcelona, Círculo de Lectores, 285 pp.
- Gariano, Carmelo (1982), “El humor numérico en *Cien años de soledad*”, en Peter G. Earle, (ed.) *Gabriel García Márquez*, España, Taurus, 2ª. ed. pp. 158-168.
- García Márquez, Gabriel (2001), *Cien años de soledad*, México, Diana, 30ª. reimp. 432 pp.
- Landaverde, Felipe de Jesús (1985), *Curso de Geometría*, México, Progreso, 388 pp.
- López Velarde, Ramón (1983), *La Suave Patria y otros poemas*, México, Fondo de Cultura Económica, 160 pp.
- Paz, Octavio (2002), *La estación violenta*. México, CONACULTA / Planeta / Joaquín Mortiz [Col. Ronda de Clásicos Mexicanos], 77 pp.
- Rabelais, Francois (1999), *Gargantúa*, Madrid, Cátedra, 357 pp.
- DRAE (Real Academia Española) (2001), *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Espasa-Calpe, 22ª. ed., 2368 pp.
- Sabines, Jaime (2003), *Recuento de poemas 1950 / 1993*, Barcelona, Joaquín Mortiz [Col. Booket].
- Sófocles (1992), *Siete tragedias*, México, Editores Mexicanos Unidos, 4ª. reimpr., 252 pp.
- Vargas Llosa, Mario (1986), *Pantaleón y las visitadoras*, México, Seix Barral, 309 pp.

EVOLUCIÓN DE LOS NIVELES DE COBERTURA EDUCATIVA EN AMÉRICA LATINA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

Fernando Díaz Ortega

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es exponer un estudio comparativo de la situación en la que se encontraban, tanto los diferentes países que integran América Latina en materia de cobertura educativa, como la región en su totalidad, al inicio y final de la segunda mitad del siglo XX.¹ Los niveles educativos aquí presentados por la región y por cada nación fueron sacados con base en los que tuvieron los países con respecto al resto de las naciones que integran América latina. Considero positivo tener una visión de la situación de las naciones con respecto al resto de los Estados que conforman su misma región, debido a que se pueden establecer parámetros comparativos de su evolución dentro de una similitud de circunstancias y condiciones generales. Un estudio comparativo con el resto de los países del mundo o con los países más desarrollados sería igualmente útil e interesante, pero necesariamente arrojaría resultados diferentes enmarcados por diversos contextos y situaciones, pertinentes para otro tipo de trabajo o propósito.

Se manejarán cuatro indicadores sobre educación (analfabetismo y tasas de matrícula en los tres niveles de enseñanza) que se refieren al grado de expansión del sistema de educación formal. El estudio se dividió en tres partes, la primera tiene el análisis comparativo de los niveles presentados en 1960 con los de 2000 para ver la generalidad, en ella también se hace el recuento de cómo se alcanzó ese grado y los altibajos presentados dentro de los diversos años que se tienen. Las otras dos divisiones se relacionan con la situación presentada por la región y los países entre los años 1960 y 2000. La comparación de los niveles de cobertura educativa contribuirá a complementar una idea o visión de la situación actual de la educación en América latina; por otro

¹ En realidad la etapa debiera iniciar en 1950, pero, debido a que los datos sobre educación son incompletos hasta 1960, se decidió comenzar en este último año el estudio. Sin embargo, los datos consultados respecto a la década de los cincuenta sugieren que su comportamiento fue similar al de los veinte años siguientes.

lado, estos datos podrían ser comparados para determinar el avance en cuanto a la situación general de las naciones al interior de la región iberoamericana.

Para ubicar la situación de cada una de las naciones con respecto al resto de países latinoamericanos procedí al establecimiento de los rangos que delimitaran los tres niveles de la siguiente manera. En cada año y en cada indicador se tomó en cuenta la cifra del país que se encontraba en la mejor situación y la de la nación que se encontraba en la peor circunstancia, la diferencia entre ambas fue dividida en tres y el resultado estableció el número de unidades que integrarían cada uno de los tres rangos. Por lo tanto, cada indicador por año presentó rangos de clasificación diferentes y que son propios de cada una de esas realidades.

En todos los casos se especificó el nivel que presentó cada país en cada uno de los cuatro indicadores que se relacionan con este tópico, ello para establecer de forma clara los criterios con los que se ubicó a cada nación dentro de uno de los tres niveles establecidos en un determinado año con respecto al resto de los países latinoamericanos. Considero que la particularización de la situación y comportamiento de cada uno los países puede constituir un aporte extra para la posterior realización de estudios más específicos.

A) NIVELES DE COBERTURA EDUCATIVA EN EL PERIODO 1960 A 2000²

En general tenemos una evolución bastante positiva. El análisis de los niveles generales de cobertura de los países en cada uno de los años considerados mostró que ninguna nación sufrió retroceso dentro de sus grados de cobertura expresados con respecto al inicio y al final del periodo, aunque si se percibieron ciertos estancamientos en ese sentido. Por otro lado, en cuanto a la evolución de las naciones por años, vemos que ahí sí se presentaron ciertos retrocesos posteriores a repuntes previos, cabe mencionar que estos repuntes nunca subieron dos niveles, sino que todos fueron hacia el próximo siguiente y en la misma tónica tuvimos los retrocesos no mayores a un solo nivel. De manera más específica, por naciones, tenemos que el comportamiento en todo el periodo fue el siguiente.

² Para tomar el nivel adquirido en el periodo se partió de los resultados de los análisis posteriores de clasificación que se realizaron en cada uno de los cuatro años, por lo tanto, no hay un cuadro que traiga esa información de manera concreta dentro de los anexos.

Diez naciones tuvieron un avance positivo durante este tiempo, ya que en el 2000 se encontraron con un nivel de cobertura educativa mejor que la manifestada en 1960. Más específicamente tenemos la siguiente evolución por países.

- Argentina y Uruguay siempre manifestaron una cobertura educativa general alta dentro de los cuatro años de los cuales se tomaron los datos (1960, 1980, 1990 y 2000).
- República Dominicana, Brasil, Bolivia y Colombia iniciaron el periodo con un nivel de cobertura general bajo y todos, a partir de 1980, se mantuvieron dentro del nivel intermedio hasta el final del periodo en el año 2000.
- Panamá, Cuba y Perú iniciaron con un nivel intermedio y se recuperaron llegando al nivel de cobertura general alto en el 2000. La diferencia encontrada para estos casos es que Panamá y Cuba alcanzaron el nivel alto en 1980, mientras que Perú no lo logró hasta 1990.
- México fue una nación que inició el periodo con un nivel general de cobertura educativa baja y que para el fin del éste culminó con una cobertura general alta en relación con el resto de las naciones de América Latina. Más específicamente, México inició con el nivel bajo en 1960, para el año de 1980 y de 1990 se ubicaba como una nación con un nivel de cobertura intermedio, y llegó al 2000 con el nivel alto de cobertura. Con este ejemplo se muestra el crecimiento paulatino que se fue dando en las naciones sin tener saltos mayores de un nivel.

Las tres naciones que se estancaron dentro de un nivel de cobertura educativa baja durante todo el periodo fueron El Salvador, Guatemala y Honduras.

También, hay algunos países que si bien en todo el periodo presentaron una evolución favorable, al interior de las etapas tuvieron ciertos altibajos en su nivel de cobertura educativa, y de manera más particular están los siguientes casos.

- Chile y Costa Rica iniciaron el periodo en 1960 con un nivel de cobertura intermedio, ambos alcanzaron el nivel de cobertura general alto en el año de 1980 y lo mantuvieron

hasta el año de 1990, ya que para el año 2000 se presentó en ambos una caída al nivel general intermedio, mismo con el cual había comenzado en 1960.

- Ecuador presentó en 1960 un nivel de cobertura general intermedio. Dos décadas después, en 1980, logró alcanzar el nivel alto, pero en el transcurso de esa misma década presentó una caída que lo llevó de nuevo al nivel intermedio para 1990. Finalmente los esfuerzos perdurarían ya que terminó el periodo en el 2000 con una recuperación que lo llevó a estar dentro del nivel alto.
- Paraguay, de 1960 a 1980, mantuvo su nivel de cobertura general dentro del grado intermedio. Durante la década de los ochenta sufrió una caída que lo posicionó en 1990 como una nación con un nivel de cobertura educativa bajo. Finalmente, en el cierre del periodo, Paraguay logró una recuperación general que lo posicionó como una nación con un nivel de cobertura intermedia.
- Nicaragua inició con un nivel de cobertura educativa bajo. Para 1980 logró alcanzar el nivel intermedio, aunque disminuyó en 1990 provocando nuevamente un nivel general de cobertura bajo, mismo que mantuvo hasta el final del periodo en 2000.
- Por último, tenemos el caso de Venezuela que inició en el nivel intermedio en los años de 1960 y 1980. En la década de los ochenta presentó una cierta recuperación con la cual alcanzó en nivel de cobertura educativa alto en 1990. Sin embargo, para el 2000 registró una nueva caída al nivel intermedio. En este caso también se culminó el periodo ubicando a la nación dentro del mismo nivel en el cual se encontraba al inicio de todo el periodo estudiado.

B) NIVELES DE COBERTURA EDUCATIVA EN 1960

Los resultados generales muestran que de las 19 naciones objeto de estudio, dos se clasificaron dentro de un nivel de cobertura alto, ocho en un nivel intermedio de cobertura y nueve dentro de una cobertura educacional baja. Con los resultados anteriores se considera que en 1960 la cobertura general de América Latina tenía un nivel bajo dada la situación deficiente de la mayoría de las naciones (cuadros 8 al 11).

El comportamiento de los niveles de cobertura por países nos muestra dos países, Argentina y Uruguay, con un nivel alto; ello como consecuencia de presentar cifras en este nivel dentro de los cuatro indicadores señalados (alfabetismo y tasas de matrícula en los tres niveles de enseñanza).

Ocho naciones presentaron una cobertura intermedia con el siguiente comportamiento de sus cifras en los cuatro indicadores:

- Panamá, Perú y Venezuela presentaron cifras en el nivel intermedio dentro de los cuatro indicadores señalados.
- Ecuador y Paraguay tuvieron un nivel intermedio tanto en el analfabetismo, como en la matrícula del primer nivel de enseñanza. En la matrícula de segundo y tercer niveles se registraron niveles bajos.
- Para el caso de Cuba no hubo datos correspondientes a su nivel de alfabetismo, pero dentro de su matrícula del primer y tercer niveles se registró un nivel intermedio, además de tener un nivel bajo en la tasa bruta de matrícula del segundo nivel de enseñanza. Pese a la complicación que se puede dar para una clasificación general de un determinado país debido a la falta de datos de algún indicador, se procedió a revisar el nivel que presentó Cuba en los años siguientes, y manifestó que el nivel fue alto, por lo tanto, se consideró dejarlo dentro del nivel general intermedio para el año de 1960.
- Los dos últimos países clasificados dentro de una cobertura intermedia fueron Chile y Costa Rica. Ambos casos tuvieron un nivel alto de analfabetismo y la matrícula de los tres niveles de enseñanza detentaron grados intermedios.

Las naciones con una cobertura baja en 1960 fueron nueve, caracterizados de la siguiente manera:

- El Salvador, Guatemala y Nicaragua tuvieron cifras en niveles bajos dentro de los cuatro indicadores que se tomaron en cuenta.
- Honduras presentó su matrícula en el primer nivel de enseñanza con una cifra alta, pero tanto las cifras de las matrículas de los otros dos niveles superiores, como la del

analfabetismo fueron de grados bajos, por ello la cobertura general para 1960 fue considerada baja.

- Bolivia, Brasil y Colombia tuvieron indicadores demostrando un nivel bajo y un indicador con una cifra ubicada en el nivel intermedio. En Bolivia, la matrícula en el tercer nivel de enseñanza era la que estaba en el nivel intermedio; en Brasil y Colombia, la cifra que demostraba un nivel intermedio en la cobertura era alfabetismo.
- Las dos últimas naciones que se ubicaron dentro de las naciones con un nivel de cobertura bajo en 1960 fueron México y la República Dominicana. Ambas naciones tuvieron cifras de dos indicadores dentro del nivel bajo y dos dentro del nivel intermedio. Cabe mencionar que en estos casos de división equitativa de niveles, se les clasificó dentro del nivel bajo debido a que las cifras tenían una mayor proximidad a los rangos que delimitaban los niveles bajos. Ambos casos tuvieron cifras bajas dentro de las tasas de cobertura del segundo y tercer niveles de enseñanza y cifras con un nivel intermedio en la tasa neta de matrícula del primer nivel de enseñanza y alfabetismo; de manera particular, el caso de República Dominicana tenía la cifra del grado de analfabetismo una mayor proximidad a los niveles bajos; en México sucedía ese mismo fenómeno, pero con la cifra de la tasa neta de matrícula en el primer nivel de enseñanza.

C) NIVELES DE COBERTURA EDUCATIVA EN 2000

El año 2000 representa el fin del periodo general que abarca este estudio, además de que nos muestra en este trabajo el grado más próximo de la actualidad con los siguientes resultados. Ocho naciones se consideraron con una cobertura general alta, siete quedaron con una cobertura general intermedia y cuatro se consideraron con una cobertura baja. Tomando en cuenta que la mayoría de las naciones se consideraron con una cobertura alta y que las menos se encontraron dentro de la baja cobertura se determina que para el año 2000 la cobertura general de América Latina estaba en un nivel alto (cuadros 8 al 11).

Ocho fueron las naciones que se ubicaron dentro de niveles generales de cobertura altos con las particularidades siguientes.

- Argentina y México tuvieron cifras dentro de los niveles altos en todos los indicadores (alfabetismo y tasas de cobertura en el primer, segundo y tercer niveles de enseñanza). En el caso de Argentina se carecía de cifras en dos indicadores pero se tomó en cuenta que el resultado de las cifras de éstos presentados en los años anteriores detentaban niveles altos; por lo tanto, se consideró que la tendencia seguía siendo la misma.
- Panamá, Perú y Uruguay presentaron tres indicadores con cifras altas y uno con nivel intermedio. Los indicadores ubicados en el nivel intermedio para cada nación fueron la tasa de matrícula en el segundo nivel de enseñanza (Panamá); la tasa de matrícula en el tercer nivel de enseñanza (Perú); y, la tasa de matrícula en el primer nivel de enseñanza (Uruguay).
- Cuba se ubicó de manera general en un nivel de cobertura alto en el 2000 pese a tener la cifra de su matrícula del tercer nivel de enseñanza en un nivel bajo. El resto de las cifras de los otros tres indicadores lo ubicaron dentro de los niveles altos. En este caso, la cifra de la matrícula en el primer nivel de enseñanza no se encontraba disponible, pero se tomó en cuenta (al igual que en el caso argentino) que la cifra de ese mismo indicador en el año 1990 había sido muy alta y, por lo tanto, era factible considerarla en esos mismos términos para el año 2000.
- Ecuador y Venezuela presentaron casos similares, ya que ambos tuvieron dos indicadores con cifras altas, uno con una cifra de nivel intermedio y uno con una cifra del nivel bajo. Ecuador tuvo a la tasa de matrícula en el primer nivel de enseñanza y del alfabetismo con cifras altas, la tasa de matrícula en el segundo nivel de enseñanza fue intermedia y la cifra para la tasa de matrícula en el tercer nivel de enseñanza estaba dentro del nivel bajo. Venezuela tuvo cifras con niveles altos en el alfabetismo y en su tasa de cobertura en el tercer nivel de enseñanza, la cifra con nivel intermedio fue para la tasa de cobertura en el primer nivel de enseñanza y, finalmente, la cifra con un nivel bajo se presentó para la tasa de cobertura del segundo nivel de enseñanza.

En el nivel intermedio de cobertura general en 2000 estuvieron ubicadas siete naciones.

- Bolivia, Brasil y Costa Rica estuvieron en situaciones similares más no idénticas, ya que las tres presentaron cifras en nivel intermedio para dos indicadores y una cifra de nivel alto y de nivel bajo para los otros dos indicadores. Las cifras con niveles altos se encontraron dentro de la tasa de matrícula en el primer nivel de enseñanza para Bolivia y Brasil, mientras que para el caso de Costa Rica estuvo en el alfabetismo. Los indicadores que presentaron cifras bajas fueron la matrícula en el segundo nivel de enseñanza para Bolivia y el de la matrícula en el tercer nivel de enseñanza para Brasil y Costa Rica. Los otros dos indicadores de cada nación contaban con cifras que los ubicaban dentro de un grado intermedio con respecto al total de países latinoamericanos.
- El caso de Paraguay es peculiar y consideré clasificarlo dentro de un grado de cobertura educativa intermedia en el 2000. Dos de los indicadores presentaban cifras dentro de niveles bajos, otro se ubicaba dentro del nivel medio, y sólo uno de ellos se encontraba con una cifra dentro del nivel alto. La peculiaridad del caso paraguayo fue que los indicadores de la tasa de matrícula en el segundo y tercer niveles de enseñanza tuvieron cifras con un nivel bajo, pero la correspondiente a la tasa de matrícula en el segundo nivel de enseñanza tiene una fuerte proximidad al nivel intermedio; por otro lado, su tasa neta de matrícula en el primer nivel de enseñanza tiene una cifra ubicada en el nivel mediano, pero con una fuerte proximidad a las cifras de niveles altos, finalmente, la cifra de su grado de alfabetismo está dentro de los niveles altos.
- Colombia presentó una cifra alta en el alfabetismo, pero las tasas de matrícula de los tres niveles de enseñanza tuvieron cifras en niveles intermedios.
- Chile tuvo una situación similar a la de Colombia, presentó un alto nivel de alfabetismo y una tasa alta de matrícula en el segundo nivel de enseñanza. La cifra de ésta última con una mayor proximidad a las cifras presentadas por los niveles intermedios y con esto, prácticamente, las cifras de sus tasas de matrícula de los tres niveles de enseñanza se encontrarían dentro del nivel intermedio al igual que el caso colombiano.
- República Dominicana presentó una cifra baja en la tasa de matrícula en el segundo nivel de enseñanza del año 2000, mientras que las correspondientes a los otros tres

indicadores (alfabetismo, y tasas de matrícula del primer y tercer niveles de enseñanza) estaban en un nivel intermedio.

Finalmente tenemos que cuatro naciones se ubicaron dentro de un nivel de cobertura educativa bajo en el año 2000. Las cuatro tuvieron la característica de que las cifras que tenían dentro de los indicadores disponibles (no todas las naciones presentaron la información completa de los cuatro indicadores en este año) correspondían a niveles bajos. Éstas fueron El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua. En los casos en los cuales faltaban datos, se consultó dentro de la estadística que ya habían presentado esas naciones en el año de 1990; los resultados dieron cifras correspondientes a niveles bajos y en algún caso hasta el nivel intermedio. Esta consideración no afectó la clasificación general de cobertura deficiente de dichas naciones en ese año.

CONCLUSIONES

En general se nota un fuerte avance educativo de manera generalizada. En cuanto a los niveles educativos fue posible detectar que hay naciones con cifras educativas bastante buenas y otros con carencias muy notables, ello llevó a ubicar a la mayoría de los países dentro de niveles intermedios de manera estandarizada. Recordemos que los niveles se sacaron para comparar la situación de las naciones con respecto al resto de países que están en la misma región, ante ello se manifiestan una serie de contrastes. Por otro lado, si comparamos los rangos bajo los cuales se establecieron los tres niveles en el inicio del periodo con los rangos que se delimitaron al final de éste, tenemos que, entonces, el balance es extremadamente positivo, ya que en cifras los avances fueron de consideración. Es decir, si clasificamos los países de acuerdo con las cifras presentadas en cada uno de los cuatro indicadores para el 2000, dentro de los tres niveles de alto, mediano y bajo, pero respetando los rangos que se tomaron en 1960, tendríamos que prácticamente no se hubiese colocado a ninguna nación dentro del nivel bajo y que la mayoría de ellas se clasificaría dentro del nivel alto.

ANEXOS

CUADRO 1

ANALFABETISMO

(Porcentaje de población de 15 años y más)

	1950 ^a	1950 ^a	1960 ^a	1970 ^a	1980 ^b	1990 ^c	2000 ^c
1. Argentina	13.6	13.6	8.6	7.4	6.1	4.3	3.2
2. Bolivia	67.9	67.9	61.2	36.8	27.5 ^d	21.9	14.6
3. Brasil	50.5	50.5	39.7	33.8	25.5	18	13.1
4. Chile	19.8	19.8	16.4	11	8.9	6	4.2
5. Colombia	37.7	37.7	27.1	19.2	12.2	11.6	8.4
6. Costa Rica	20.6	20.6	15.6	11.6	7.4	6.1	4.4
7. Cuba	22.1	22.1	-	...	2.2	4.9	3.3
8. Ecuador	44.3	44.3	32.5	25.8	16.5	12.4	8.4
9. El Salvador	60.6	60.6	51	42.9	32.7	27.6	21.3
10. Guatemala	70.7	70.7	62.2	54	44.2	39	31.5
11. Honduras	64.8	64.8	55	43.1	32 ^d	31.9	25
12. México	43.2	43.2	34.5	25.8	16	12.7	8.8
13. Nicaragua	61.6	61.6	50.2	42.5	13 ^d	37.3	33.5
14. Panamá	30	30	23.3	21.7	12.9	11	8.1
15. Paraguay	34.2	34.2	25.5	20	12.3	9.7	6.7
16. Perú	-	-	38.9	27.5	18.1	14.5	10.1
17. República Dominicana	57.1	57.1	35.5	33	31.4	20.6	16.3
18. Uruguay	-	-	9.5	6.1	5	3.5	2.4
19. Venezuela	50.5	50.5	37.3	23.5	15.3	11.1	7.5
AMÉRICA LATINA	39.1	39.1	31	22.9	15.5	12	8.5

Notas: (-) La cantidad es nula o despreciable.

(...) Faltan datos o no constan por separado.

^a Datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 1983: 97).

^b Datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 1997: 60).

^c Datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2004: 33).

^d Los datos corresponden a 1985 (CEPAL, 1997: 60).

CUADRO 2**TASAS NETAS DE MATRÍCULA EN EL PRIMER NIVEL DE ENSEÑANZA**

(porcentaje de matriculados sobre la población del grupo de edades correspondiente)

	Grupos de edad^c	1960^a	1980^a	1990^a	2000^b
1. Argentina	13-17	91.1	95.3	97.2	100
2. Bolivia	14-17	50.4	86.6	87.9	99.1
3. Brasil	15-17	47.4	73.2	77.9	96.5
4. Chile	14-17	73.9	89.6	90.5	88.9
5. Colombia	11-18	48.2	82.9	80.4	88.1
6. Costa Rica	13-17	74	90.1	87.1	91.3
7. Cuba	12-18	78.3	99.7	97.4	...
8. Ecuador	12-17	64.7	87.8	92.2	97.7
9. El Salvador	16-19	48.4	65	70.8	80.6
10. Guatemala	13-18	31	49.4	56.9	81
11. Honduras	13-18	88.2	92.6	87.2	...
12. México	12-17	56.6	92.6	100	100
13. Nicaragua	13-20	37.9	63.2	72	79.4
14. Panamá	12-17	64.6	89.2	91.6	98
15. Paraguay	13-18	66	78.6	80.1	91.5
16. Perú	12-16	59.6	87.1	98.9	100
17. República Dominicana	13-18	66	83.4	...	90.6
18. Uruguay	12-17	94.6	83.6	94.6	93.6
19. Venezuela	12-17	68.7	85.9	91	88
AMÉRICA LATINA		61.9	86.2	90.9	95.4

Notas: (...) Faltan datos o no constan por separado.^a Datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 1991: 13).^b Datos del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2004: 140).^c Datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2004: 36).

CUADRO 3**TASAS BRUTAS DE MATRÍCULA EN EL SEGUNDO NIVEL DE ENSEÑANZA**

(porcentaje de matriculados sobre la población del grupo de edades correspondiente)

	Grupos de edad^c	1960^a	1970^a	1980^b	1990^c	2000^c
1. Argentina	13-17	32	45	56.2	66.5 ^d	...
2. Bolivia	14-17	10	24	36.7	37.6	47.9 ^e
3. Brasil	15-17	6	16	33.4	39.6	66.7 ^f
4. Chile	14-17	23	39	61.4	77.5	86.3
5. Colombia	11-16	12	24	33.7	39.3 ^d	66.1 ^e
6. Costa Rica	13-17	20	28	60.6	49.2	60.9
7. Cuba	12-18	14	26	80.7	88.9	78.8
8. Ecuador	12-17	12	26	52.9	55.7	57.4
9. El Salvador	16-19	11	18	24.5	30.3	28.4
10. Guatemala	13-18	6	10	16.8	19.5 ^d	...
11. Honduras	13-18	7	14	30	33.7	26.7
12. México	12-17	11	22	49.1	54.1	81.3
13. Nicaragua	13-20	6	18	42.6	33.3	33
14. Panamá	12-17	28	39	61.2	62.6	66
15. Paraguay	13-18	11	17	27.4	30.6	50.9 ^f
16. Perú	12-16	18	36	63.8	67.4	82.3 ^g
17. República Dominicana	13-18	7	19	41.5	47.9 ^d	31.8 ^e
18. Uruguay	12-17	37	61	58.9	81.3	98.1
19. Venezuela	12-17	18	28	39.6	24.2	27.5 ^e
AMÉRICA LATINA		16.2	28.5	46.0	48.5	64.2

Notas: (...) Faltan datos o no constan por separado.^a Datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 1983: 100-101).^b Datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 1997: 62).^c Datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2004: 36).^d Los datos corresponden a 1985 (CEPAL, 2004: 36).^e Los datos corresponden a 1997 (CEPAL, 2004: 36).^f Los datos corresponden a 1998 (CEPAL, 2004: 36).^g Los datos corresponden a 1999 (CEPAL, 2004: 36).

CUADRO 4**TASAS BRUTAS DE MATRÍCULA EN EL TERCER NIVEL DE ENSEÑANZA**

(porcentaje de matriculados sobre la población del grupo de edades correspondiente)

	1960 ^a	1970 ^a	1980 ^b	1990 ^c	2000 ^c
1. Argentina	10.9	14.2	22.2	36.4 ^d	...
2. Bolivia	4.2	9.3	12.8 ^c	19	...
3. Brasil	1.6	1.1	12	11	14.6 ^g
4. Chile	4.2	9.4	10.8	19.8	26.7
5. Colombia	1.8	4.8	10.2	14	...
6. Costa Rica	4.8	10.6	23.2	23	16.8 ^g
7. Cuba	4.1	4.9	20.5	20.9	12.7
8. Ecuador	2.5	7.9	37.2	21.1	9.3
9. El Salvador	1.1	3.3	4.3	15.5	...
10. Guatemala	1.6	3.4	9.0 ^c	6.9 ^c	13.7 ^e
11. Honduras	1.1	2.3	8.4	8.6	...
12. México	2.6	5.9	14.9	13.9	45.7
13. Nicaragua	1.2	5.7	14.1	6.6	15.1
14. Panamá	4.6	7.2	22.5	22.1	43.1 ^g
15. Paraguay	2.4	4.3	8.8	7.6	8.3 ^e
16. Perú	4.1	11	19.8	26.6	27.7 ^g
17. República Dominicana	1.6	1.3	...	18.6 ^d	23.6 ^f
18. Uruguay	7.6	10	16.4 ^c	30.1	33.9
19. Venezuela	4.4	10.9	21.4	29.6	37.2 ^e
AMÉRICA LATINA	4.2	8.0	16.8	21.9	31.3

Notas: (...) Faltan datos o no constan por separado.^a Datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 1983: 102-103).^b Datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 1997: 63).^c Datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2004: 37).^d Los datos corresponden a 1985 (CEPAL, 2004: 37).^e Los datos corresponden a 1997 (CEPAL, 2004: 37).^f Los datos corresponden a 1998 (CEPAL, 2004: 37).^g Los datos corresponden a 1999 (CEPAL, 2004: 37).

CUADRO 5**NIVELES DE LOS PAÍSES DE AMÉRICA LATINA
DE ACUERDO CON SU TASA DE ALFABETISMO**

	1950	1960	1980	1990	2000
Rangos de los tres niveles	B = 10% a 30% M= 31% a 50% A= 51% a 70%	0% a 20% 21% a 40% 41% a 62%	0% a 15% 16% a 30% 31% a 46%	0% a 13% 14% a 26% 27% a 39%	0% a 10% 11% a 20% 21% a 34%
1. Argentina	A	A	A	A	A
2. Bolivia	B	B	M	M	M
3. Brasil	M	M	M	M	M
4. Chile	A	A	A	A	A
5. Colombia	M	M	A	A	A
6. Costa Rica	A	A	A	A	A
7. Cuba	A	-	A	A	A
8. Ecuador	M	M	A	A	A
9. El Salvador	B	B	B	B	B
10. Guatemala	B	B	B	B	B
11. Honduras	B	B	B	B	B
12. México	M	M	A	A	A
13. Nicaragua	B	B	B	B	B
14. Panamá	A	M	A	A	A
15. Paraguay	M	M	A	A	A
16. Perú	-	M	M	M	A
17. República Dominicana	B	M	M	M	M
18. Uruguay	-	A	A	A	A
19. Venezuela	B	M	A	A	A

Fuente: Cuadro 1.

Notas: (-) La cantidad es nula o despreciable.

A = alto.

M = mediano.

B = bajo.

CUADRO 6

**NIVELES DE LOS PAÍSES DE AMÉRICA LATINA DE ACUERDO CON SUS TASAS
NETAS DE MATRÍCULA EN EL PRIMER NIVEL DE ENSEÑANZA**

	1960	1980	1990	2000
Rangos de los tres niveles	B = 30% a 55% M= 56% a 80% A= 81% a 100%	50% a 65% 66% a 88% 81% a 100%	56% a 71% 72% a 85% 86% a 100%	80% a 87% 88% a 94% 95% a 100%
1. Argentina	A	A	A	A
2. Bolivia	B	A	A	A
3. Brasil	B	M	M	A
4. Chile	M	A	A	M
5. Colombia	B	A	M	M
6. Costa Rica	M	A	A	M
7. Cuba	M	A	A	...
8. Ecuador	M	A	A	A
9. El Salvador	B	B	B	B
10. Guatemala	B	B	B	B
11. Honduras	A	A	A	...
12. México	M	A	A	A
13. Nicaragua	B	B	M	B
14. Panamá	M	A	A	A
15. Paraguay	M	M	M	M
16. Perú	M	A	A	A
17. República Dominicana	M	A	...	M
18. Uruguay	A	A	A	M
19. Venezuela	M	A	A	M

Fuente: Cuadro 2.

Notas: (...) Faltan datos o no constan por separado.

A = alto.

M = mediano.

B = bajo.

CUADRO 7

**NIVELES DE LOS PAÍSES DE AMÉRICA LATINA DE ACUERDO CON SUS TASAS
BRUTAS DE MATRÍCULA EN EL SEGUNDO NIVEL DE ENSEÑANZA**

	1960	1980	1990	2000
Rangos de los tres niveles	B = 0% a 15% M= 16% a 30% A= 31% a 45%	16% a 38% 39% a 60% 61% a 85%	19% a 42% 43% a 65% 66% a 90%	27% a 51% 78% a 100%
1. Argentina	A	M	A	...
2. Bolivia	B	B	B	B
3. Brasil	B	B	B	M
4. Chile	M	A	A	A
5. Colombia	B	B	B	M
6. Costa Rica	M	A	M	M
7. Cuba	B	A	A	A
8. Ecuador	B	M	M	M
9. El Salvador	B	B	B	B
10. Guatemala	B	B	B	...
11. Honduras	B	B	B	B
12. México	B	M	M	A
13. Nicaragua	B	M	B	A
14. Panamá	M	A	M	M
15. Paraguay	B	B	B	B
16. Perú	M	A	A	A
17. República Dominicana	B	M	M	B
18. Uruguay	A	M	A	A
19. Venezuela	M	M	B	B

Fuente: Cuadro 3.

Notas: (...) Faltan datos pero no constan por separado.

A = alto.

M = mediano.

B = bajo.

CUADRO 8

**NIVELES DE LOS PAÍSES DE AMÉRICA LATINA DE ACUERDO CON SUS TASAS
BRUTAS DE MATRÍCULA EN EL TERCER NIVEL DE ENSEÑANZA**

	1960	1980	1990	2000
Rangos de los tres niveles	B = 0% a 3% M= 4% a 6% A= 7% a 11%	0% a 12% 13% a 24% 25% a 44%	0% a 12% 13% a 24% 25% a 44%	8% a 20% 21% a 32% 33% a 45%
1. Argentina	A	M	A	...
2. Bolivia	M	M	M	...
3. Brasil	B	B	B	B
4. Chile	M	B	M	M
5. Colombia	B	B	M	...
6. Costa Rica	M	M	M	B
7. Cuba	M	M	M	B
8. Ecuador	B	A	M	B
9. El Salvador	B	B	M	...
10. Guatemala	B	B	B	B
11. Honduras	B	B	B	...
12. México	B	M	M	A
13. Nicaragua	B	M	B	B
14. Panamá	M	M	M	A
15. Paraguay	B	B	B	B
16. Perú	M	M	A	M
17. República Dominicana	B	...	M	M
18. Uruguay	A	M	A	A
19. Venezuela	M	M	A	A

Fuente: Cuadro 4.

Notas: (...) Faltan datos o no constan por separado.

A = alto.

M = mediano.

B = bajo.

FUENTES

- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (1983), *Anuario estadístico de América Latina 1981*, Santiago de Chile, CEPAL, 727 pp.
- (1991), “Nota sobre el desarrollo social en América Latina”, *Notas sobre la economía y el desarrollo*, núm. 511-512, Santiago de Chile, CEPAL, julio, 20pp.
- (1997), *Anuario estadístico de América Latina y el Caribe 1996*, Santiago de Chile, CEPAL, 775 pp.
- (2004), *Anuario estadístico de América Latina y el Caribe 2003*, Santiago de Chile, CEPAL, 783 pp.
- PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) (2004), *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos. Compendio estadístico*, Buenos Aires, Alfaguara, 290 pp.

EL PENSAMIENTO DEL AFUERA COMO LA POSIBILIDAD DE LEER, ESCRIBIR Y PENSAR DE OTRA MANERA

Ignacio Bárcenas Monroy

Boca, grieta parlante devoradora de vacío. Hablar, monedas echadas al aire que nunca caen. Hugo, alguien quien a los 16 años escribía: “je veux etre Chateaubriand ou rien”, hablaba de “gritos que no tienen ortografía en alguna lengua humana”. Recordemos a Gilliat, en *Les travailleurs de la mer*, que jamás alcanza a decir «Yo», y debido a eso pierde las cartas de soberanía que cualquier ser humano cree tener sobre su destino e historia. Más bien, una sola vez levanta la voz pero simplemente para anularse. Al final, Gilliat desaparecerá al mismo tiempo que la marea suba, imagen que no deja de evocar aquellas frases lapidarias con las cuales Foucault termina su diagnóstico, en *Les mots et les choses*, de las ciencias humanas: “alors on peut bien parier que l’homme s’effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable” (Foucault, 1966:398). Drama del sujeto moderno: en el momento mismo de subjetivarse, gracias precisamente a ese movimiento, se pierde; diríamos que existe una disminución ontológica sufrida por aquello que intenta afirmarse como sujeto, pues subjetivarse implica cierta violencia, un sacrificio.

Quisiera esbozar en esta exposición algunas de las líneas que permitan vislumbrar una manera diferente de considerar el anudamiento entre la lectura, escritura y pensamiento, a partir del análisis de ciertas propuestas hechas por Michel Foucault —en secreta complicidad con Blanchot y Deleuze— a lo largo de su recorrido filosófico. La razón que justifica un acercamiento tal es la interrogante del quehacer filosófico: ¿Qué es hacer Filosofía?, o más aun, ¿en que consiste el acto filosófico?, en suma, ¿qué es la Filosofía? Seguramente una respuesta puede enunciarse de la siguiente forma: la Filosofía consiste en pensar, leer y escribir. Pero tal vez, aquí más que nunca, tenga cabida aquello de que “la pregunta es el deseo del pensamiento [...] La respuesta es la desgracia de la pregunta” (Blanchot, 1974: 40-41). Ahora bien, antes de dar por sentado estas tres actividades —que por lo demás parecen simples, casi cotidianas, conocidas por usadas y al mismo tiempo usadas por desconocidas—, debemos, como mínimo, detenernos un poco y

alejarnos del vértigo que produce esta familiaridad, para cuestionar su presunta neutralidad y, quizá, atrevemos a ver de frente el vacío que se despliega alrededor de ellas.

A partir de ciertos pensadores —como es el caso de Nietzsche, Blanchot, Mallarmé y Bataille, entre otros—, se tiene la sospecha de que el anudamiento entre la palabra, la escritura y el pensamiento no establece relaciones tan diáfanas como la tradición las entiende. Si bien antes el pensamiento tenía, en una cultura como la nuestra, la primacía sobre el lenguaje, asistimos ahora a un retorno al lenguaje. Lenguaje dice lenguaje y nada más. Nos encontramos ante la desaparición del significante.

Antes de entrar en detalle sobre ello, habrá que describir de una manera general, primero, en que consisten estos tres actos para Foucault y, después, el propósito que para él tiene la Filosofía en relación con estos actos.

En una entrevista para un escritor independiente en 1982, dos años antes de su muerte, en respuesta a una pregunta a propósito de su identidad, decía lo siguiente: “No considero que sea necesario saber con exactitud quién soy. El interés principal de la vida y el trabajo es convertirse en alguien distinto al que se era al comienzo. Si se conociera cuando se empieza un libro lo que se dirá al final, ¿se tendría el valor suficiente para escribirlo? Lo que resulta cierto para la escritura y en una relación amorosa lo es también para la vida. El juego merece la pena siempre que no sepamos cuál será el final”(Macey, 1995: 25). Estas reflexiones nos dan una idea de la relación tan íntima que llegó a tener la escritura en la vida de Foucault, aunque habría que hacer la aclaración de que no se trata de escribir para justificar o afirmar una identidad, sino todo lo contrario, es decir, “escribir para no tener rostro”, y llegados al extremo escribir para dejar de ser escritor, “¿Y que, se pregunta Foucault, al hablar no conjuro mi muerte, sino que la establezco, o más bien que anulo toda interioridad en ese exterior que es tan indiferente a mi vida y mi muerte?” (Foucault, 1970a:354). Además, hay cierta consideración de la escritura como un juego, pero se trata de uno con reglas que no están prescritas de antemano, un juego que se va dando sus propias reglas, pues no vale la pena jugar cuando ya se sabe a donde se va a llegar; la escritura es, entonces, como decía Mallarmé, una tirada de dados y, por ende, se torna un acto peligroso, en donde nos jugamos la vida y quizás la muerte; habría que recordar que ya Michel Leiris hablaba de esta dimensión vital de la escritura cuando se considera como una tauromaquia. En definitiva Foucault nunca se tomó a la ligera aquel adagio nietzscheano según el cual ser diferente es un placer, aunque no en el sentido de

diferenciarse de los demás, tanto como de sí mismo, lo que implica una especie de gimnasia o ejercicio de uno sobre sí mismo a través de la escritura.

Esta manera de considerar la escritura se va a reflejar en la forma como la Filosofía va a definir sus alcances y tarea. Por lo pronto, ésta ya no consiste en un trabajo, sino en un juego. La distancia que media entre la Filosofía entendida como juego y la entendida como trabajo es demasiado grande. Para Nietzsche, por ejemplo, Kant y Schopenhauer son “los obreros de la Filosofía”; mientras que, para Bataille, Hegel es el esclavo de su propia filosofía; lo que hacen estos pensadores no es otra cosa que justificar los valores de su propia época, dando lugar a que se repitan y justifiquen indefinidamente para, de esta manera, no dar lugar a la verdadera crítica.

Pero a la Filosofía habría que pedirle más que ser una mera historia de la filosofía, esa especie de repetición continua e indefinida de lo que ya ha sido dicho; en lugar de eso debe ser creativa, lúdica. Muy bien, que haya historia de la filosofía pero más bien a modo de instrumento para desembarazarnos de ella, porque finalmente sufrimos o padecemos una filosofía en la misma medida en que la desconocemos. De ahí se explica, por ejemplo, la gran estima que tenía Foucault por Jean Hyppolite, personaje que siempre estuvo dando vueltas al pensamiento hegeliano, dando a luz una obra que permitió, incluso, que los mismos alemanes comprendieran a Hegel en una época en la cual no suscitaba gran interés, porque “escapar realmente a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta que punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta que punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte” (Foucault, 1970b: 58 y ss.).

Tomando en cuenta lo anterior, esperando no cometer abuso alguno, podríamos señalar un extracto de *L'usage des palisirs* en donde se enmarca el plan del pensamiento foucaultiano, ya que ahí se definen, a la vez, el motivo de su trabajo en los volúmenes dos y tres de la *Historia de la sexualidad*, y la Filosofía misma; allí leemos lo siguiente:

C'est la curiosité, –la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination: non pas celle qui cherche à assimiler ce qu'il convient de connaître, mais celle qui permet de se dépendre de soi-même”. Y más adelante añade: “Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder et à réfléchir. [...] Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui- je veux dire la activité

philosophique- si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-meme? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement? (Foucault, 1984: 16).

En estas palabras resuena, como ya se ha dicho, el móvil y la divisa del pensar de Foucault, pero es también la tarea que nos ha dejado. Por nuestra parte, pensamos que ésta se cumple cabalmente en algunos de sus textos, ya que nos sugiere una manera distinta de leer, escribir y pensar.

A partir de San Agustín y en general de la visión judeocristiana, nace un presupuesto que se va a repetir constantemente dentro de la explicación que nos ofrecen los análisis históricos, tanto que más tarde se convertirá en un principio, en la condición de posibilidad de lo que podríamos llamar la razón histórica. La suposición consiste en creer que la historia o devenir tiene sus propias leyes, que son susceptibles de ser descubiertas y expresadas por el hombre; incluso, para ciertos autores, la misma investigación en pos de estas leyes le darían sentido al hombre. Lo que variará son las maneras en como tal o cual autor describa y enumere este sentido. Ahora bien, esta manera de considerar la historia ha tenido al menos tres consecuencias: la primera que el sentido sea algo que se deba descubrir, en última instancia interpretar; la segunda que siempre se haya considerado a la historia como lineal, es decir, como un progreso constante; finalmente, la tercera, producto directo de las dos anteriores, que la historia sea explicada por un principio material o espiritual, es decir, aglutina en un solo punto la explicación de todos los fenómenos que acontecen en una época determinada. El máximo representante de esta manera de entender la historia es, ya lo habrán adivinado, Hegel.

Historia global es como Foucault llamará a este tipo de análisis: “Una descripción global apiña todos los fenómenos en torno de un centro único: principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto”(Foucault, 1970: 16). Para él las cosas son de diferente manera. La historia es un *enchevêtrement*, es decir, un embrollamiento, una composición de distintas líneas que ocasionalmente llegan a producir sentido y de esta forma dan rostro no ya a una época determinada, sino a una práctica discursiva determinada, ya sea a un campo de fuerzas específico, o a procesos de subjetivación diferenciables; en suma, la explicación de los fenómenos históricos no se puede reducir a una apreciación unitaria. Lo que hace falta es un tipo de análisis mediante el cual sea posible desenredar dichas líneas, “ne cernent ou n'entourent pas des systèmes dont chacun serait homogène pour son compte, l'objet, le sujet, le langage, etc., mais suivent des

directions, tracent des processus toujours en déséquilibre, et tantôt se rapprochent, tantôt s'éloignent les unes des autres. Chaque ligne est brisée, soumise à des *variations des directions*, bifurcante et fourchue, soumise à des *dérivations*" (Deleuze, 2003: 316). Las indagaciones de Foucault distinguen tres líneas de embrollamiento: el saber, el poder y el sujeto, y entre éstas, de forma intersticial, el afuera, pues el pensamiento del afuera no ha dejado de estar ausente del trayecto foucaultiano, ya que es la bisagra que posibilita pensar de distinta manera, "C'est ainsi que le dehors est toujours ouverture d'un avenir, avec lequel rien ne finit, puisque rien n'a commencé, mais tout se métamorphose" (Deleuze, 2003: 238). Lo que se propone es una Historia general que desplegaría, al contrario de una Historia global, el espacio de una dispersión.

Así, para Foucault, lo primero que hay que hacer es desconfiar de algunas figuras muy familiares que nos han servido desde hace tiempo para individualizar los discursos, tales como la del libro, autor u obra, asimismo, de aquellos cuerpos discursivos que conocemos con el nombre de biología, literatura, sociología, entre otros; ya que estas figuras son la imagen que nos ha dado la historia entendida como global. Lo que va establecer el campo de dispersión buscado va a ser una concepción muy original del "enunciado", una forma que no se puede confundir con las frases, proposiciones o actos de habla; sin embargo, es a través de las proposiciones y las frases como podemos descubrirlo. A partir de las formaciones enunciativas, se va a decidir el *corpus* de una práctica naturalmente dispersa, "según una paradoja constante en Foucault, el lenguaje sólo se agrupa en un *corpus* para ser un medio de distribución o de dispersión de los enunciados, la regla de una «familia» naturalmente dispersa" (Deleuze, 1987:44). De esta forma, el análisis reactiva un concepto operativo que hasta entonces se trataba de evitar o suprimir a toda costa, me refiero al concepto de discontinuidad. Pero no se trata de establecer algún tipo de leyes formales, o de establecer islotes de coherencia, tampoco de describir una especie de trascendental sincopado, sino de establecer la condición de posibilidad de unos enunciados.

Ahora bien, no debe pensarse que Foucault está haciendo una especie de analítica del lenguaje, puesto que ya desde la arqueología está manejando dos tareas: tratar de sustraer del lenguaje los enunciados, así como, extraer de las cosas y de la vista las visibilidades. Aquí se encuentra un diálogo con Blanchot, pues para éste ver no es hablar. Lo que se dice no es lo que se ve, lo que se ve es irreductible a lo que se dice y viceversa; en otras palabras, tenemos lo que podríamos llamar el desmantelamiento del significante.

Bien puede ser que entre lo que se ve y se dice haya ciertas relaciones, pero en ningún caso hay una relación de representación o de imagen fiel, el lenguaje no se limita a relatar lo que parece haber sucedido lejos de él. En este sentido, cuando Foucault utiliza el título de *Las palabras y las cosas* habría que entender su ironía. La arqueología va a darle una preeminencia a las formaciones enunciativas, es decir, a los regímenes de enunciados, pero no va a dejar de lado completamente los regímenes de luz. Esta parte será desarrollada con más detenimiento en *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, aunque habría que notar que este tema estaba ya anunciado —de una forma tangencial— en *La historia de la locura*, sobretudo con respecto al estudio del manicomio. En efecto, en *Vigilar y castigar* se describe la distribución de luz en un campo de fuerzas determinado, éste tomaba cuerpo de manera precisa en lo que Foucault llama el panoptismo. Lo importante aquí no es la irrealizable y sencilla idea arquitectónica propuesta por Jeremy Bentham, sino que la idea de ver sin ser visto —el momento donde la vigilancia es constante— se extiende a varias partes, no sólo en las cárceles, sino en cualquier medio que implique o requiera un control sobre los seres humanos, hospitales, escuelas, etcétera.

Regresando un poco a ese primer momento de la arqueología, estos regímenes de luz van a ser designados negativamente como prácticas no-discursivas, que en realidad son formaciones no-discursivas. De otra manera, si nos quedamos con la idea de que el análisis arqueológico se restringe a la descripción de los enunciados, tendríamos, además de no hacerle justicia, que aceptar en última instancia que Foucault es estructuralista. Pero, Foucault está en contra de cualquier tipo de formalización del pensamiento; por ello, aquí lo importante no es establecer las leyes formales que explicarían una época, sino que lo principal y de mayor preocupación será averiguar cómo es posible el cambio de un periodo a otro, además de explicarlo sin recurrir a alguno de los motivos trascendentales que utiliza la historia global. “Mi problema no ha sido en absoluto decir: pues bien, viva la discontinuidad, se está en la discontinuidad, permanezcamos en ella, sino de plantear la cuestión: ¿cómo es posible que en ciertos momentos y en ciertos órdenes de saber existan estos despegues bruscos, estas precipitaciones de evolución, estas transformaciones que no responden a la imagen tranquila y continuista que se tiene habitualmente?” (Foucault, 1992: 188). También Foucault está en contra de la hermenéutica, pues ésta consiste en decir con otras palabras lo que ya se ha dicho, utilizar un discurso más parlanchín para al final encontrar “La Palabra”, que vendría a parar todo ese desparramamiento del lenguaje, la hermenéutica es una de las formas de la repetición. Entonces lo importante y lo que se va a buscar es el cambio, ¿cómo se entiende que de un

sentido se pase a otro completamente diferente?, ya en *Les mots et les choses*, Foucault se lo preguntaba insistentemente:

Le statut des discontinuités n'est pas facile à établir pour l'histoire en general. Moins encore sans doute pour l'histoire de la pensée. Veut-on tracer un partage? Tout limite n'est peut-être qu'un coupure arbitraire dans un ensemble indéfiniment mobile. Veut-on découper une période? Mais a-t-on le droit d'établir, en deux points de temps, des ruptures symétriques pour faire apparaître entre elles un système continu et unitaire? D'où viendrait alors qu'il se constitue, d'où viendrait ensuite qu'il se efface et bascule? A quell regime pourraient bien obéir à la fois son existence et sa disparition. S'il a en lui son principe de cohérence, d'où peut venir l'élément étranger qui peut le récuser? Comment une pensée peut-elle s'esquiver devant autre chose qu'elle-même? Que veut dire d'une façon générale: ne plus pouvoir penser un pensée? Et inaugurer une pensée nouvelle? [...] [Y más adelante añade a modo de respuesta:]“Le discontinu —le fair qu'en quelques années parfois une culture cesse de penser comme el l'avait fair jusque-là, et se met à penser autre chose et autrement- ouvre sans doute sur une érosion du dehors, sur cet espace qui est, pour la pensée, de l'autre côte, mais où pourtant elle n'a cessé de penser dès l'origine (Foucault, 1966: 64).

Entonces lo que posibilita el cambio es el afuera, el pensamiento del afuera, pensar tiene que ver con un afuera más exterior que el exterior, sin embargo, surge una pregunta: ¿cómo es posible, o de dónde surge la sospecha de que hay un afuera si siempre estamos en la parte de acá, de lo constituido? Lo que pasa es que un estrato o *episteme*, si queremos hablar de una palabra más conocida en Foucault, se da en la no-relación —ya que son irreductibles una a la otra— que se da entre las prácticas discursivas y las formaciones no discursivas, ahí es donde de forma intersticial surge aquello que llamamos pensar. Hay que aclarar que no es secundario hablar de una no-relación, todo lo contrario, se trata de una relación más fundamental, pues es a partir de ahí se forma lo que para nosotros es lo interior. El pensamiento debe llegar de afuera del pensamiento al mismo tiempo que engendrarse desde el adentro, a partir de los estratos y más allá. El afuera tiene que ver con la historia, confronta el pasado contra el presente y de esta forma abre un espacio para pensar de manera distinta. Quizá se trate de aquello que Nietzsche consideraba como lo “intempestivo”. Aquí encontramos una segunda convergencia con Blanchot: pensar pertenece al afuera, pensar no depende de una interioridad que reuniría lo visible y lo enunciable, sino que se hace bajo la intrusión de un afuera que atraviesa el intervalo. En este sentido es como se sugiere entender la palabra *pensamiento* en el poema nietzscheano:

¿Quién me calienta todavía?
 ¿Quién me ama todavía —dame manos ardientes,
 Dame braseros para el corazón,
 Postrado en tierra, temblando de horror,
 Semejante a un medio muerto, a quien la gente le calienta los pies—

Agitado, ¡ay! Por fiebres desconocidas,
Temblando ante las agudas, gélidas, flechas del escalofrío,
Acosado por ti, ¡pensamiento!
¡Innombrable! ¡Encubierto! ¡Espantoso!
¡Tú, cazador oculto detrás de nubes!
Fulminado a tierra por ti,
Ojo burlón que me miras desde lo oscuro:
—así yazgo,
Me encorvo, me retuerzo, atormentado
Por todas las eternas torturas, Herido
Por ti, el más cruel de los cazadores,
Desconocido Dios! (Nietzsche, 1984: 339-340)

El pensamiento no es, pues, una facultad o un atributo de una subjetividad, antes bien el pensar significa desatar el vacío en toda su extensión y no apropiárselo en formas positivas,

Extrema dificultad la de proveer a este pensamiento de un lenguaje que le sea fiel. Todo discurso puramente reflexivo corre el riesgo, en efecto, de devolver la experiencia del afuera a la dimensión de la interioridad [...] De ahí la necesidad de reconvertir el lenguaje reflexivo. Hay que dirigirlo no ya hacia una confirmación interior, —hacia una especie de certidumbre central de la que no pudiera ser desalojado más— sino más bien hacia un extremo en que necesite refutarse constantemente: que una vez que haya alcanzado el límite de sí mismo, no vea surgir ya la positividad que lo contradice, sino el vacío en el que va a desaparecer (Foucault, 1988:23-24).

Por ejemplo, lo que hace Hegel es una especie de domesticación del afuera, usarlo como pretexto para afirmarse a sí mismo. Por ello, de lo que se trata es de una consideración no dialéctica de la negatividad.

La escritura, la lectura y el pensamiento se convierten, entonces, en experiencia, pero no cualquier tipo de experiencia, sino experiencia del afuera; ya no se trata de pensar el pensamiento, ahora es la tarea de otro pensar, que no sea la repetición indefinida de lo que se ha dicho y que para nosotros asume la forma de la interpretación o la formalización, de hecho Foucault nos acusará de que no conocemos otras formas de experiencia.

Para explicar un poco más lo que sería el pensamiento del afuera, diríamos que una sintaxis, cualquiera que sea, ésta sólo sirve para designarlo, porque siempre se va a mantener como afuera. Hay que hacer la distinción entre la exterioridad y el afuera, ya que no son la misma cosa, acordémonos que el afuera es algo más exterior que lo exterior mismo. La exterioridad se refiere a un nivel de análisis, es parte de una forma constituida de conciencia, pues la mayoría de las veces no está actualizada, sin embargo, siempre está latente. El afuera es lo completamente informe, no es ni se puede confundir por los estratos descritos por la arqueología, ni tampoco por los diagramas estudiados en la genealogía,

ambos, estratos y diagramas pertenecen al exterior, de ahí que Foucault pueda especular lo que para nosotros hoy es lo exterior:

Quizá llegue un día en que no se sepa ya bien lo que ha podido ser la locura. Su figura se habrá cerrado sobre sí misma no permitiendo ya descifrar los rastros que haya dejado. Estos trazos mismos [...] cuando mucho formarán parte de configuraciones que nosotros, el día de hoy, no sabríamos designar, pero que en el porvenir serán las rejas indispensables para hacer que resulten legibles nosotros y nuestra cultura. [...] Todo lo que hoy sentimos sobre el modo del límite o de la extrañeza, o de lo insoportable, se habrá reunido con la serenidad de lo positivo. Y aquello que para nosotros hoy designa al Exterior un día acaso llegue a designarnos a nosotros (Foucault, 1976b: 328).

Ahora bien, lo que se va a poner de manifiesto es que los estratos o diagramas están siempre en relación con un afuera que los articula, pues nunca se da en su interior ni exterior, en caso de ser designado por estas formas siempre sería como una ausencia, puesto que el afuera deja de ser tal al pasar por la reja de una mirada y un lenguaje. Encontramos, pues, dos actitudes que pueden sostenerse con este afuera; la primera de ellas consiste en observar como este afuera se repliega en las distintas formaciones históricas o diagramas de fuerzas, para de esta manera recorrer los distintos órdenes que han sido elaborados, es lo que se podría llamar una memoria absoluta. La otra posibilidad, sin duda más descabellada, consiste en encontrar el afuera premeditadamente, deshacer los dobleces a que ha dado origen y franquear el límite, encontrar, en suma, el vacío irrespirable.

Aquí se encuentra precisamente la tarea del escritor, del lector, del filósofo como creador:

En un texto violentamente poético, Lawrence describe lo que hace la poesía: los hombres incesantemente se fabrican un paraguas que les resguarda, en cuya parte inferior trazan un firmamento y escriben sus convenciones, sus opiniones; pero el poeta, el artista, practica un corte en el paraguas, rasga el propio firmamento, para dar entrada a un poco del caos libre y ventoso y para enmarcar en una luz repentina una visión que surge a través de la rasgadura [...] Entonces aparece la multitud de imitadores que restaura el paraguas con un paño que vagamente se parece a la visión, y la multitud de glosadores que remiendan la hendidura con opiniones: comunicación. Siempre harán falta otros artistas para hacer otras rasgaduras, llevar a cabo las destrucciones necesarias, quizá cada vez mayores, y volver a dar así a sus antecesores la incomunicable novedad que ya no se sabía ver. Lo que significa que el artista se pelea menos contra el caos [al que llama con todas sus fuerzas, en cierto modo] que contra los «tópicos» de la opinión (Deleuze, 1993:204 y ss.).

Habría que recordar por último, aquellas palabras que Nietzsche dejó escritas tal vez por equivocación, quizá por olvido, en alguno de sus cuadernos póstumos: “he olvidado mi paraguas”.

FUENTES

- Blanchot, Maurice (1974), *El diálogo inconcluso*, Venezuela, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 664 pp.
- Deleuze, Gilles (2003), *Deux regimes de fous: textes et entretiens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 383 pp.
- (1987), *Foucault*, Barcelona, Paidós, 170 pp.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1993), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 220 pp.
- Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 400 pp.
- (1970a), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 355 pp.
- (1970b), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 76 pp.
- (1976b), *Historia de la locura en la época clásica*, 2 tomos, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1984), *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 339 pp.
- (1988), *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 82 pp.
- (1992), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 200 pp.
- Macey, David (1995), *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 617 pp.
- Nietzsche, Friedrich (1984), *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza, 498 pp.

LOS “CIEN LUGARES COMUNES”

La fuerza del amor en el mundo, fijada ya en la órbita del universo a la medida humana, reside en la furia de la pasión. La pasión residuo divino en el hombre que, por eso, es también demoniaco.

María Zambrano, *El hombre y lo divino*.

Piedad Liliana Rivera Cuevas

El grupo de los Contemporáneos es de gran importancia dentro del continuo literario mexicano, pues marcó la creación literaria de su tiempo y de la posterior a ella. Uno de sus integrantes es Gilberto Owen, quien nació el 13 de mayo de 1904 en El Rosario, Sinaloa, radicó en Toluca, la ciudad de México (donde conocería a Jorge Cuesta y Villaurrutia, quienes marcaron su devenir literario), Perú, Colombia, Ecuador y Estados Unidos, donde murió en 1952.

Su producción poética no sólo se cataloga como una de las mejores de los Contemporáneos, también es de las sobresalientes de la primera mitad del siglo XX. Una línea temática en ella es el amor-desamor como un acto de libertad y existencia: toda la poesía oweniana es un acto amoroso, un encuentro-desencuentro.

Ello será el objetivo de esta exposición: mostrar cómo dentro de dos textos owenianos (“El Libro de Ruth” y “Poema en que se usa mucho la palabra amor”) se parte hacia la búsqueda de sentido en el amor y en la poesía; se inicia un viaje a sabiendas de un naufragio, pero con el ansia de aprehender, un recorrido por los cien lugares comunes que no dicen nada y lo descifran todo, una experiencia poética humana y no solo intelectual, una aproximación a la poesía viva e inherente al poeta, y no a la poesía vivificada o vida poetizada. Todo ello no sin antes dilucidar lo siguiente.

El poeta siempre ha estado obsesionado con la imagen de la prisión. De ahí que su espíritu creativo le lleve a una permanente búsqueda de la unidad indisoluble del sujeto (criatura humana) y el objeto (el cosmos). Así, mediante el lenguaje, su herramienta, verbaliza un mundo creado por él y en él, para lograr una simultaneidad de imágenes que muestren una continua correspondencia

entre el yo y lo real. Este proceso lo conduce no sólo a imitar, sino a repetir la creación del mundo, convirtiéndose, entonces, en un Dios-Poeta-Creador.

Por esto, en la poesía encuentra la unidad de su alma, su centro viviente, su destino; y para reconocerse y recrearse en ella sólo necesita un momento, ese instante donde comprende su existencia y la relación entre todas las cosas. Con la poesía, pues, alcanza la pureza verdadera, se libera del tiempo, y se aventura hacia la eternidad.

Este poder nominativo que transforma de *no-ser* a *ser* distingue al creador de los demás seres, ya que es capaz de estar más consciente de lo que nos es común y nos permite reflexionar en torno a ello. Así, el poeta por medio de la otredad, al vivirse en y con el otro, logra momentáneamente su condición libertadora.

Una forma de otredad es el amor-desamor; esta diada devela la inserción del hombre dentro del cosmos; soportar la pérdida del amor, y no sólo gozarlo, produce una expiación y renacimiento diviniza a la naturaleza humana. El destello de conocerse y reconocerse en la persona amada se desvanece (el amado se va mientras el amante se queda); sin embargo, antes el poeta aprehende la experiencia para generar una nueva necesidad, una nueva búsqueda, o tal vez la misma pero revestida con otros matices; permitiendo su propio crecimiento al quedarse en el otro, el que ya no está, y tratando de reconocerse nuevamente.

Así llegamos a la obra oweniana, que, según la crítica, no tendría sustento temático "sin la enunciación del amor como un acto de libertad y existencia [pues] los 48 años de su tránsito terrestre estuvieron determinados por la oscilación entre el sentimiento y la inteligencia" (Quirarte, 1990: 141). Gilberto Owen se preocupó por hacer frente al amor para saber el sentido de éste y no las condiciones de ese sentido; reflexionó sobre su propio vivir y sentir en y del amor, tomándolo como motivo. Esta reflexión no sólo incluía a la mujer, también a sí mismo y a todo cuanto le rodeaba, inclusive la poesía. Con esta postura amorosa establecía el vínculo vida-muerte, recurriendo a esta última para resaltar alegóricamente la primera, ya que era con todas sus vicisitudes una forma de encontrar, encontrarse a sí mismo; era un proceso de desolación y sufrimiento purificador.

Dentro del *Libro de Ruth* —una obra que se incluye dentro de *Perseo vencido*, y consta de cinco poemas— Owen muestra la historia de un Booz-Poeta que será redimido por Ruth-Poesía en cinco poemas-estadios que son a la par una relación amorosa y un proceso creativo:

1. "Booz se impacienta"—"La búsqueda". El amante está solo y clama por una compañera. La parálisis del entorno despierta en el sujeto lírico la necesidad de encontrar ese instante que le llevará a comprender su existencia y lo sacará de la temporalidad terrestre. El estatismo anquilosa aquello que le ayuda en su quehacer poético (los ojos que capturan el momento, la voz que verbaliza y las manos que plasmarán toda creación). El ansia lo consume pues sabe que la amada-Poesía lo liberará de la prisión del tiempo y no desea más que su llegada.

2. "Booz encuentra a Ruth"—"El encuentro". Los amantes se descubren frente a frente. El deseo de sentirse en comunión con el universo, el querer poseer a su amada y ser un solo cuerpo lleva al sujeto lírico a apoderarse del papel de dios y buscar lo mejor de la vida humana y divina. Si todo empieza en el Caos, el poeta toma su papel creador y genera el cosmos; poniendo su mejor esfuerzo busca la respuesta a sus interrogantes terrestres en un nuevo plano de significación: la poesía.

3. "Booz canta su amor"—"La realización". La situación va ascendiendo gradualmente hasta alcanzar su clímax con la entrega de los amantes. La cópula entre el amado-poeta y la amada-poesía purifica a Owen-hombre y le permite ascender al estado divino de Owen-Creador. Si los personajes bíblicos se unen para lograr el nacimiento del Mesías, salvador de los hombres, los personajes owenianos engendran una nueva redentora: la Poesía. Se representa así el ciclo vital de la naturaleza muerte-vida-muerte, pues gracias a la Poesía (y la escritura del poema) el hombre Gilberto deja atrás su estado de "muerte natural" y sobreviene por un instante su resurrección como Creador, Poeta.

4. "Booz ve dormir a Ruth"—"El desencuentro, luego de la contemplación". Después de buscar la otredad en la amada, la mirada antes lúbrica del amante descubre que ya no se refleja en ella. Empieza aquí el decremento, Booz—el amado—el Poeta ha querido poseer lo que estaba destinado sólo a la contemplación; por ello esa posesión aunque maravillosa ha sido efímera. Al igual que Adán y Eva estuvieron en el Paraíso hasta que hicieron caso a la serpiente, esta pareja Poesía-Poeta después de unirse y yacer juntos también debe abandonarlo después de la verbalización (el poema). El poeta comienza a descender de su condición divina y retorna a la vida terrestre. El hombre Gilberto, en su relación epistolar con Clementina Otero, ya había pronunciado las palabras adecuadas para esta situación: "El tratar de conocerla me separó de usted inefablemente" y "la miro perderse, nacida de mi mano".

5. “Celos y muerte de Booz”—“La nueva búsqueda”. La separación de los amantes es inevitable. Luego de ascender al estado divino de Creador (Poeta), el sujeto lírico tiene que asumirse nuevamente como ser escindido. Se establece así un eterno retorno; para anhelar la luz debe conocerse la oscuridad. Por eso, a sabiendas de que cada entrega supone un fracaso, Owen emprende el viaje, una y otra vez, sabiendo que siempre será así el principio del final, y que lo importante es lo aprendido y no lo perdido.

Por otra parte, el “Poema en que ese usa mucho la palabra amor” —en su inicio una carta dirigida a “la mujer de quien estuvo irremediablemente enamorado”, posteriormente incorporado a *Línea* (poemario que data de 1930)— es un acróstico de dos estrofas, cuyas versales muestran el nombre de Clementina Otero, y a pesar del título jamás se utiliza la palabra *amor*. Sin embargo, contiene, al igual que el *Libro de Ruth*, una historia entre amantes: Poeta-Poesía, Owen-Clementina, incluso, Booz-Ruth.

“Comienza aquí una palabra vestida de sueño más música” advierte el poema oweniano (Owen, 1979: 55), pues la palabra es canto y la poesía música. Se inicia también un viaje que provocará el encuentro y desencuentro de los amantes. Él recoge las espigas desdeñadas, destinadas para los pobres y peregrinos, mientras llora la ausencia de su amada, quien fue “otra fotografía desenfocada por un temblor de tierra en la luna”. Incapaz del olvido, cuenta y repite la historia del hombre que ha perdido el amor; pero lejos de la negación lo asume con una cadena de imágenes volcadas en su creación

En este poema se ve la pérdida como condición de encuentro y un estado permanente de insatisfacción: “O acabo de inventar la línea recta / todo el horizonte fracasa después de sus mil siglos de ensayos / el mar no te lo personará nunca mi Dionysios” (Owen, 1979: 55). Ambas cuestiones (adoptadas de Gide) son constantes dentro de toda la producción oweniana; asimismo, lo es el desarraigo que vivió con una gran congruencia personal, esto significaba emprender siempre el peregrinaje inacabable de la escritura, para encontrar respuestas a lo mortal, estar siempre en movimiento para cuestionarse y reflexionar sobre su entorno.

Gilberto Owen amaba la figura femenina, en buena medida porque representaba su máximo amor: la poesía; ésta era el catalizador de su mundo interior; de ahí que recurriera a la palabra para mitificarse y aprehender el mundo, así se inscribía en él y le daba sentido. La conjunción vida-poesía unía al hombre con el poeta para dar una poesía viva y no una vida

poetizada. Nutrió su poesía con su biografía para transformar y transmutarse —mediante el ritual amoroso que fue su creación— en un ser mítico y divino.

Él fue un poeta romántico al reflexionar sobre el proceso de la creación literaria, también por postular nuevas formas y originalidad, aun cuando hablara de un tema muy recurrente dentro de la literatura: el amor-desamor (los “cien lugares comunes”). Por ello, debió conocer muy bien su lengua y sus posibilidades estilísticas, para no hacer versos con los dedos de la mano. Buscó, así, la palabra potenciada en la poesía, nuevas formas de significación al “recuperar para los significados sus mejores significantes” (Quirarte, 1998: 27), obscurecía la forma para hacer más fuerte el sentido y con esto más profunda la emoción que transmite. Logró una poesía escrita con lenguaje coloquial, pero con un sinfín de imbricaciones que la vuelven, tal vez, un poco críptica y lo acerca a lo que llamaba sus “numerables lectores”, alejándolo de las masas y la popularidad. Con ello, se cumplió su deseo de ser un poeta anónimo para su tiempo, pero indeleble para la posteridad, porque ahora sabemos su vida por su muerte.

FUENTES

- Béguin, Albert (1986), *Creación y destino*, México, FCE, tomo I [Ensayos de crítica literaria], pp. 143-183.
- Owen, Gilberto (1979), *Obras*, 2ª ed., México, FCE [Letras Mexicanas], 318 pp.
- Quirarte, Vicente (1990), *El Azogue y la granada: Gilberto Owen en su discurso amoroso*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades [Biblioteca de Letras], 241 pp.
- (1998), “Gilberto Owen en el espejo de los Contemporáneos”; *Casa del tiempo, Cartas a Clementina Otero*, México, UAM, época II, núm. 81, Vol. XIV, noviembre 1998, pp. 24-33.
- Zambrano, María (1993), *El hombre y lo divino*, 2ª ed., México, FCE, 1993, [Col. Breviarios, núm. 103], 408 pp.

III. Sociedad y cultura en América Latina

EL DESARROLLO DE LA AUTONOMÍA INDÍGENA EN UNA REGIÓN DE LA MONTAÑA COLOMBIANA Y LA EXPERIENCIA DEL TRABAJO DE CAMPO

Moisés Elizarrarás Hernández

LA LLEGADA A LA ZONA DE LA MONTAÑA

Llegue a la ciudad de Bogotá, Colombia, procedente de la ciudad de Quito en el Ecuador, e inicié el recorrido al Departamento de Popayán ubicado al sur de la capital colombiana, me separaban 14 horas de viaje por autobús para llegar a mi destino, tuve la oportunidad de ver diversos ecotonos en mi trayectos, desde los que van del inicio de la cadena montañosa de los Andes hasta las zonas cálidas de Cali y Santander de Quilachao, regiones estas últimas, ricas en la producción de caña de azúcar, cítricos, café y tabaco; a mi llegada a la ciudad de Popayán busqué hospedaje por esa noche con el fin de iniciar mi travesía hacia las alcaldías de Toribio y Jambaló al día siguiente, estas localidades se encuentran ubicadas al menos a 150 kilómetros de Popayán. El recorrido por la montaña tarda entre seis y siete horas en llegar vía la “Chiva”¹ a las comunidades referidas.

En el mencionado transporte tuve la suerte de conversar y entrevistar a una funcionaria pública de la alcaldía de Toribio cuyo trabajo es el de la inspección y supervisión policiaca, así como administración de tránsito, su nombre: Ana Cristina Banguero².

En opinión de esta funcionaria, la autonomía indígena en la montaña de Colombia se ha enfrentado a dos dilemas fundamentales, a saber:

El primero es el constante hostigamiento del que son objeto los indígenas Páez de la zona por parte de los frentes militares de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias Colombianas), ubicados cerca de sus poblados en la montaña de Toribio, Jambaló y hasta Caldonó, quienes tienen amenazados de muerte a los líderes por impedir el cultivo y

¹ Autobús sin ventanillas que transporta a un poco más de 100 personas con equipaje y bultos, y que tiene dos únicas salidas a las comunidades mencionadas al día.

² Entrevista concedida el día 7 de agosto de 2005, y cuya información se encuentra registrada en el diario de campo del autor.

procesamiento de la hoja de coca dentro de sus comunidades y zonas agrícolas, destacando que existen por menos en la región de la montaña cinco laboratorios clandestinos de procesamiento de la coca manejados por las FARC y otros seis o siete manejados por grupos de narcotraficantes, que pagan mensualmente a las FARC por concepto de "impuesto"³ entre 300,000 y 500,000 pesos colombianos por cada laboratorio; sin embargo, a pesar de que, por parte de las Alcandías también existen programas para incentivar a los campesinos y ganaderos para la utilización productiva de sus tierras fuera de los estupefacientes —en especial la de Toribio cuenta con el programa UMATA, que apoya a ganaderos y productores a través de proyectos específicos de asesoramiento técnico, además de un sistema de préstamos—, no se ha logrado abatir la siembra de cultivos ilícitos en la región. Un problema grave en la transición de cultivos en la zona ha sido el desabasto de ciertos productos —como la papa, la cebolla y el oyuco, que ahora se traen de Santander de Quilichao y de Cali— debido a la inclusión de la cosecha de la mariguana, amapola y coca.

El segundo dilema al que se ha enfrentado la autonomía indígena en la región de la montaña es la cada vez mayor intromisión de grupos paramilitares y del ejército colombiano que ha agudizado las hostilidades en la región montañosa. Es importante destacar que el movimiento guerrillero en Colombia ha logrado desarrollarse bajo una premisa fundamental: la consolidación de frentes; las FARC se han apropiado de los espacios rurales del país a través de la diseminación de sus frentes por las diversas regiones, de tal suerte que son el grupo militar más numeroso, mejor armado y entrenado de la nación. A pesar de que en un inicio luchaba por el bienestar del pueblo (considerándose un frente revolucionario de tendencias bolivarianas), se ha convertido en un grupo de confrontación que lucha por el poder político y el dominio del tráfico de drogas, queriendo inclusive poner a su servicio a los principales cárteles en Colombia; dejó de ser subversivo y revolucionario para transformarse en uno de delincuentes comunes, así, su objetivo de lucha inicial se ha ido difuminando con el

³ Según esta funcionaria, llaman impuesto al pago exigido a los narcotraficantes por el uso de la tierra para el cultivo y procesamiento de la coca, asimismo, por la protección y vigilancia de personas y territorios que les otorgan los miembros de estos frentes militares.

auge del narcotráfico y la delincuencia organizada en su entorno, llegando esto a convertirse en la primordial actividad económica de dicho grupo militar⁴.

En cuanto a los grupos paramilitares que han ido adquiriendo presencia en la región de la montaña encontramos a los grupos conocidos como de Autodefensa, cuyo objetivo en sus incursiones militares por la montaña ha sido el “limpiar” la zona de miembros de las FARC. Su estrategia militar se fundamenta en atacar en la madrugada los campamentos de la guerrilla y ocultarse en las zonas de las cuevas cercanas al Departamento del Huila, estrategia de manera obvia copiada de las mismas guerrillas; además, en buscar el secuestro de miembros del grupo armado con los cuales se financie la compra de armas y equipo militar, aun cuando tales personas son en su mayoría torturados y en muchas ocasiones hasta asesinados por los grupos de Autodefensa. El ejército colombiano ha logrado una cada vez mayor presencia en la montaña a raíz de los ataques que sufrieron las localidades de Toribio y Jambaló los días 14 y 17 de abril del 2005; la alcaldía de Toribio reportó 27 casas habitación totalmente destruidas, veinte civiles lesionados por arma de fuego, dos muertos, entre los que se encontraba un niño de sólo 9 años de edad y cuatro agentes de la policía local asesinados a mansalva, después del ataque a su comandancia; lo que realmente alertó al ejército colombiano no fueron las víctimas, ni los daños materiales, sino el éxodo que causó el ataque del 14 de abril, que fue cuantificado en más de 500 personas exiliadas de su localidad; en Jambaló, por otra parte, se registraron más de 15 casas totalmente destruidas, además de la parroquia y las instalaciones de la alcaldía, pero sin pérdidas humanas; cabe destacar que los hostigamientos no han cesado, no obstante, la presencia de más de 200 miembros del ejército de Colombia perpetrados en la zona, tanto en los poblados como en la montaña; así pues, el día 6 de agosto del presente, dos días antes de mi llegada a la región, se generó un nuevo ataque, esta vez en la alcaldía de Caldonó a escasos veinte kilómetros de Toribio; este acto inclusive movilizó no sólo al ejército sino al mismo presidente colombiano Álvaro Uribe, quien con apoyo de sus fuerzas militares logró entrar a la zona de ataque, restableciendo de manera parcial la paz de la alcaldía, que afortunadamente no reportó víctimas.

⁴ De acuerdo con la entrevista concedida por la inspectora de policía de la alcaldía de Toribio, registrada en el diario de campo del autor.

La movilización del ejército, sin embargo, ha dejado secuelas en la vida de los habitantes de la montaña colombiana, pues, han tenido que ser alimentados y han cubierto sus primordiales necesidades en las viviendas de las familias del poblado; en un principio, se consideró que la seguridad de los habitantes se encontraba cubierta, sin embargo, los ataques de la guerrilla son cada vez más estratégicos; por ejemplo, se me comenta que se utilizan cañones fabricados en los campamentos de las FARC que tienen la cualidad de disparar cilindros de gas LP, y que al explotar producen severos daños sobre todo en las viviendas e instalaciones tanto gubernamentales como eclesiásticas, un cañón de esta naturaleza puede, por tanto, disparar una carga a una distancia de por lo menos 500 metro; por ello, el ejército es en muchas ocasiones tomado desprevenido, y al momento de la reacción y contraataque los guerrilleros se introducen en la montaña imposibilitando su captura, además de que los ataques se producen por lo regular en horas de la madrugada. Así, es un hecho que la población de las alcaldías mencionadas ya no se siente tan segura, aun cuando el ejército se encuentre vigilando sus espacios.

LA AUTONOMÍA PÁEZ Y SU ÉXITO

El desarrollo de la autonomía Páez en la región de la montaña se ha ido consolidando por lo menos en los últimos 35 años, es decir, el inicio del movimiento y construcción de la autonomía en esta región data de 1970; se ha ido estableciendo sobre la base de las propuestas de líderes indígenas que desde esa época fueron luchando por los derechos de sus pueblos, entre ellos se ha de mencionar a los caciques y cacas indígenas conocidos como “la Gaitana” y “Guantama”, y los líderes indígenas Quintín Lama, José Gonzalo Sánchez y Gustavo Mejía, así como, los clérigos León Rodríguez y Camilo Torres, quienes en un inicio buscaron sino la autonomía sí el resguardo de los territorios indígenas en la montaña y el respeto de sus comunidades de origen. El trabajo de estas personalidades generó el nacimiento de una serie de organizaciones sociales, entre las que destaca la “Organización Indígena del Cauca” que inició sus trabajos con una asamblea llevada a cabo el 24 de febrero de 1971, donde se reunieron los líderes de los cabildos indígenas del Cauca y prepararon los documentos en donde se establecía su plataforma de lucha, concretándolos el día 7 de septiembre del mismo año con siete puntos que hasta la fecha son el fundamento de su autonomía, a saber:

1. Recuperación de las tierras de los resguardos indígenas.
2. Ampliamento de los resguardos indígenas.
3. Fortalecimiento de los Cabildos Indígenas.⁵
4. No pago del “terraje”.
5. Hacer del conocimiento a la sociedad del Cauca lo relacionado a las leyes indígenas y exigir su justa aplicación.
6. Defender la Historia, la Cultura y la Lengua de los Indígenas del Cauca.
7. Formar profesores indígenas, para educarlos conforme a su situación y en su respectiva lengua.

Estos puntos se trazaron para el inicio del trabajo con las comunidades indígenas, sin embargo, las reuniones que la “Organización Indígena del Cauca” ha ido realizando son en su mayoría clandestinas, pues se han ido enfrentando a la fuerza pública (representada por la policía, las FARC, los grupos paramilitares de Autodefensa y el ejército colombiano), reuniones, por consiguiente, llevadas a cabo en horas de la madrugada y en veredas y casas de los líderes en los poblados de la montaña.

La mencionada organización fue saliendo a la luz pública al inicio de la década de los años ochenta, a través de las llamadas “Juntas Directivas Indígenas”, quienes en las reuniones clandestinas acordaron en primera instancia hacer que los Cabildos indígenas del Cauca colombiano fuesen autónomos, sin embargo, los gobernadores indígenas dirigentes de los cabildos se encontraban maniatados por la lucha partidista que en esa misma década se estaba llevando a cabo en Colombia, esto es, entre liberales y conservadores, quienes veían en los dirigentes de las etnias el peldaño para allegarse de votantes en la región de la montaña, es de destacar que la imposición de gobernantes indígenas dentro de los cabildos se llevaba a cabo a través de ofrecer a los líderes indígenas aguardiente dentro de las asambleas, y con ello dirimir y justificar posibles conflictos en cuanto a la imposición del gobernante; así, era notorio que

⁵ Un Cabildo Indígena se encuentra estructurado de la siguiente manera: Gobernador, Gobernador Suplente, Alcalde Mayor, Alguacil Mayor, Alguacil Menor (que existen como autoridades en las veredas y son quienes llevan y traen a sus poblados la información de acuerdos y estrategias de trabajo del Cabildo, y a su vez traen ante el Consejo Indígena a las personas que deben ser procesadas y, en el caso de sentencia, deben aplicar la sanción), y Capitán. El Gobernador, el Gobernador Suplente y el Alcalde Mayor constituyen la Asamblea Indígena del Cabildo, que tiene facultades para ejecutar sentencias y aplicar justicia. (información obtenida de la entrevista con el líder del “Proyecto Nasa”, Toribio Sr. José Omar Vitonas, Cabildo Político Organizativo, y Relaciones Interétnicas).

las autoridades indígenas tradicionales propiamente dichas no existían, pues eran trocadas por aquellas que sirvieran a los intereses de los partidos en cuestión.

No obstante, la “Organización Indígena del Cauca” fue penetrando en las localidades de la montaña con la impartición de talleres de Legislación Indígena, donde se buscaba hacer del conocimiento de la población nativa la plataforma de lucha de la organización, explicando el por qué el cabildo debe velar por los intereses de los indígenas y no por el de los partidos políticos dominantes del país, ni tampoco el cabildo está facultado para cobrar por los servicios prestados en defensa de los intereses judiciales de su población, sobre todo de aquellos relacionados a la tierra.

El parteaguas de la autonomía indígena de la montaña se dio a partir del año 1981, éste fue el inicio de la recuperación de las tierras indígenas, con la participación de un contingente de alrededor de 2,000 personas que sacaban a los terratenientes de sus fincas apropiándose de ellas y procediendo a su repartición a través de su asamblea de dirigentes; si el terrateniente decidía proteger sus “propiedades”, o en su defecto protegerse legalmente, los cabildos indígenas del área le sancionaban con la orden de muerte, ésta se hacía valer vía las llamadas “Guardias Indígenas”, cuerpo paramilitar de jóvenes militarmente preparados, armados y dispuestos a todo.⁶

La lucha partidista en Colombia ha sido, de igual manera, un evento que sin desearlo benefició la consolidación de la autonomía, pues, si por un lado los cabildos indígenas de las comunidades de la montaña se encontraban fraccionados y separados por posiciones ideológicas unos de otros, la emergente plataforma de lucha de la “Organización Indígena del Cauca” terminó por unificarlos, planteando posteriormente la creación de organizaciones regionales y focalizadas que llevaran propuestas concretas para problemas concretos; de allí el nacimiento del “Proyecto Nasa”, que ubica a las comunidades indígenas de Toribio, San Francisco y Caldonó. Para la alcaldía de Jambaló y su cabildo, la invitación para ser parte del “Proyecto Nasa” es ahora sólo cuestión de cuestiones diplomáticas; los primeros proyectos que abrieron el camino de la autonomía en estas comunidades fueron:

⁶ Según los líderes del “Proyecto Nasa”, la constitución de los Guardias Indígenas ha sido de los primeros logros de la autonomía indígena de la montaña colombiana (diario de campo, días 8 y 9 de agosto de 2005).

- Proyecto de “Salud Propia”, que intentaba crear infraestructura básica de salud en el poblado de Toribio, es decir, un hospital; lo extraordinario en su creación fue que albergó no sólo a la medicina occidental, sino también a la medicina tradicional, elementos que hicieron de este hospital el primero y único en su tipo en todo el país.
- Proyecto de “Vivienda”, que intentaba transformar la estructura de las viviendas de los indígenas, construidas de madera, hojas de plátano y cabuya.
- Proyecto de “Producción Indígena”, tomando en cuenta que las tierras que se recuperaron a partir de la década de los ochenta no se iban a trabajar conforme lo venían haciendo los terratenientes —mediante la ganadería y sus derivados—, sino a través de un complejo agrícola que les permitiera inclusive crear empresas de exportación de productos agrícolas de la montaña.
- Proyecto “ORVAC” (Organización para el Rescate de los Valores Culturales del Cauca), que buscaba, como sus siglas lo indican, organizar el rescate de los valores culturales del grupo Páez, mediante encuentros anuales de música autóctona de grupos de las diversas veredas y comunidades de la montaña, grupos musicales de cuerdas, tambores y flautas, y además con los equipos de evangelización en la lengua madre que de igual manera servían para enterar a los habitantes de la montaña de los alcances y logros de su autonomía; a la par de esto, se inició a través de “ORVAC” un programa de educación bilingüe y bicultural en las zonas indígenas, que buscaba ser propia; de acuerdo con el diseño de libros de textos para educación básica, además de contemplar la lengua madre de los niños, el objetivo también es enseñarles cada disciplina en su entorno geográfico y social, e incluir la historia de su grupos étnico, coordinándola con la educación oficial. Estos logros desencadenaron en la construcción de tres escuelas bilingües en la zona, y un programa diseñado desde el Ministerio de Educación de Colombia de capacitación para maestros indígenas Páez, es de destacar que la alcaldía de Jambaló ha ido incorporando cada uno de los proyectos específicos incluyéndolos dentro de su plataforma global de lucha que ahora rige la vida autonómica de la nación Páez de esa región.
- Proyecto “Ambiental”, donde los propios indígenas como dueños de los espacios territoriales deben buscar su adecuado uso, su protección y conservación, considerando que

son ellos quienes deben salvaguardar los recursos que en sus territorios se producen (agua, oxígeno, tierra, vegetación y fauna).

El impacto de la autonomía de los indígenas Páez de la montaña se ha dejado sentir en algunos poblados de la parte baja del Cauca como son las comunidades de Corinto y Miranda, lo cual a su vez permitió la creación de la “Organización de los Cabildos Indígenas de la Parte Baja”, donde se reunieron los 14 cabildos indígenas de la montaña con dos objetivos fundamentales: uno, asesorar la formación del cabildo de la región baja del Cauca y, dos, la búsqueda de soluciones a los problemas de hostigamientos, amenazas, represalias y odios que los diversos grupos militares, policíacos y paramilitares tienen contra los indígenas Páez. Cabe resaltar que cualquier amenaza, atropello o violación de los derechos humanos de los indígenas se denuncia al Consejo Indígena que sesiona dentro del Cabildo e inmediatamente se hace del conocimiento de las autoridades nacionales e internacionales, así como de Organizaciones Indígenas en América Latina. Esta estrategia de desarrollo de la autonomía ha logrado ir ganando para los indígenas de la montaña respeto hacia sus formas ancestrales de vida, y aun si no se tuviese éxito a través de la denuncia el grupo Páez, sus líderes y sus comunidades han formado como se ha mencionado un grupo militar de jóvenes indígenas llamado “Guardia Indígena”, que se encarga de hacer valer la autonomía de manera “legal”; por ejemplo, si uno de los campesinos o comuneros Páez o cualquier persona ajena a la comunidad, es secuestrado por la guerrilla, y va a ser fusilado, los líderes de la “Guardia Indígena” se reúnen inmediatamente con los líderes del Cabildo y corren con un bastón anunciando el rescate de su compañero o la persona en cuestión, se han dado al menos tres combates bastante sangrientos por la recuperación de personas de manos de los miembros de las FARC, uno de ellos ocurrió en pasado trienio con el salvamento del Alcalde de Toribio Sr. Teófilo Forero, en San Vicente del Cahuan, región selvática, donde se movilizaron más de 600 indígenas. Se debe mencionar que hechos como el anterior suceden cuando los cuerpos policíacos cometen atropellos contra miembros de la etnia. Esto hace que el indígena mismo considere que en sus poblados realmente existe autoridad.⁷

⁷ Así es como se considera aplicable la autonomía Páez, cuando se logra establecer en los poblados una verdadera autoridad.

Sin embargo, los líderes del “Proyecto Nasa” no pretenden echar las campanas al vuelo, pues, consideran que su autonomía tiene que pasar todavía por varios procesos entre los que se encuentran, por un lado, el problema de contar para los indígenas con un territorio propio y, por otro, el que su legislación, administración y autoridad sean realmente respetados sobre todo por el Estado-Nación colombiano. Esto último ha ocurrido porque se ha tratado de involucrar al “Proyecto Nasa”, sus líderes y Cabildos con el problema del narcotráfico y la guerrilla, desvirtuando, por tanto, su trabajo y demeritando su legislación, usos y costumbres; como ejemplo se tienen los múltiples artículos periodísticos, firmados por el General Pérez Molina, que el diario “Liberal” ha sacado a la luz pública, en los que se afirma que los líderes Nasa “están haciendo cogobierno con la guerrilla en la montaña”, donde se explica además que los llamados “Fondos de Transferencia”, exclusivamente para uso de los cabildos y sus comunidades por parte del gobierno colombiano, son enviados para el sostenimiento de la guerrilla, afirmaciones que no obstante no han logrado comprobarse; asimismo, se afirma que la autonomía indígena de la montaña es sólo un pretexto para traficar libremente con los productos del “Narco”, siendo la mejor manera de dejar el área sin ley.

Un punto por demás interesante lo constituye la forma de sanción a que un individuo se hace acreedor producto de la comisión de un delito en contra de la legislación indígena, y que a mi parecer constituye la piedra angular del éxito de la autonomía Páez; así, por la gravedad del delito, se tienen diversas formas de sanción aplicadas, por cierto, por la figura de los Alcaldes del cabildo, tanto Mayores como Menores, dichas sanciones se enlistan a continuación:

- Se puede sentenciar a muerte a través de las “Guardias Indígenas” a aquellos individuos que se hayan apropiados de territorios pertenecientes a la etnia y que pretendan defenderla de manera violenta, como es el caso de los terratenientes expulsados de sus fincas en la zona de la montaña.
- Por robo o violación de 50 a 100 latigazos, dependiendo las agravantes del suceso.
- Dependiendo del delito, se puede utilizar el “cepo”, que consiste en colgar en un palo grueso con los brazos abiertos a la persona sancionada por un aproximado de 10 minutos, tiempo record que puede un campesino o comunero aguantar.
- Se puede también castigar delitos con la utilización del “calabozo” por 24, 36 ó 48 horas a un individuo, hasta que confiese puntualmente su error.

- Se sanciona con trabajos forzados o “fornales”⁸ dependiendo de la gravedad del delito, de esta manera se pueden aplicar hasta 500 fornales. Este tipo de sanción implica trabajo desde la limpieza de zonas agrícolas, “desmatonar” o quitar matas y levantar cercos en las tierras comunales administradas por el cabildo, para ir pagando la deuda, considerando que por la formalidad en el desarrollo del trabajo la sanción se puede reducir considerablemente.
- Una forma de sanción por demás novedosa ha sido el reconocimiento en una asamblea pública por parte del acusado de los delitos que se le imputan, asamblea que reúne a 2000 ó 3000 indígenas, donde por cierto el acusado tiene derecho a ser perdonado si explica las causas que lo llevaron a cometer el delito y si está firmemente decidido a no cometer más dicho error.

Mediante estos lineamientos se ha venido aplicando justicia y es como el indígena ve exitosa su autonomía, pues, el sistema de gobierno a través del Cabildo ha funcionado como se tenía previsto; sin embargo, según la visión de los propios indígenas, su autonomía requiere pasar, como se ha mencionado, por otros procesos que permitan una mejor consolidación, estos procesos primordialmente son tres, a saber:

- Un mayor crecimiento de la territorialidad indígena.
- La elaboración de una Ley Indígena, donde se incluyan los éxitos logrados en el terreno de los hechos hasta ahora.
- Un mayor respeto y libertad a los usos y costumbre de la población indígena de la montaña por parte de las autoridades locales, provinciales y nacionales del país.

Creo, sin duda, que los logros después de treinta años de autonomía en la montaña colombiana no son nada desdeñables; quizá, en un par de décadas y trabajando en el logro de los actuales retos a los que se enfrenta el pueblo Páez en la lucha por la consolidación de su autonomía, será posible considerarla como una realidad.

⁸ Fornal. Valorizado según los miembros del Cabildo con un día que paga un patrón de trabajo en una finca, es decir, por día de trabajo agrícola.

FOTOGRAFÍAS DE LA EXPERIENCIA DE TRABAJO DE CAMPO

FOTO 1



Vista de la Región de la Montaña en Popayán, Colombia.

FOTO 2



Vista de la Emisora Comunitaria "Proyecto Nasa", Toribio, Popayán, Colombia.

FOTO 3



Después de los hostigamientos del 14 de abril de 2004, Toribio es custodiado por el ejército colombiano.

FOTO 4



Camioneta confiscada a las FARC después de los enfrentamientos del 14 de abril de 2005, la cual se utilizaba para transportar hojas de coca a los laboratorios clandestinos.

FOTO 5



Vivienda destruida por un cilindro de gas LP disparado desde un reducto en la montaña por miembros de las FARC.

FOTO 6



Vista de la casa parroquial de Toribio con múltiples impactos de bala después del hostigamiento del 14 de abril de 2005.

LA DEMOCRACIA ELECTORAL EN EL ESTADO MIRANDA, VENEZUELA

Héctor Velázquez Trujillo

En el presente documento se comentan algunos de los avances que se tienen con respecto a las formas elementales de la democracia en América Latina, aunque en esta ocasión nos centramos únicamente en el estudio de las elecciones municipales en el estado Miranda de Venezuela. Partimos de la idea que la democratización de los sistemas políticos es una de las demandas sociales importantes en nuestros días. La caída del sistema socialista real ha hecho que la población menos favorecida por el sistema capitalista cambie sus expectativas y centre sus esperanzas en procesos más viables, más cercanos, como el de la elección de sus autoridades inmediatas.

Al hablar de democracia lo hacemos de manera restringida y sólo hacemos alusión a la parte electoral. No nos referimos a su acepción política que considera la manera en que el pueblo participa en el gobierno, ni a su significado social que implica la necesidad de que los ciudadanos puedan participar y vivir en igualdad de condiciones (O'Donnell, 2003: 36-37). Abordamos a la democracia desde la óptica electoral y la entendemos como el proceso en el que los ciudadanos eligen, conforme al derecho, a los alcaldes municipales que los habrán de gobernar durante un periodo predeterminado.

En Miranda —y en toda Venezuela, en general— se percibe un proceso de transición a la democracia donde los dos partidos políticos tradicionales están perdiendo los espacios de poder municipal que por varios años detentaron. Nuevas corrientes políticas les disputan y arrebatan las alcaldías municipales que anteriormente controlaban y amenazan con dejarlos fuera del proceso electoral.

La democratización del municipio venezolano es reciente. Fue en el año de 1989 cuando la ciudadanía tuvo la posibilidad de elegir al poder ejecutivo de la administración municipal. La elección popular de alcaldes forma parte de una serie de reformas encaminadas a superar la crisis que el sistema político tuvo a finales de la década de los años ochenta. Los partidos políticos fueron señalados como los responsables de los problemas económicos que enfrentó Venezuela,

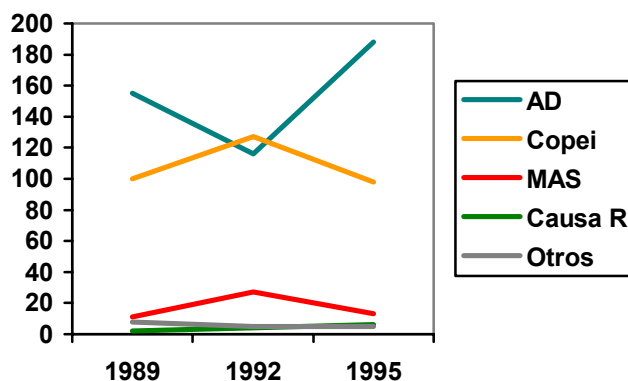
con lo que perdieron credibilidad (Kornblith, 2002b: 187).¹ Como respuesta a esta crisis de los partidos políticos tradicionales, se realizó una serie de reformas encaminadas a generar cambios en el sistema político (Álvarez, 2003: 2). Estas reformas procuraron relegitimar el sistema democrático, mediante el aumento de la participación electoral.

La elección popular de alcaldes tuvo tres consecuencias importantes: le otorgó identidad política al municipio, generó las condiciones para reforzar su economía y creó un nuevo espacio político para la disputa electoral (Kornblith, 2002b: 196-197). Este último aspecto es de singular relevancia en virtud de que una de las demandas de las organizaciones políticas, que estaban al margen de los espacios públicos, era la posibilidad de ganar espacios de poder.

Las tres primeras elecciones municipales —1989, 1992 y 1995— se dieron en situaciones políticas y económicas adversas. La primera se realizó diez meses después del violento estallido social de febrero de 1989 y dentro de un severo programa de ajustes económicos; la segunda tuvo lugar en el año de 1992 cuando se dieron dos intentos de golpe de estado y se vivía una gran agitación política; y la tercera se llevó a cabo en 1995 en medio de un marco económico lleno de incertidumbre. Lo que políticamente se pudo considerar como un gran avance en el proceso de democratización del país no despertó mucho el interés del electorado. En las tres primeras elecciones la abstención fue muy alta, por arriba del 50%, y marcó una tendencia que se ha mantenido, con algunas variaciones, hasta la actualidad.

Aunque para algunos autores en esta época se da la transición de un bipartidismo atenuado a un multipartidismo limitado (Molina y Pérez, citados por Kornblith, 2002b: 199) y se incorporan nuevos actores políticos a la lucha electoral, lo cierto es que los espacios de poder municipal se mantienen bajo el control de los dos partidos tradicionales.

¹ Kornblith cita cuatro indicadores que evidencian esta crisis de hegemonía de los partidos políticos tradicionales: “la evaluación consistentemente negativa de los mismos por parte de la opinión pública; la tendencia a la pérdida de afiliados y de simpatizantes declarados; el incremento de la abstención y de la desafiliación partidista; el deterioro del prestigio de los partidos políticos respecto de otras élites e instituciones”.



Fuente: elaboración propia, con datos tomados de Miriam Kornblith (2002b: 187-199).

Los resultados electorales de las tres primeras elecciones populares de alcaldes en Venezuela indican que el control del poder municipal lo mantuvieron los partidos tradicionales. Lo que se puede apreciar son solamente variaciones en las distribuciones de las alcaldías entre ambos partidos de una elección a otra. Era ilusorio pensar que la hegemonía que habían mantenido durante más de cuatro décadas AD y Copei se iba a romper por decreto. Aún no se habían dado las condiciones para que surgieran organizaciones políticas fuertes que respondieran a las demandas de los grupos sociales y que le disputaran los espacios de poder a los dos partidos dominantes. Pero era cuestión de tiempo para que irrumpieran en el escenario electoral y modificaran el panorama político de Venezuela.

Las elecciones municipales de 2000 se desarrollaron en un ambiente lleno de expectación. Expectación porque se iniciaba una nueva etapa del proceso democratizador del país: el presidente Hugo Chávez Frías aspiraba a la relegitimación (Kornblith, 2002a: 4), se elegían la mayoría de los cargos públicos del país y participaban nuevas fuerzas políticas en el proceso electoral.

Como la elección de presidente de la república ocupó la atención de las campañas y de los electores, los demás aspirantes pasaron a segundo término. Los candidatos a la presidencia de la república proyectaron u opacaron a los aspirantes que sus partidos postulaban a los demás cargos públicos. Para el ciudadano promedio el acto de votar fue complicado. Como las boletas electorales tenían hasta doce cargos para elegir, requirió de apoyo extraordinario, la ayuda de una “chuleta” o la asesoría del personal de las mesas, para poder sufragar. Como

también se empleó un nuevo sistema para votar —la lectura computarizada de las boletas marcadas manualmente— la cuestión se complicó aun más. Los electores no conocían a todos los candidatos, por lo que tuvieron que votar más por los colores de los partidos que los postulaban, que por las propuestas de los aspirantes. En este contexto, Chávez se echó al hombro a varios de los candidatos del oficialismo y los llevó al triunfo (EU, 2000).

Si bien el porcentaje de abstención fue alto, luego de las recientes experiencias con el acto de votar, siete procesos en menos de dos años, los ciudadanos de las clases populares se pudieron percatar de la utilidad de su voto y acudieron a las urnas a sufragar (Morales, 2003: 9). Los resultados de la megaelección siguieron la tendencia que se había marcado dos años atrás con el triunfo de Polo Patriótico. En el ámbito nacional, Chávez se relegitimó como presidente de la república por una mayoría absoluta con el 59% de los votos. En el entorno municipal, los dos partidos tradicionales (AD y Copei) perdieron espacios importantes y nuevas fuerzas políticas irrumpieron en el escenario político.

Fuente: elaboración propia con datos del CNE. Resultados electorales 2000. Estado Miranda.

Fuerza política	Partido o movimiento político	Número de municipios ganados
1ª	Movimiento Quinta República (MVR)	10
2ª	Copei	4
3ª	Movimiento Primero Justicia (MPJ)	3
4ª	Acción Democrática (AD)	2
5ª	PRVEL	1

Copei sólo pudo mantener cuatro municipios bajo su control y AD únicamente dos. El Movimiento Quinta República (MVR) continuó con su tendencia ascendente y conquistó las alcaldías de diez municipios. También había ganado en Carrizal, pero la elección fue declarada nula y se repitió en enero de 2001, donde perdió el municipio a manos de una coalición opositora. Los cuatro municipios restantes fueron ganados por dos nuevas fuerzas políticas. El PRVEL ganó en uno y el recién creado Movimiento Primero Justicia (MPJ) triunfó en tres. El MPJ sólo presentó candidatos en Miranda y fue capaz de llamar la atención del electorado, aunque el movimiento haya sido tachado de elitista por el oficialismo.

Si se consideran los veinte municipios donde la elección fue legal, tenemos que el oficialismo obtuvo el triunfo en el 50% del total, los partidos tradicionales —AD y Copei—

sólo ganaron en 30% de ellos y los nuevos partidos de oposición triunfaron en el 20% restante. Los dos partidos tradicionales iniciaban en los municipios una tendencia a la baja, la nueva oposición ganaba espacios de poder importantes y el oficialismo continuaba con su carrera ascendente iniciada dos años atrás.

Las elecciones municipales de 2004 en el estado Miranda se realizaron en un ambiente de euforia y desencanto.² Euforia por el lado de la coalición oficialista encabezada por el MVR debido al triunfo del presidente Chávez en el referendo revocatorio y desencanto por parte de la oposición integrada en la Coordinadora Democrática (CD) por la derrota sufrida en el mismo proceso.

El 15 de agosto de 2004, dos meses y medio antes de las elecciones, se llevó a cabo un referendo revocatorio del mandato presidencial de Chávez. Los resultados finales no fueron los que la oposición esperaba: 5 800 629 votaron por el **No** (59.09%) mientras que sólo 3 989 008 votaron por el **Sí** (40.6393%). Chávez podría permanecer en el poder hasta que terminará el periodo presidencial para el cual había sido elegido. La oposición se fraccionó culpándose unos a otros del fracaso.

El país se polarizó las semanas previas a las elecciones. La oposición deseaba mantener los cargos públicos con que contaba mientras que el oficialismo le quería dar el tiro de gracia. En tanto que los partidos y movimientos políticos adeptos a Chávez se integraban, la CD se desarticulaba. Por la polarización que el referendo revocatorio trajo consigo, podríamos mencionar dos grandes bloques antagónicos: el oficialista y el opositor. El primero integrado por los partidos y movimientos políticos adeptos a Chávez, donde el grupo político más importante era el MVR y le seguían en importancia el Partido por la Democracia Social (Podemos) y el Partido Patria para Todos (PPT); y el segundo, por los grupos políticos contrarios al presidente y que en algún momento estuvieron integrados en la CD, donde se encontraban, entre muchos otros, los dos partidos tradicionales de Venezuela —AD y Copei—, aunque el más popular en el estado Miranda era el MPJ.

Las constantes durante las campañas electorales no fueron las propuestas políticas sino la difusión de una postura triunfalista por parte del grupo en el poder y el llamado reiterado a

² Junto con las elecciones de alcaldes municipales también se celebraron las de gobernadores de estados y de diputados a consejos legislativos.

la participación por parte de la oposición. Por lo que respecta a la postura triunfalista, el propio presidente de la república asumió un papel protagónico. Por un lado criticó duramente la postura de algunos de sus adversarios, como la renuncia a la reelección del alcalde mayor de Caracas, Alfredo Peña, a quien calificó de “gallo pataruco” por retirarse cuando iba abajo en las encuestas y argumentar que no había condiciones para las elecciones (EU, 2004c).

Por otro amenazó a sus contrincantes que estaban en riesgo de perder sus espacios de poder. En un acto de apoyo a favor de su candidato a la gobernación de Miranda y anterior vicepresidente, afirmó que le quedaban ocho días al actual gobernador, y también candidato a la reelección, a quien acusó de participar en el golpe de estado de 2002. Asimismo, el presidente asumió la bandera revolucionaria para reivindicarse con sus seguidores. Hizo varios llamados a los electores para unirse en torno a los candidatos de la revolución para evitar ser vencidos (EU, 2004b).

Además, los días previos a las elecciones se hicieron públicos varios actos de gobierno encaminados a atraer la simpatía de los votantes. En cuanto a la situación energética, se negó rotundamente un aumento al precio de la gasolina y se anunció que el gobierno no privatizaría las compañías eléctricas. Asimismo, se anunció la extensión por tres años más del programa “Vehículo Familiar”. Pero no sólo Chávez hizo campaña proselitista a través de actos de gobierno. Aunque en forma más discreta, el gobernador de Miranda y candidato a la reelección también hizo uso de esa estrategia. La semana previa a las elecciones el Instituto de Vialidad y Transporte del gobierno de Miranda entregó cerca de 13 millones de bolívares al municipio de Guaicaipuro³ para la restauración de sus vías de comunicación; y el Programa “Apoyo al Emprendedor” del mismo gobierno aportó, a 54 microempresarios, 137 millones de bolívares para la adquisición de equipo y material de trabajo destinados a la creación de una red de mini fábricas productivas (EU, 2004e, 2004f).

En cuanto al llamado reiterado a la participación, la oposición, concentrada en la organización del referéndum presidencial y con la esperanza de lograr el “sí” revocatorio, se olvidó de prepararse para las elecciones del 31 de octubre de 2004. Peor aún, el resultado negativo del referéndum hizo que la CD se fragmentara y que la oposición se enfrentara entre sí.

³ Guaicaipuro es el municipio donde se ubica la ciudad de Los Teques, la capital del estado Miranda.

La designación de candidatos únicos o comunes pasó a segundo término, aunque hubo algunos llamados a la unidad, como el que hizo el secretario general del Partido Unión, para que los partidos de oposición agotaran todos los esfuerzos para acordar candidaturas únicas y tener opciones de victoria. Algunos alcaldes aspirantes a la reelección, como el de Baruta, defendieron la necesidad de que todos los electores acudieran a las urnas a votar, a pesar de la poca transparencia que había caracterizado al referendo del 15 de agosto. La iglesia católica también asumió esa postura. En un comunicado, la presidencia del episcopado recordó a los venezolanos que el voto es un derecho y un deber e hizo al CNE un llamado para que se respetara el voto y un exhorto para no hacerle el juego a las cuotas de poder individuales o partidistas (EU, 2004a, 2004d).

La CD difundió comunicados donde se invitaba a la población a votar para vencer el fraude y derrotar a la abstención. También llamó a votar como una protesta cívica, ya que la abstención era un error estratégico que no ofrecía alternativa alguna (EU, 2004d, 2004g). Si se consideraban los resultados del referendo revocatorio, era evidente que la oposición solo tenía esperanzas de triunfo si podía convocar a los electores que no habían votado el 15 de agosto.

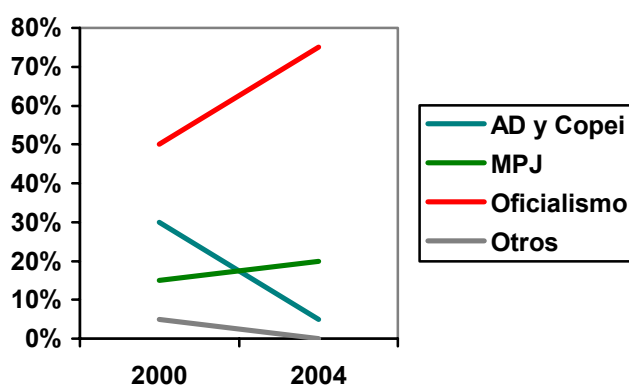
Las campañas proselitistas de los candidatos del MPJ en los municipios metropolitanos, Baruta, Chacao y Sucre, se hicieron en bloque, junto con el candidato a la gobernación de Miranda. La mayor parte de los actos se realizaron dentro de Caracas y se enfocaban hacia los jóvenes y a las clases medias, mientras que los candidatos oficialistas centraban su atención en los cinturones de miseria, en los habitantes de los ranchos, entre la población que no tenía tierra.

Los resultados electorales del 31 de octubre confirmaron lo que sucedió en el referendo del 15 de agosto, el oficialismo superó ampliamente a la oposición. Como lo señaló el presidente Chávez, el estado Miranda —y el país entero— se cubrió de rojo. La gobernación y el 75% de los municipios de Miranda fueron ganados por el oficialismo. De 20 municipios en disputa, el oficialismo, encabezado por el MVR ganó 15 alcaldías, mientras que la oposición sólo pudo conservar cinco, cuatro del MPJ y una para AD, con el respaldo de Copei. En el municipio de Carrizal no hubo elecciones.

Fuerza política	Partido o movimiento político	No. de municipios	Bloque
1ª	Movimiento Quinta República (MVR)	13	Oficialista
2ª	Movimiento Primero Justicia (MPJ)	4	Opositor
3ª	Partido por la Democracia Social (Podemos)	1	Oficialista
	Partido Popular de los Trabajadores (PPT)	1	Oficialista
	Acción Democrática (AD)	1	Opositor

Fuente: elaboración propia, con datos del CNE. Resultados electorales 2004. Estado Miranda.

En términos generales, la oposición perdió el 50% de los municipios que había ganado en las elecciones de 2000. Sólo pudo mantener bajo su control aquellos donde la gestión de los alcaldes electos en el año 2000 creó las condiciones para su reelección. En los cinco municipios que perdieron, el oficialismo derrotó por una amplia diferencia a los alcaldes elegidos cuatro años atrás que intentaban reelegirse.



Sin hacer distinciones entre los partidos o movimientos políticos que los postulaban, la figura ganadora dominante fue la de los alcaldes en funciones. En el 65% de los municipios de Miranda, cinco de la oposición y ocho del oficialismo, se dio la reelección de los alcaldes.

Otro de los resultados dignos de mencionar fue el alto índice de abstención. La ciudadanía de Miranda, que había irrumpido intempestivamente en los centros de votación el 15 de agosto, decidió quedarse en casa el 31 de octubre. De un 30.07% de abstención en el referendo revocatorio se pasó a un 57.29% en las elecciones regionales. Estamos hablando de

un crecimiento de la abstención de poco más de 22 puntos porcentuales dos meses y medio después del referendo revocatorio.⁴

Los resultados más recientes de la elección popular de alcaldes nos muestran tres tendencias en el ámbito municipal de Miranda:

- El sistema bipartidista tradicional venezolano está en descomposición, los dos partidos políticos tradicionales AD y Copei han perdido fuerza entre los ciudadanos y las fuerzas políticas recién creadas les han arrebatado los espacios de poder local que detentaron por varios años.
- El oficialismo en ascenso domina el panorama político en Miranda. Con el MVR a la cabeza y bajo el liderazgo carismático del presidente Chávez, los partidos oficialistas han ido ganando paulatinamente los espacios de poder local, con el apoyo de las grandes masas y a pesar de la oposición encarnizada de otros sectores de la población.
- En Miranda han aparecido nuevas fuerzas políticas, sobre todo el MPJ, que han logrado aglutinar a sectores urbanos que los partidos tradicionales han dejado ir y que el oficialismo no ha logrado cautivar.

Por último y a partir de los sucesos abordados en el estado Miranda, podríamos aventurar que el proceso de transición venezolano hacia la democracia ha dejado atrás el sistema bipartidista, que privó durante la segunda mitad del siglo XX, pero amenaza con mutar y convertirse en un sistema de partido hegemónico (MVR), en la primera década del siglo XXI.

⁴ Se identificaron cuatro factores que motivaron la abstención de los votantes: el cansancio del elector, quien luego de participar en varios procesos, el referendo revocatorio entre ellos, no deseaba salir de casa para participar en otro más; la desconfianza en la autoridad, el ciudadano no confía en las autoridades electorales y en los resultados, por lo que prefiere abstenerse para no legitimar el fraude; la falta de oferta política por parte de los aspirantes a las alcaldías o de opciones reales donde prácticamente ya existía un ganador; y la intención de castigar a unos líderes de oposición que decepcionaron anteriormente a sus grupos de electores, sobre todo luego de los resultados del referendo del 15 de agosto

FUENTES

- Acosta Espinosa, Nelson (2004), “Venezuela: cultura y política en cuatro tiempos”, *Espacio Abierto*, Cuaderno Venezolano de Sociología, vol. 13, no. 02, Maracaibo, Venezuela, abril-junio, pp. 203-228.
- Alcántara Saez, Manuel (2003), “¿Calidad de la democracia o calidad de la política?”, en O’Donnell, Guillermo, Osvaldo Iazzeta y Jorge Vargas Cullell (comps.) *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía*, Rosario, PNUD-Homo Sapiens, pp. 289-294.
- Álvarez, Ángel A. (2003), “De la hegemonía partidista a la democracia sin partidos”, *Politeia*, Revista de la Universidad Central de Venezuela, vol. 30, Caracas, enero.
- EU (El Universal) (2000), *El Universal*, diario, Caracas, Venezuela, 31 de julio.
- (2004a), *El Universal*, diario, Caracas, Venezuela, 2 de octubre.
- (2004b), *El Universal*, diario, Caracas, Venezuela, 3 de octubre.
- (2004c), *El Universal*, diario, Caracas, Venezuela, 17 de octubre.
- (2004d), *El Universal*, diario, Caracas, Venezuela, 22 de octubre.
- (2004e), *El Universal*, diario, Caracas, Venezuela, 24 de octubre.
- (2004f), *El Universal*, diario, Caracas, Venezuela, 25 de octubre.
- (2004g), *El Universal*, diario, Caracas, Venezuela, 26 de octubre.
- Fernández Toro, Julio César, (2003) “Los problemas constitucionales de la institucionalización democrática en Venezuela: 1971-2002”, *Politeia*, Revista de la Universidad Central de Venezuela, vol. 30, Caracas, enero.
- Garay, Juan (2000), *La Nueva Constitución*, Gaceta Legal, Caracas.
- Garrido, Francisco Javier (2000), “Organización y acción colectiva en las metrópolis latinoamericanas”, en Harto de Vera, Fernando (comp.), *América Latina: desarrollo, democracia y globalización*, España, Trama Editorial / Cecal, pp. 123-151.
- Kornblith, Miriam (2002a), “La compra-venta de votos en las elecciones venezolanas”, en *Trading Political Rights: The Comparative Politics of Vote Buying*, Internacional Conference, Center for Internacional Studies, Cambridge, MIT Press, 16 p.
- (2002b), “Representación, partidos políticos y reforma electoral en Venezuela”, en: Manz, Thomas y Moira Zuazo (coords.) *Partidos políticos y representación en América Latina*, Venezuela, Nueva Sociedad, pp. 181-210.
- Morales Sales, Edgar Samuel (2000), “La Refundación del Estado en la República Bolivariana de Venezuela”, en Seminario Latinoamericano *Intervención ciudadana e innovaciones políticas en América Latina*, Universidad de Guadalajara, noviembre [Ponencia].
- (2003), “Mandato y revocación en la Venezuela del siglo XXI”, en: Universidad de Guadalajara, *III Congreso Internacional de Pensamiento Latinoamericano. La construcción de América Latina*, México, DEIL-CUCSyH [Memoria en Disco Compacto], 15 p.
- O’Donnell, Guillermo, Osvaldo Iazzeta y Jorge Vargas Cullell (comps.) (2003), *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía*, Rosario, PNUD-Homo Sapiens.
- Palast, Grez (2002), “Venezuela y Argentina: historia de dos golpes”, *New Internationalist Magazine*, Sunday, July 7.
- Romero, Juan Eduardo (2001), “El discurso político de Hugo Chávez: 1996-1999”, *Espacio Abierto*, Cuaderno Venezolano de Sociología, vol. 10, no. 02, Maracaibo, Venezuela, abril-junio, pp. 229-245.

SURGIMIENTO DE LA TEMÁTICA URBANA EN LA PRODUCCIÓN LITERARIA VENEZOLANA

Guadalupe Isabel Carrillo Torea

Venezuela soportó, desde principios del siglo XX, continuas dictaduras de los llamados caudillos andinos: primero el general Cipriano Castro, también conocido como el Cabito, e inmediatamente después el general Juan Vicente Gómez, quien gobernó el país durante veintisiete años. Fue el periodo de los descubrimientos petrolíferos que crearon situaciones de gran ambigüedad en el país: se tuvo repentinamente un excedente de riqueza muy alto, pero esto provocó la distribución desequilibrada de la misma y el abandono de la Venezuela agraria. Estos hechos sumieron al país en una situación de estancamiento de la que tardaría mucho en salir.

Dentro de las obras escritas en esa época, *Ifigenia* (1924) de Teresa de la Parra resulta emblemática. El argumento de la novela se sitúa en la Caracas de principios de siglo. Su protagonista, María Eugenia Alonso, joven de buena familia venida a menos a causa de la muerte de sus progenitores, ha regresado después de vivir algunos años en París. La capital venezolana a la que se enfrenta no es lo esperado por ella. Se trata de una ciudad aún colonial cuya sociedad se desenvuelve bajo esquemas anquilosados y completamente conservadores. El círculo social en el que se inscribe María Eugenia la llevará al extremo de renunciar al amor de un joven considerado como liberal, o de vida algo escandalosa, para tomar la opción de otro encasillado dentro de las normas sociales más retrógradas. Se trata, si se quiere, de un destino trágico, en el que la sociedad ha destruido la posibilidad de libertad intelectual que había adquirido la protagonista en sus años parisinos.

La constante comparación entre lo que María Eugenia había vivido en la capital francesa y lo que Caracas le brindaba reduce a la segunda a convertirse en una suerte de “aldea” grande, comentario que se repetirá en gran parte de las capitales latinoamericanas al establecer comparaciones entre éstas y París. El concepto de los escritores e intelectuales de la época acerca de sus capitales hace referencia a una nula identificación de los habitantes

latinoamericanos con sus ciudades. Lo moderno era semejante a lo europeo y sólo pareciéndose a ello seríamos capaces de alcanzar esa modernidad o esa cultura o esa forma aparentemente más elevada de vida.

El proceso urbanizador de la ciudad capital y de gran parte de las ciudades del país, especialmente aquellas cercanas geográficamente a las zonas petroleras, va de la mano del sentido de modernidad. Ésta llega a Venezuela mediante la explotación del petróleo que se inicia en el periodo gomecista y que verá sus más fuertes consecuencias después de la muerte del dictador. En la década de los 30 se urbanizan zonas antes aldeanas, mediante el proceso de asentamiento de los famosos campamentos petroleros en los que sólo había cabida para los grupos de extranjeros y sus familias, pertenecientes a las compañías de explotación petrolera en su mayoría de nacionalidad norteamericana. El venezolano, mientras tanto, permanecía en estado de marginación física y cultural. La producción literaria miraría estos fenómenos y daría voz a la toma de conciencia a través de la llamada “novela del petróleo”. En este estado de cosas, urbanizar era sinónimo de modernizar, pero también era semejante a degradar y corromper. Los intelectuales no ven, pues, con buenos ojos el fenómeno social que se estaba produciendo. Los comentarios de Ramón Díaz Sánchez, autor de la célebre novela *Mene*, son elocuentes al respecto:

Cuando se produjo el brutal impacto del petróleo, que destruyó la cultura agraria en Venezuela, la perspectiva cultural de nuestro país comenzaba a ensancharse y a embellecerse gracias a los senderos que se le abrían con los contactos de la cultura europea, tan rica en sustancia humanística, estética y filosófica. Mas junto con la economía petrolera nos llegó el pragmatismo norteamericano y todo quedó desnaturalizado y mostrenco: el arte, la Universidad, las relaciones humanas, el amor, la política. A esto se debe el que en la actualidad los venezolanos transitemos un solo camino —eso sí, bien asfaltado— hacia el horizonte de la cultura (Díaz Sánchez, 1967: 12-13).

La cita fechada en 1967 es, sin embargo, decidora del proceso que se había estado desarrollando desde los años 40g cuando las migraciones hacia la ciudad dejaron abandonado el campo, creándose un gran abismo entre uno y otro espacio. Los intelectuales habían venido advirtiendo y denunciando el fenómeno, proponiendo sobre todo una distribución de la riqueza petrolera más equilibrada. Durante este periodo más que narrativa urbana, prolifera, fundamentalmente, el ensayo y junto a él la denuncia de los intelectuales de prestigio de la época del peligro que corre el país ante la riqueza petrolera, a la que se sumaba el crecimiento

desmesurado de la infraestructura urbana de la ciudad de Caracas y, por supuesto, el consecuente sobrepoblamiento de la ciudad producido por la migración interna y externa.

Arturo Uslar Pietri, Ramón Díaz Sánchez, José Rafael Pocaterra, Mariano Picón Salas, Enrique Bernardo Núñez —que por muchos años asumió el cargo de cronista de Caracas— y Mario Briceño Iragorry —siguiente cronista de la ciudad— entre otros, fueron de las figuras más ilustres que dedicaron buena parte de su producción ensayística, novelesca y, en algunos casos, cuentística al señalamiento de lo que consideraban podría ser, en un futuro, el causante de la ruina del país: instituir al petróleo como único medio de riqueza de Venezuela. Sin embargo, en algunas ocasiones el tono de muchos de ellos llega a ser catastrofista, especialmente Arturo Uslar Pietri publica en 1949 —época de exilio del escritor que se encontraba como profesor visitante en la Universidad de Columbia, Estados Unidos— su célebre obra *De una a otra Venezuela*; se trata de una serie de ensayos en los que Uslar explica que existen dos Venezuela, una real, la que ha vivido del campo, la que cuenta con un número muy alto de pobres en condición de miseria; y la otra fingida, la que ha surgido con el nuevo rostro que el petróleo le ha delineado. Así se expresa el escritor:

Porque desgraciadamente hay una manera de construir en la Venezuela fingida que casi nada ayuda a la Venezuela real. En la Venezuela fingida están los rascacielos de Caracas. En la Venezuela real están algunas carreteras, los canales de irrigación, las terrazas de conservación de suelos. En la Venezuela fingida están los aviones internacionales de la Aeropostal. En la Venezuela real están los tractores, los arados, los silos (1949: 64).

Escritores como Briceño Iragorry, en cambio, asumen una postura radicalmente crítica frente a la invasión de la cultura norteamericana, asociando lo moderno a lo extranjero. En su célebre obra *Mensaje sin destino* el autor defiende lo autóctono que se ha visto marginado, casi a punto de perderse, para ser sustituido por el esnobismo de los habitantes ciudadanos. Así lo refleja también en su novela *Los Riberas*, que detalla la vida de una familia andina venida a la Capital para engrosar las filas de la burguesía que emergió con la bonanza petrolera. La dilapidación de la riqueza nacional se hace patente en sus líneas. Caracas era para el momento la ciudad que prometía un futuro de bonanza y modernidad.

Efectivamente, los años 40 fueron un periodo de gran afluencia urbana y de grandes construcciones; dando lugar a que se generara una narrativa que se fija en lo urbano como

centro de atención; ésta se ha considerado una suerte de antecedente para la narrativa urbana. Ángel Gustavo Infante, escritor venezolano de los 90, puntualizaba, en entrevista concedida a la columna “Ficción breve.com” que

...cuando Caracas se transforma, después de los proyectos del presidente Medina y, por supuesto, de la II Guerra Mundial, que recibe esa doble inmigración: de afuera y del mismo país. Caracas se desborda y presenta signos específicos de masificación. Entonces, con las características de la masificación sí, necesariamente, aparece otro modo de narrar, pero que a la vez hereda muchos elementos de los modos de narrar anteriores que se referían también a esos centros urbanos, por pequeños que fueran... (Infante, 2004).

Hacia la década de los 50 se ha hablado de una segunda etapa dentro de la narrativa venezolana. Según autores como José Balza, a partir de la publicación de *El Cuaderno de Narciso Espejo* (1952) del escritor Guillermo Meneses “cambia la historia literaria de nuestro país” (Balza, 2004). La novedad fundamental de la obra se encuentra en que “la aventura novelesca pasa a convertirse en un proceso mismo de escritura” (Balza, 2004). Esto, evidentemente, aporta una concepción completamente desconocida de la manera de entender un texto narrativo y, por supuesto, de escribirlo.

La temática de la obra se desarrolla en la ciudad de Caracas y su puerto, la Guaira. Sus personajes y sus vidas cotidianas, la prostitución, el alcoholismo, los empleados de oficinas estarán presentes. Es un universo urbano que se despliega a lo largo de la obra; todo se resuelve en esa irónica “ciudad de luz”, decorada por calles sórdidas, atestadas de basura, malolientes. En el relato, esa ciudad masificada y alienante en la que habitan sus personajes será parte activa del acontecer. Sin embargo, el antecedente inmediato del tema ciudadano en Meneses lo vemos en la novela *Campeones* escrita en 1939, donde se recrea el mundo caraqueño de las casas que se convierten en hospedaje para los jóvenes inmigrantes en el centro de la ciudad.

En 1952 asume la presidencia de la república Marcos Pérez Jiménez, militar que había formado parte de la junta de gobierno tras el derrocamiento de Rómulo Gallegos en 1948. Pérez Jiménez toma el poder cuando el país contaba con una bonanza económica inédita, hecho que le permitió desarrollar una serie de proyectos de carácter urbano que beneficiaron fundamentalmente a la ciudad de Caracas. En 1953 se construyó la autopista Caracas-la Guaira, en 1954 la Avenida Urdaneta, el Centro Simón Bolívar, la Ciudad Universitaria y las

Torres del Silencio, edificios que daban un tono de total modernidad a la ciudad que se vestía de concreto. El proyecto constructor respondía al llamado “Nuevo Ideario Nacional” que proponía, sobre todo, la modernización de la infraestructura urbana de las ciudades más importantes, especialmente de Caracas. Sin embargo, la migración que del interior del país había invadido literalmente a la ciudad capital tuvo como asentamiento la periferia de Caracas, en los llamados rachos que cada vez se hacía más problemáticos. Arturo Almandoz explica de qué manera el gobierno del dictador Pérez Jiménez trató de resolver lo que se consideraba ya una grave dificultad del proyecto modernizador:

El proyecto emblemático del régimen fue la Unidad Residencial 2 de Diciembre —hoy 23 de Enero— que incluyó 26 bloques y un total de 9.000 apartamentos para una población de 60.000 habitantes. Por su magnitud, el 2 de Diciembre pasó a ser “una experiencia sociológica y urbanística sin paralelo en América Latina”, en la que, al igual que en otros superbloques, se supone que tendría lugar la súbita conversión de los migrantes campesinos en improvisados ciudadanos. Era la solución prototípica que se necesitaba para controlar una marginalidad que se tornaba alarmante, afeando el rostro urbano del Nuevo Ideal Nacional, a la vez que poniendo en peligro las progresistas metas del régimen (Almandoz, 2004: 124).

Evidentemente, los cambios que sufría la ciudad tendrán como inmediata consecuencia la presencia de problemáticas urbanas complejas y la consecuente expresión por parte de artistas e intelectuales. En 1958 regresa Uslar Pietri al país y se encuentra con una ciudad capital distinta a la que había dejado décadas antes. Por ello, cuando a principios de 1958, escribiera el discurso de incorporación a la Academia Venezolana de la Lengua, Arturo Uslar Pietro habló de los cambios que en la literatura se habían producido para entonces:

Ya no es el escritor el solitario y prestigioso intelectual frente a una colectividad de agricultores y guerrilleros; ahora está en medio de una nación en febril y a veces inorgánica transformación. Ya no escribe para los hacendados de *Peonía* ni para los rentistas de *El hombre de hierro*, ni para los llaneros de Altamira. Ahora ha de escribir para los apresurados habitantes de ciudades cosmopolitas, donde se editan periódicos en cuatro o cinco lenguas, y para los industrializados de una frontera móvil y dinámica (Uslar Pietri, 1958: 291).

En 1960 nos encontraremos con el tema urbano de forma preeminente, pero no podemos hablar de unidad temática o de una manera única de ver la ciudad. Caracas continuaba experimentando cambios, de modo que sus habitantes —sus escritores— se encontraban con la necesidad de delinear un rostro que se re-inventaba permanentemente y

que iba mostrando su realidad. Son los años de cambios convulsivos, de dictaduras férreas en esas zonas del cono sur, de protestas estudiantiles, de deseos de libertad inminente. Se crearon grupos en los que se encontraban narradores y poetas —*Sardio, El Techo de la Ballena y Tabla Redonda*—. En general postulaban una estética más audaz; incorporan en sus discursos lo cotidiano que deriva también en lo urbano; el tono suele ser polémico e irreverente; los de *Tabla Redonda* a través de la trasgresión se convierten en el grupo más beligerante. Esta literatura es asumida como una suerte de contra-cultura que se mantendrá viva y en evolución —con las variantes que aporta cada periodo— en las décadas 70 y 80.

La publicación en 1959 de *Los pequeños seres* del escritor Salvador Garmendia estableció un cambio significativo dentro de la temática y estética literaria. En ella la ciudad y sus habitantes vienen a ser protagonistas. Se trata de un universo sórdido, desleal, inmerso en la agonía que la cotidianidad de las grandes ciudades aporta. Incluso se ha hablado del escritor como “el precursor de la literatura urbana”¹ en el país. En *Los pequeños seres* se toca el tema también espinoso de la desadaptación de los inmigrantes del interior del país, que en Caracas vivirán en las pensiones del centro, padeciendo toda suerte de dificultades y derrotas. Al respecto Salvador Garmendia reconoce:

En la vida de todo venezolano que se vino a la capital, urgido por el viento de los años 40 que sopló del campo a la ciudad, hubo siempre una fachada de pensión alterando el pulso del recién llegado. Escenario del más recalcitrante costumbrismo. La pensión caraqueña siguió viviendo para la crónica periodística y el sainete radical, hasta mucho más allá de su sustitución por el hotel de inmigrantes de la siguiente década. La picaresca estudiantil hizo acopio de anécdotas jocosas y tragicómicas en esos corredores abiertos a la luz, donde el tiempo caminaba en puntillas y todo parecía detenido en una realidad a medias que no terminaba de despertar (Garmendia, 1999).

Narradores, poetas, ensayistas abordarán a la ciudad desde sus distintos estilos y asumiendo diferentes problemáticas urbanas; el panorama literario se hace cada vez más prolífico y más complejo. De esta época cito dos ejemplos muy representativos en las obras de dos autores venezolanos de gran importancia: Miguel Otero Silva y su novela *Cuando quiero llorar no lloro* (1979), y Adriano González León con *País Portátil* (1963). En el primer caso se narra la vida de tres jóvenes de clases sociales diferentes que mueren trágicamente en la

¹ Así lo afirma Andrés Cañizales en artículo publicado en la página web en la que se anuncia su muerte (Cañizales, 2001).

ciudad de Caracas, los tres portaban el nombre de Victorino. El narrador recrea la sociedad venezolana de las décadas 50 y 60, en las que Caracas, ya inmersa en la modernidad, es rica en contradicciones, en terribles oposiciones sociales.

La novela de González León va más allá de presentar a la ciudad capital. El protagonista, Andrés Barazarte, perteneciente a la guerrilla urbana, que se traslada de este a oeste de Caracas, en un mediodía, realiza igualmente un desplazamiento interior. Se trata, pues, de un viaje con ribetes míticos en los que se explora la historia del país mismo. María Celina Núñez advierte, a propósito de la obra, que “hay, en primer lugar, un retrato de la contemporaneidad correspondiente a los años 60. La ciudad de entonces, el clima político, la guerrilla urbana, la represión oficial. Pero también se conforma, a base de pinceladas, la historia de la familia Barazarte y, con ella, la del país: el paso de una Venezuela rural a urbana, la impronta de la explotación petrolera” (Núñez, 2004).

La evolución de la que habla la investigadora y su repercusión en la literatura del país es inevitable. Sin embargo, en la historia de la literatura venezolana, se hace difícil señalar caracterizaciones o etapas bien definidas. Evidentemente, el progreso social y urbano impondría una temática diferente a la del típico par “civilización/barbarie”, pero ello no supuso una uniformidad en los asuntos a tratar o en la estética narrativa. El mismo Adriano González León presentará a la ciudad como ese gran monstruo que devora a sus habitantes. Su obra *Asfalto-infierno* (1963), escrita en prosa, es, sin embargo, un trabajo experimental en el que prevalece el tono poético y desgarrador. El narrador habla a la ciudad de Caracas en estos términos:

BESTIA AFILADA. Alzar la cara hacia donde se supone cielo abierto defrauda al primer toque de ojo. Desde allá le caen las luces de los autos, pasan las luces de los autos, pájaros disparados como en la montaña rusa de los parques de diversiones. Ciudad de circunvalación celeste, marcada por el neón, invención veloz del concreto pretensado. Y pasan mil faros más. Mil faros más. Por arriba, por su cabeza, el culo de los automovilistas sobre su cabeza, mi cabeza cortada por guardafangos, ahíta de humo de escape, tres neumáticos contra ella, gomas, ruedas, gomas, inflexión respiratoria, todos los mecanismos hidráulicos (González León, 1963: 127).

Los discursos de carácter experimental no se harían esperar, así tenemos *Rajatabla* (1970) de Luis Brito García, que representó un momento de ruptura narrativa, cuyas consecuencias serían inmediatas. Al mismo tiempo se tornó la mirada hacia atrás, con ánimo de rescatar novelas que en su momento no tuvieron acogida por la crítica, como es el caso de

Enrique Bernardo Núñez, cuyas obras se re-editaron a raíz de su muerte en 1964 y encontraron un aplauso y admiración inéditos. De cualquier modo, y como puntualiza Domingo Miliani:

la década del 60-70 [...] produjo la agudización de una crisis ideológica, de la cual no escaparía ninguna manifestación de la cultura. La violencia revolucionaria y las divisiones de partidos políticos, las persecuciones y la prisión, las torturas e interrogatorios, los juicios militares, desmembraron o reagruparon a intelectuales y artistas, a tiempo que aportaron una temática doliente [...] El estilo de narrar venezolano, acartonado a veces, lento, propenso a las circunvoluciones del barroco, fue puesto en entredicho [...] A la vieja tragicidad filantrópica de algunas novelas se opuso ahora la pintura viva, casi grotesca, de una clase media amorfa y hacinada en los barrios suburbanos; al idilio sobreviviente de las novelas románticas se le enfrentó un eros golpeante, el humor negro, el sexo enfurecido, la conspiración y la insurgencia verbales, como reflejo literario de la insurgencia armada que marca de sangre los años del 62 en adelante (Miliani, 2004).

La heterogeneidad es, pues, una de las características más resaltantes de la literatura venezolana de la época y, al mismo tiempo, elemento que enriquece y amplía el panorama literario. Para la década del 60 la ciudad se había instalado como centro de atención de artistas y escritores. Aunque el desarrollo urbano se encontraba todavía en expansión, muchos escritores vieron la necesidad de re-construir las ciudades latinoamericanas en el discurso literario. Así lo aprecia Alejo Carpentier en su obra *Tientos y diferencias* (1964) donde señala: “me convenzo de que la gran tarea del novelista americano de hoy está en inscribir la fisonomía de sus ciudades en la literatura universal, olvidándose de tipicismos y costumbrismos”, para más adelante añadir: “la gran dificultad de utilizar nuestras ciudades como escenarios de novelas está en que nuestras ciudades *no tienen estilo*. Más o menos extensas, más o menos gratas, son un amasijo, un arlequín de cosas buenas y cosas detestables —remedos horriblos, a veces, de ocurrencias arquitectónicas europeas—” (Carpentier, 1964: 14, 15). La literatura tendrá, pues, como finalidad, imprimir estos devaneos culturales que se presentan en sus ciudades.

FUENTES

- Almandoz, Arturo. 2004. *La ciudad en el imaginario venezolano. II. De 1936 a los pequeños seres*. Fundación para la cultura urbana. Caracas.
- Balza, José (2004), “Los cuadernos reversibles”, “Ficcionbrevevenezolana.com”, <http://www.letralia.com>.
- Cañizales, Andrés (2001), “Muere Salvador Garmendia, precursor de la literatura urbana”, http://www.unidadenladiversidad.com/actualidad_ant/2001/mayo01/actualidad.
- Carpentier, Alejo. 1964. *Tientos y diferencias*. UNAM. México.
- De la Parra, Teresa. 1972. *Ifigenia*. Caracas. Monte Ávila Latinoamericana. Fondo de Cultura Económica.
- Díaz Rodríguez, Manuel. 1999. *Ídolos Rotos*. Editorial Educen. Caracas.
- Díaz Sánchez, Ramón. 1967. “prólogo”. *Obras Selectas*.
- Garmendia, Salvador (1999), “Siempre hay un Balzac donde haya más de una persona”, *El Nacional* [Papel Literario], Caracas, 25 de julio.
- González León, Adriano. 1963. *Asfalto Infierno*. Monte Ávila Editores. Caracas.
- Infante, Ángel Gustavo (2004), “Ficcionbrevevenezolana.com”, <http://www.letralia.com/ficcionbreve/entrevistas/entrev05.htm>.
- Miliani, Domingo (2004), “Diez años de narrativa venezolana (1960-1970)”, “Ficcionbrevevenezolana.com”, <http://www.letralia.com/ficciobreve/ensayos/ens-122.htm>.
- Núñez, María Celina (2004), “Ficciónbrevevenezolana.com”, <http://www.letralia.com/ficcionbreve/ensayos/adria-mc.htm>.
- Uslar Pietri, Arturo. (1958). “Discurso de incorporación a la Academia Venezolana de la Lengua” en *Letras y hombres de Venezuela*. Caracas. Edime.

LA MUJER EN LA LITERATURA GAUCHESCA: UNA MIRADA DESDE LA VOZ DEL GAUCHO Y DEL PROCESO MODERNIZADOR

El dinero y la mujer se encuentran en cualquier parte,
pero el caballo que nos comprende, que nos liga a
nuestro destino en el trabajo y en la guerra / ... / una vez
perdido cuesta mucho hallar otro.

José de Alençar, *El gaucho*

A la primera las beso / A la segunda las rindo / A la
tercera... si te vide no me acuerdo

Carlos Reyles, *El gaucho Florido*

Blanca Álvarez Caballero

Mi objetivo central en esta ponencia será comentar la figura de la mujer en la literatura gauchesca rioplatense —aunque en algunos momentos haré referencia a la novela brasileña *El gaucho*, de José de Alençar— en las categorías: 1) el fantasma de la mujer, 2) la mujer objeto, y 3) la citadina, en la poesía; así como 1) la conservadora, 2) la liberal y 3) la inmigrante, en la novela, que corresponden a dos momentos de este género literario: el primero abarca desde fines del siglo XVIII hasta fines del siglo XIX, mientras que el segundo desde esta última etapa y hasta las primeras décadas del siglo XX, con la publicación de la novela *El gaucho Florido* (1932), del uruguayo Carlos Reyles; uno de los textos con que oficialmente culmina la literatura gauchesca escrita por gente del campo (capataces, estancieros, etc.), donde se aprecia la transformación de los roles del gaucho y de la mujer debido a un acelerado proceso de modernización en los pagos de la región. Esto a diferencia de textos en que se aborda el tema, pero que fueron realizados por escritores básicamente librescos, como Jorge Luis Borges, o que se ocuparon más de tratar al orillero —también llamado compadrito— que al gaucho, como es el caso de Evaristo Carriego; y que, por tanto, no abordaré. Me centraré en la mujer en tanto que ha sido tradicionalmente relegada tanto por creadores como por críticos literarios, ya testigos del mundo gauchesco —soldados combatientes en la pampa, así como por estancieros—, quienes han seguido la visión histórica de enaltecer vicios y virtudes del gaucho, y de oscurecer y reducir a objeto el mundo femenino en esta literatura. Sin embargo, no deseo proponer el tema con un tinte feminista, sino sólo mostrar de modo explicativo las

escasas formas en que aquí aparece la mujer, comúnmente por la voz del gaucho que habla de su pasado en la poesía y directamente en la novela.

Para desarrollar esto, es preciso tener en cuenta la existencia de dos tipologías de gaucho: una que va de fines del siglo XVIII hasta fines del siglo XIX y otra de aquí hasta las primeras décadas del siglo XX. Así, hasta antes de ser marcado el ganado y separado mediante el alambrado —últimas décadas del siglo XIX—, es decir, de que se tuviera una visión positivista de la propiedad privada, la pampa argentina y las cuchillas uruguayas contaban con grandes zonas despobladas, ganado perdido e ilegalmente adquirido; la libertad geográfica y mental permitieron al abuelo del gaucho y a éste andar por tierras uruguayas, argentinas y brasileñas como matrero, payador, baquiano, etc.; lo cual generó en él un ser violento, individualista, analfabeto, raras veces solidario, con poco o a veces ningún respeto por la familia ni por la mujer, con resentimiento hacia el gobierno por alejarlo del hogar —en caso de que tuviera—, mandarlo a combatir o encarcelado, en ocasiones; así como hacia el español (el godo) y, posteriormente, hacia el italiano (el gringo).

Bajo esas circunstancias históricas, el gaucho desarrolló un fuerte culto al caballo, el azar, el juego, la soledad, el desapego de los bienes materiales y de la gente, la violencia, que va desde las peleas y asesinato entre dos gauchos, hasta la formación de montoneras y la idolatría hacia la figura del caudillo, ya fuere éste Artigas, Rosas, Saravia u otros. Por lo que “Antes de 1810 la familia casi no existe en la campaña; son escasas las uniones conyugales regulares y permanentes. Hombres y mujeres se toman y se dejan al azar” (Zum Felde, 1972: 21). De acuerdo con esto, los primeros textos gauchescos tratan, fundamentalmente, temas patrióticos y ambientes rurales, y fueron elaborados por criollos o mestizos que participaron en combates, como Bartolomé Hidalgo (1788-1822), Manuel Arauco (1803-1842) e Hilario Ascasubi (1807-1875), quien trató al cuadillo Facundo Quiroga, acompañó al caudillo Lavalle en sus campañas y escribió el texto *Paulino Lucero* en contra de Rosas y Oribe.

Dado el carácter errante del gaucho en esta etapa, la mujer aparece como su opuesto por su comportamiento sedentario, que implica retener al gaucho y con ello limitarlo en su búsqueda de aventura. Él percibe su libertad en la convivencia en la pulpería con otros gauchos a través del juego, el alcohol, el reto del contrapunto, el reto de las peleas y, sobre todo, en su andar solo por la llanura con su caballo. Sin éste el gaucho no se divierte en el

trabajo, en las andanzas; pues el caballo es considerado por el gaucho no sólo como una herramienta de trabajo, sino como parte de su propia existencia, por lo que llega a tenerle un afecto excesivo, claramente opuesto a su misoginia, como manifiesta el protagonista Manuel Cano en la novela brasileña *El gaucho* de José de Alençar: “...el dinero y la mujer se encuentran en cualquier parte; pero el caballo que nos comprende, que se liga a nuestro destino en el trabajo y en la guerra... una vez perdido, cuesta mucho para hallar otro...” (De Alençar, s/a: 256). El caballo, como se le define en esta novela, es “...ese animal de pasiones nobles y generosas, capaz de sentir las mayores afecciones, intrépido, sobrio, leal, paciente en la ocasión del sacrificio, impetuoso en el momento del peligro” (De Alençar, s/a: 112). Así, la yegua de Cano, llamada Morena, es idealizada en esta novela, querida hasta el extremo y elevado su amor sobre el que puede brindar una mujer: “—¿Creías tú, Morena, que me iría sin abrazarte?... hablan otros del placer de abrazar a una niña bonita... ¡Si ellos te ciñesen como yo la esbelta cintura, volando por esos campos!...” (De Alençar, s/a: 83). Asimismo, se refiere así de los caballos: “Si el hombre es el rey de la creación, el caballo le sirve de trono. Vehículo y arma a la vez, él nos suprime las distancias por la rapidez y centuplica nuestras fuerzas” (De Alençar, s/a: 53). En ese sentido, es importante recordar que este equino “Hasta el advenimiento de la industrialización desempeñó importante papel económico en muchísimas culturas... [como] símbolo de la juventud, la fuerza, la virilidad y la sexualidad” (Becker, 2001: 58); como apreciamos en los ejemplos anteriores.

El amigo y el caballo abren el porvenir del gaucho, mientras que la mujer lo detiene. Por eso, aún en la novela *El gaucho Florido*, se aprecia la felicidad que siente un gaucho viejo, Barranca, —como los de antaño— por el viaje solitario. Es a ratos trabajador, pero vicioso, violento e indiferente hacia las mujeres. Por eso comenta: “—una cuarta’e caña da más satisfacciones que la mejor china. El casorio pa’ los gringos, y los gurises pa’ el maestro de escuela. Pa’ mí los naipes, la caña y los parejeros. Eso es vida... a la hora de estirar la pata no ha de faltar quien me cierre los ojos” (Reyles, 1969: 32). Asimismo, en la historia de *El gaucho Florido* se bailaban polcas, mazurcas, valeses y milongas, las señoras grandes, de mucho respeto en la estancia, podían escoger a su pareja (Reyles, 1969: 46), mientras que las jóvenes se dejaban llevar por la pasión; por ello al protagonista Florido “...le concedían todas, aún las más ariscas, el misterioso derecho de apretarlas bailando y algunas llevaban su

condescendencia hasta dejarse besar... lo cual le daba fama de atropellador y delicau a la ve” (Reyles, 1969: 13). Justamente la forma de pensar de este personaje sobre la mujer es también la del personaje Laguna en *Fausto*, de del Campo y de tantos otros gauchos: “Por hembras yo no me pierdo:/ la que me empaca su amor/ pasa por el cernidor/ y si te vi, no me acuerdo” (Borges, 1984: 316). Así también, en *Don Segundo sombra*, el personaje Fabio comenta: “No hay querencia mejor que el lomo de sus caballos para un resero... ‘No necesito mas hembras que mis pulgas’, me dije” (Verdevoye, 1988: 145).

De acuerdo con lo anterior, el crítico Daniel Vidart explica la relación amorosa entre la mujer y el gaucho, más o menos desde el siglo XVIII hasta principios del XX:

El amor físico con las indias, la ausencia o fugacidad de la vida hogareña y el deambular geográfico y genésico del hombre engendraron un sentimiento de desprecio por la ‘china’, donjuanismo payadresco, una subvaloración de la mujer que va desde el zarpazo a la misoginia. La mujer, a su vez, libre y ardiente, eligió al principio el (*sic*) hombre según su voluntad y hubo de aceptarlo luego, cargada de hijos, por necesidad. Las reales hembras... del rancharío contemporáneo ilustran el pasado y el presente de un sexo vilipendiado (1955: 156).

A partir de esto, notamos dos comportamientos de la mujer: 1) la idealizada por el hombre en tanto ausente y 2) como la rebelde, liberal y bastante maltratada por el gaucho.

1) El fantasma de la mujer. Ésta es la madre bendita que perdió el gaucho siendo él un niño, a la cual evocará en diferentes momentos de su vida, en que al recordarla la idealizará, dado que conoce poco de ella; entonces sólo imaginará que ella fue pura, buena y servicial. Como ejemplo está Luciano Santos en *El matrero Luciano Santos* y Fabio Cáceres en *Don Segundo Sombra*; en este texto Fabio, hijo natural, al saberse heredero de la estancia e hijo de don Fabio, pregunta por su madre a don Segundo, a lo que éste responde: “—Como la finada mi madre, ánima bendita” (Verdevoye, 1988: 206). Entonces Fabio piensa: “No pregunté más nada... mi madre no podía ser sino una mujer digna de admiración” (Verdevoye, 1988: 206). En la nota a pié de página de esa edición de *Don Segundo Sombra*, preparada por Paul Verdevoye, se nos aclara que: “Se puede desprender de esta afirmación que también Don Segundo era hijo natural, pero no le guardaba por ello ningún rencor a su madre, a la que calificó de alma buena o santa” (Verdevoye, 1988: 206).

La compañera del gaucho y madre de sus hijos, a la que éste solía perder a causa de las guerras, es, como la anterior, un fantasma idealizado. Por lo que el gaucho le es fiel y al

perderla no le quedan ganas de vivir de nuevo con ninguna otra. Un ejemplo lo constituye Baliente en *Los tres gauchos orientales*:

También mi prenda tenía, / su recuerdo me entristece, / la vista se me humedece / ¡pues de veras la quería! / ... / triste y amargo jué el día / que fi de ella a separarme / para dir a presentarme / a mi causa voluntario; / ¡siempre traigo el relicario / que me colgó al ausentarme!
La guerra siguió en su duelo, / y a ese ángel tal sensible, / sin mí no le jué posible / la existencia y voló al cielo; / (Borges, 1984: 353).

Martín Fierro es un caso semejante al añorar continuamente la compañía de su mujer: “...en mil cosas cavilaba, / y a una güelta repentina / se me hacía ver a mi china / o escuchar que me llamaba /... / pasa uno sin comer, / por pensar en su mujer, / en sus hijos y en su pago” (Borges, 1984: 638). También en ese texto el personaje Cruz habla de la mujer que perdió: “Es triste a no poder más / el hombre en su padecer, / si no tiene una mujer / que lo ampare y lo consuele; / más pa que otro se la pele / lo mejor es no tener” (Borges, 1984: 619). Aunque añade: “las mujeres, desde entonces, / conocí a todas en una. / Ya no he de probar fortuna / con carta tan conocida: / mujer, y perra parida, / no se me acerca ninguna” (Borges, 1984: 620). Asimismo, en *El matrero Luciano Santos*, un personaje se refugia en la soledad y la libertad al perder a su mujer y se expresa así de las féminas en general: “...pa las hembras, soy curao, / pues no me enredo en su tiento, / soy libre cual lo es el viento; / como en el aire el chajá; / ¡y el amor nunca me hará / salir del pecho un lamento!” (Borges, 1984: 417).

2) La mujer objeto. Se trata de la mujer que vive de manera semejante al gaucho, es decir, vaga sin rumbo fijo, no tiene un solo hombre ni hijos; para ella su libertad y su sed de descubrir cosas valen como el hombre; le gusta divertirse y arriesgar su vida, por lo que lo mismo entra a una pulpería que combate en alguna guerra; es la mujer que no le teme a la traición del hombre ni a la muerte. Es una mujer muy valiente y muy independiente, pero generalmente concluye su existencia explotada y sacrificada por el hombre, quien la usa sexualmente, a veces también como sirvienta, y después la abandona o la mata.

Históricamente, una mujer bastante intrépida recreada en el texto *Paulino Lucero*, de Hilario Ascasubi es Isadora, La Federala; guapa y orgullosa, amiga de la hija de Juan Manuel de Rosas y partidaria de éste. Fue con gente del caudillo a combatir a la Banda Oriental (Borges, 1955: 198). A su regreso, Rosas la consideró traidora y la mandó matar: “Cayó entonces desmayada / la Arroyera y arrastrada / fue por dos indios; y al rato / degollada como un pato / ... /

[ya muerta]: “¡Fría estaba y desangrada! / Pero Rosas, con todo eso, / se agachó, le pegó un beso, / y largó una carcajada. / Luego acabó de beber / muy ufano y se paró, / y a los indios les gritó: ‘Saque de aquí a esta mujer / ... / y que venga y la levante/ el carro de la basura’” (Borges, 1955: 207). También en *La vuelta de Martín Fierro* se dice que el personaje Vizcacha fue casado, pero mató a su mujer de un palo porque le dio un mate frío. Al quedar viudo ninguna mujer quiso casarse con él (Borges, 1984: 686). Al respecto, encontramos antecedente de este comportamiento en *Tabaré*, donde la protagonista es considerada objeto hasta el extremo de ser tomada cautiva por los indios charrúas. Mientras que en la poesía gauchesca, en *Santos Vega* aparece una mujer a la que descarnaban los pies viva y en *La vuelta de Martín Fierro*, en que Fierro ve cómo un indio mata a una mujer y la lanza a los perros.

Aunque su aparición es breve, Isadora, la Federala, puede muy bien considerarse un tipo de gaucho femenino, a partir de las características que comparte con el gaucho, en general. De acuerdo con esto, en *El gaucho Florido*, de Carlos Reyles, un ejemplo de mujer libre sexual y económicamente es —en un primer momento— Micaela, pues es la gaucha que, como indica el personaje Florido: “...me gusta pa’ la farra. China alegre. Fuma, juega y chupa como un macho” (Reyles, 1969: 20). Lo anterior nos hace pensar que sí hubo un tipo de mujer gaucha tanto en la literatura como en la historia, pero no alcanzó el grado de libertad y respeto que el hombre. Por otro lado, tanto a sociólogos e historiadores (Zum Felde, Daniel Vidart, Roque Faraone, etc.), como a creadores y críticos literarios (Bartolomé Hidalgo, José Hernández, Serafín García, etc.) poco les interesó mostrar a la mujer como gaucha libre y digna de respeto debido al machismo rural y artístico de entonces que, como sabemos, solía considerar a la mujer como mero objeto sexual y de servicio doméstico. La historia de este tipo de mujer es narrada en *Fausto*, de Estanislao del Campo, de modo metafórico:

Nace una flor en el suelo, / una delicia es cada hoja, / y hasta el rocío la moja / como un bautismo de cielo. /
Allí está ufana la flor / linda, fresca y olorosa; / a ella va la mariposa, / a ella vuela el picaflor / ... /
Sus tiernas hojas despliega / sin la menor desconfianza, / y el gusano ya la alcanza... / Y el sol de las doce llega... /
Se va el sol abrazador. / Pasa a otra planta el gusano, / y la tarde... encuentra, hermano, el cadáver de la flor (Borges, 1984: 327);

en que, indudablemente, la flor simboliza la belleza efímera de la mujer joven, sometida o entregada pasivamente al macho representado por el “rocío” en su forma propositiva

de cortejo, que se torna desagradable, ya como “picaflor”, ya como la designación desnuda de “gusano”.

3) La mujer citadina. El gaucho literario prácticamente no tiene contacto con ella, salvo los personajes que por diversas razones van a la ciudad. Ellos se sorprenden y les repugna el esmerado arreglo y la pedantería de este tipo de mujer, cuya altanería revela cierta autosuficiencia y es opuesta la sojuzgamiento cotidiano que padece la mujer del campo. Así se refiere a las citadinas un personaje de *Aniceto el gallo*, de Hilario Ascasubi: “La pandilla del hembraje / unitario endemoniada / se ha puesto de cola alzada / y más brava que el machaje: / toda de color salvaje / ... / las viera de lao a lao / andarse a golpe de taco” (Borges, 1984: 133), mientras que en *Cantalicio Quiroz...* aflora un erotismo campirano: “Yo me lambía al mirar / medio entre cribo escondidos, / sus blancos pechos fornidos/ en un constante latir; / ¡dichoso el que en tales nidos / pueda tranquilo vivir! /... / Si era esa criolla más rica / mirándola po ande quiera, / que costillar de ternera / para un hombre muerto de hambre” (Borges, 1984: 550 y 560). Pero Miterio Castro —narrador de este fragmento— sólo es despreciado por aquellas mujeres del club, quienes se burlan y sienten asco de cómo él habla, eructa y baila, hasta el grado de correrlo del club (Borges, 1984: 569-570).

La poesía gauchesca tuvo su apogeo en la segunda mitad del siglo XIX y concluyó como género en las primeras décadas del siglo XX. Su clausura se debió, en parte, a la estrecha relación entre Europa y la región rioplatense que, en las últimas décadas del siglo XIX, propició en ésta la llegada de movimientos literarios como el romanticismo, el realismo y el naturalismo y el modernismo; con lo que tuvo más importancia la narrativa que la poesía como subgéneros. Así, el reemplazo de la poesía gauchesca por la novela regional ocurre por el desarrollo científico, tecnológico e intelectual que sufren Uruguay y Argentina, especialmente en sus ciudades capitales. En 1856, 1857 y 1863 aparecen en Uruguay los primeros barcos de vapor; el telégrafo surgirá en 1865 y el ferrocarril dos años después. En el campo el “gaucho” habrá modificado su vestimenta (ahora fabricada); habrá dejado de ser el nómada gaucho malo o matrero, el payador, el baquiano, etc., para convertirse en un peón o un capataz asalariado; su destreza física ya no será indispensable como antaño debido a diversos adelantos tecnológicos, entre los que se encuentra la supresión del tasajo a favor del frigorífico, así como la suspensión de boleadoras, a principios del siglo XX.

En ese sentido, dos de los grandes acontecimientos sociales en Uruguay fueron el alambrado y el ferrocarril; el primero, explica Raúl Jacob, incrementó la productividad ganadera, puso fin a los años de litigios, precisó límites, incorporó tierras fiscales, cortó quebradas y montes, bordeó o cruzó arroyos y caminos, precisó la propiedad que ya la Constitución de 1830 había proclamado como derecho “sagrado e inviolable” y consolidó el latifundio. Asimismo, “El ferrocarril puso en contacto, a partir de la década de los 90, a las unidades de producción, estancias y saladeros, con las zonas de reembarque” (1969: 14). Si antaño se decía: “El gaucho lindo debe ser liberal, retosón, dicharachero y enamorau. Hombre entre los hombres; rendido entre las mujeres; juerte pa’ el trabajo y la diversión... El gaucho verdadero... sabe cuerpear la mala suerte y jugarle risa a todo, como quien anda siempre bien montau” (Reyles, 1969: 54); de acuerdo con la modernización se redujo la libertad que el gaucho tenía para andar de un lugar a otro, para evadir el trabajo, para dedicarse por periodos sólo al canto o a la borrachera, pues al ser asalariado, si no trabaja, no comía y podía además ser corrido de la estancia por algún patrón positivista que lo tacharía de flojo, irresponsable o poco ambicioso.

Esto se aprecia recreado en la novela *El gaucho Florido*, en que el patrón es un obstinado supervisor del comportamiento de los trabajadores. Así, Ramón, un capataz a pesar de ser allegado de don Fausto, tenía que esperar a que él partiera para comer a gusto en la cocina y platicar, retozón, con las chinas del rancho (Reyles, 1969: 22-23), en que la estancia llamada Tala Grande fue dejada por varios trabajadores debido a que ya no eran necesarios, pues fueron suplidos por la tecnología del automóvil, el teléfono, el alambrado, el ferrocarril y el frigorífico; hecho que a varios capataces no agradó y prefirieron abandonar la estancia para trabajar por su cuenta en lo que pudieran. Por lo que comenta un personaje ante los cambios ocurridos en la estancia en una década: “Ahora sólo hay un mayordomo, un capataz y seis peones de campo... A cada instante hablan por teléfono para pedir órdenes al mayordomo o al patrón... no necesitan salir de las casa para mandar... los ganados criollos, las novilladas chúcaras, los franqueros guampudos, el pasto duro, las boleadoras, el lazo, han desaparecido, y con ellos también han desaparecido los gauchos de casta brava” (Reyles, 1969: 142). Mientras que en cuanto a otros adelantos tecnológicos se dice que:

No se ve al hijo, como al padre, [los dueños] obligado a dormir al raso cuando trabaja lejos. Por lejos que se vaya, vuelve en su pingo de metal [su automóvil]... El fogón de Pancha hace convertido en espaciosa y clara cocina. No se oyen por ninguna parte las rotundas carcajadas... los troperos no hacen falta... El plácido escritorio de don Fausto es ahora oficina... Se baila en los puestos al son del fonógrafo. Es otra cosa. Faltan los guitarreos, la alegría gaucha y las chinas libres y querendonas. No se ve ningún rancho. Su sitio lo ocupan nuevas construcciones.. La mozada es pacífica, económica, civilizada. Nadie viste de chiripá ni bota de potro, ni vuelca el cinto en una parada. Los viejos servidores de don fausto se han ido, algunos otros están en lo que siguen llamando la Tapera (Reyles, 1969: 143).

Esto repercute en el *modus vivendi* de la mujer, en tanto se hace más independiente económicamente, pues obtiene cierta educación que le permite trabajar; es tratada con más respeto por peones, capataces y estancieros, y comienza a tener contacto con las ciudades cercanas a través de la tecnología. No obstante, en términos generales, continúa sometida al hombre —si bien de modo menos violento— en ocasiones en lo económico, otras en lo emocional —pues quedan resabios del gaucho donjuanesco—, que conforman dos tipos de mujer: la conservadora y la liberal, que tienen cierta ligazón con la clasificación anterior.

1) La conservadora. Si bien en la poesía gauchesca nos encontramos con mujeres buenas, dóciles, amorosas con el gaucho, ya como madres, ya como parejas, pero ausentes como personajes, pues el gaucho se separó pronto de ellas; en cambio en la novela, concretamente en *El gaucho Florido*, la mujer participa activamente en la historia que se cuenta y está encarnada en los personajes de doña Justa, doña Pancha y Mangacha. Las dos primeras son dignas de gran respeto y admiración en el Tala Grande por ser portadoras de tradiciones y de valores como la decencia, el amor al trabajo y la rectitud; con lo que son un ejemplo a seguir para las jóvenes, como es el caso de doña Justa:

La china lució en la comida sus habilidades culinarias y charla retozona o muy sesuda, porque era mujer de buen consejo, despierta, maliciosa y sabedora... la experiencia pueblera y gaucha se hacía verbo y carne en ella. Los campamentos, los bailongos, las andanzas entre gentes muy diversas le habían dejado como un granito de sal con el que sazónaba sus discursos y filosofías. Nunca condenaba, siempre encontraba razones para disculpar las debilidades o errores del prójimo. A eso debía que todos la quisieran bien... (Reyles, 1969: 86).

Este tipo de mujer es económicamente autosuficiente; se sostiene de lavar ropa para otros, cultivar frutas y verduras y atender animales de corral. Por eso el patrón de la estancia propone a Florido para su boda: “Vamos a formar una sociedad con la platita de Mangacha, no creas, tiene el riñón forrado, la tuya y la que yo les dé como padrino.” (Reyles, 1969: 123). En

tanto que la madre de ella, doña Justa, al recordar su juventud, comenta: “Mis hermanas y yo... lavábamos y planchábamos todo el santo día la ropa de los melicos... Por las noches baile. Y al baile cáiban los oficiales, los troperos del Tala grande... y los mosos más distinguidos de la sociedad” (Reyles, 1969: 54). Asimismo, doña Justa, además fabrica sus propias sillas y Mangacha se confecciona su ropa. Doña Justa tiene tal autoridad en lo espiritual que, en ocasiones, hace el papel de consejera de los troperos, como en sus pláticas con Florido, a quien indica cómo debe tratarse con Mangacha y cómo debe de ser un gaucho: “Vos, Mangacha, debes ser menos arisca y ligera pa` la pata. Y usté, Florido, menos buscapleitos... llega más pronto a conseguir lo que codisea el que hace rir que no el que hase llorar. No olvide que a las mujeres nos gusta que nos hagan cosquillas...” (Reyles, 1969: 54). Mangacha está formada bajo la educación de su madre, por tanto es heredera de cierta disciplina en el trabajo, amabilidad en su trato hacia la gente, es aceptada con afecto por su padrino, don Fausto, el estanciero, y por los capataces y las mujeres —excepto por Micaela, con quien disputa el amor de Florido—; asimismo, es precavida y pudorosa en la relación amorosa. Es mujer de un solo hombre: Florido, quien es el gaucho atractivo, guapo (valiente) y enamorado por excelencia. Se trata de conductas, valores y costumbres (como el matrimonio) que por lo general no se observan en la poesía gauchesca.

Lo que hace diferentes y hasta opuestos a Mangacha y Florido es la pureza sexual y el sedentarismo de ella que contrastan con lo mujeriego y errante de Florido. Mangacha ha idealizado el amor que siente hacia Florido, mientras que él es fiel a su condición de gaucho apasionado del viaje y de las conquistas amorosas. Él ama a Mangacha, pero disfruta mucho el amor sensual que tienen con Micaela y el gozo que experimenta al andar solo por el campo, lo cual lo conflictúa, como se aprecia en el siguiente fragmento, que es de los pocos en que encontramos a un Florido humano por indeciso, no de cartón, no esquemático, como se muestra en la mayoría del texto:

Ésta sí que es güena y derecha [Mangacha]... Pero, ¿seré capás de sujesión, de cumplir tantas obligaciones, sin querer reventar la sogá y levantar el cincho?... ¿Y si por evento me da la birasa de dejar la querencia y dirme con mi tropilla de redomones? Y güeno, me iré. Mangacha siguro comprenderá. Y después cada estación su pastura; no voy a tener potros a quienes ponerles bastón ni chinas que cortejar tuita la vida. También de esto ando aura medio asqueau [sin embargo, recuerda a Micaela, hecho que lo hace reconsiderar en su filosofía donjuanesca de la vida]... Y Micaela, ¡ah, Micaela!... El gaucho debe picar de flor en flor y volar. Y mirienda [Mangacha], pobresita, tan confiada... (Reyles, 1969: 91).

2) La liberal. Esta mujer es económicamente autosuficiente y se dedica a las mismas actividades laborales que la otra. La diferencia entre ellas es que, mientras la conservadora es recatada, tranquila y pudorosa, la otra es muy alegre y sexualmente libre. En la poesía la mujer objeto se divierte, trabaja y combate en batallas igual que un hombre. Este tipo de mujer es, invariablemente, explotada por el gaucho, el caudillo y el soldado como sirvienta y sexualmente, además suele ser abandonada o asesinada por los mismos. En cambio, la mujer liberal de *El gaucho Florido*, a pesar de ser independiente en lo económico y lo sexual, de ser mujer de todos y de nadie, como la mujer objeto, no es tan aventurera como la otra; por tanto, no concluye su existencia en su destino violento (asesinada, por ejemplo) —aunque sí emocionalmente doloroso—, dado que ya no hay gauchos delincuentes (matreros) muy a la vista, ni indios rudos, pues, históricamente la supervisión del gobierno y del patrón es fuerte, hecho que también se observa en la literatura, tampoco hay conflictos; en esos momentos, como guerras entre países o batallas civiles. Por lo que, al haber cierta estabilidad política y económica en la historia de la novela, la mujer, por muy libre que sea, ya no se enfrenta a tantos riesgos como antaño.

No obstante, en el aspecto erótico, continúa siendo el pasatiempo del gaucho atractivo, mientras que ella no siempre lo toma así, como apreciamos en la relación de Florido y Micaela, quien ama al gaucho, aun cuando sabe que para él ella sólo es una amante, pues su novia oficial es Mangacha, con quien se casará; hecho ante el cual Micaela se resigna, sacrificando la posibilidad de ser amada por la felicidad de Florido, a quien dice lo siguiente: “—Con lo que me des me conformo, rubio. Y suceda lo que suceda no dejaré de ser tuya. Soy yo la que te debe agradecimiento después de aquella noche. Nunquita la olvidaré, aunque no me quisieras y me hisieras sufrir... juí dichosa pa'tuita la vida. Cuando te casés y seas felís... no olvedés del todo lo que, como chinita, jui, soy y seré pa'vos” (Reyles, 1969: 108).

Florido responde a esto: “—Sos un tesoro, chinita; no tenés presio. Pero yo nunca podré darte lo que meresés. Hay otros que te quieren con mas empeño. / —Vos no sabés, Florido, [dice ella enamorada] que querer a uno es el asco de los otros” (Reyles, 1969: 109). Micaela es atractiva a los ojos de otros gauchos y sabe ser buena amiga de ellos, sin embargo sólo se entrega a Florido. Lo sorprendente de la personalidad fiestera de Micaela es que,

después de diez años de no verla, Florido, al visitar la estancia del Tala Grande, la encuentra atormentada por la culpa, avejentada y convertida en una mujer muy religiosa: "...sólo juí de vos... Ni con el pensamiento te he faltau nunca. Desde que te jusites empesé a enflaquecer; dise el médico que es pasión de ánimo...; cuido tus plantas y reso bastante con Pancha... Dise ño Faustito que soy una santa. ¿Seré? / Florido la miró un instante como si no comprendiera. / —Dejuramente, pero vos sos muy joven pa' dejarte dir" (Reyles, 1969: 148).

Como se observa, Florido y los gauchos de esta novela, en general, hacen una distinción de dos tipos de mujer, por eso Florido dice a Mangacha: "...Micaela me gusta pa' la farra. China alegre. Fuma, juega y chupa como un macho. Con usté, prienda, es otra cosa. La apreseo de otro modo. A veces se me hace que ando tiernito por quererla" (Reyles, 1969: 81).

Casilda, la madre de Micaela, es también liberal y bastante independiente de la vida de la estancia el Tala Grande, pues ella tiene su propio ranchito en que habita con sus hijas, además es curandera y sabe de hechizos; es una especie de bruja a la que se teme por sus poderes pero, al mismo tiempo, se le admira su sabiduría: "Creían en sus virtudes de saludadora y adivina, pero no sabían si era cosa de Dios o del diablo... Era dura, áspera y nada propicia a las efusiones sentimentales, pero cuando una de las hijas caía enferma, no se separaba de su lado" (Reyles, 1969: 93),

...sabía predecir la suerte, indicar el rumbo de una hacienda robada, curar el mal de ojo... Aquel rancho no tenía ni había tenido nunca jefe. Casilda y sus cuatro hijas lo hacían todo, desde el ordeño hasta el amasijo. En los quehaceres domésticos mostrábase exigente y aún despótica... Fuera del gobierno de la casa, dejaba que cada una de las muchachas... hiciesen lo que mejor les pareciera. Noviazgos y chicoteos, risas y lágrimas, bailongos y farras... Los pretendientes y amantes entraban y salían y ella parecía no verlos... (Reyles, 1969: 58-59).

3) La inmigrante. En la poesía gauchesca son notorios algunos personajes inmigrantes: los godos (españoles), que solían ser dueños de pulperías, mientras que los gringos (italianos) eran soldados y agricultores, como en *Paulino Lucero* de Hilario Ascasubi, en que los gringos son valorados por su trabajo y su capacidad de ahorro (cfr. Borges, 1984: 227). En cambio, la mujer inmigrante prácticamente no aparece, porque los personajes gauchos poco tenían que tratar con ella. Lo mismo ocurre en la novela. Así, en *El gaucho Florido* una sola vez es mencionada ésta. Se trata de la esposa de un maestro; ambos españoles pobres. Ella:

...española lista y mañosa, que cosía para todas las chinas de la estancia y le hacía, además, la ropa al marido. Ambos eran oriundos de Girón, menudos, arrugados como ciruelas y cetrinos. Habían pasado muchas miserias antes de llagar al Tala Grande y se encontraban allí como en la gloria desde hace diez años atrás, ahorrando cuanto podían para redondear una buena pelota y volver a la tierra... A pesar de ser muy buenos, no gozaban de la debida consideración entre las gentes de la estancia. Los tachaban de roñosos (Reyles, 1969: 88-89).

La escasa información impide comentar sobre esa mujer; sin embargo, se nota una ventaja sobre el resto de las “chinas” al tener una educación más elevada, pues sabía leer y escribir, así como hacer ropa con conocimientos de costura europea.

Para concluir, en la poesía gauchesca la mujer es un fantasma, un recuerdo, lo que el gaucho perdió al ser capturado por el gobierno, como en *El matrero Luciano Santos*, de Antonio D. Lussich, y en *Martín Fierro*, de José Hernández. Si no es la mujer un fantasma idealizado, es reducida a objeto sexual, como Isadora, La Federala, en *Paulino Lucero*, de Hilario Ascasubi. De cualquier manera, estos tipos de mujeres no aparecen activamente en los textos como personajes; en cambio en *El gaucho Florido* la mujer tiene un rol familiar, económico y social claramente definidos; es una parte importante en la vida del gaucho como amante (Micaela), novia (Mangacha), amiga (doña Pancha) o como la mujer a la que se le paga porque lava la ropa del gaucho (doña justa) o le haga trabajos de curandería (Casilda). Históricamente la mujer campirana rioplatense de fines del siglo XIX y principios del XX asume roles que antaño no tenía, debido a que la estabilidad política y al proceso modernizador de aquel momento, que propicia en la novela de Reyles la aparición de la mujer en la institución familiar, laboral y religiosa, así como en la educación rural, pues según refiere el texto ya se contaba con escuelas. En ese sentido, *El gaucho Florido* muestra con claridad la recreación de un momento histórico de la vida rural uruguaya —fines del siglo XIX y principios del siglo XX— y a pesar de lo inverosímil por estereotipados que resultan varias situaciones y personajes de la obra, es claro que la herencia y transformación del gaucho y la mujer en el texto son temas claves para comprender una parte de la transformación histórica de la cultura gauchesca.

FUENTES

- Barrán, José Pedro y Benjamín Nahum (1963), *Historia rural del Uruguay moderno (1851-1885)*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 363 pp.
- Becker, Udo (2001), *Enciclopedia de los símbolos*, México, Océano, 350 pp.
- Benedetti, Mario (1969), *Literatura uruguaya del siglo XX*, Montevideo, Alfa, 264 pp.
- Borges, Jorge Luis y Adolfo Bioy Casares (comp.) (1955), *Poesía gauchesca I*. México, FCE, 633 pp.
- (1984), *Poesía gauchesca II*, México, FCE, 798 pp.
- De Alençar, José (s/a), *El gaucho*. París, Garnier, 405 pp.
- Faraone, Roque (1968), *El Uruguay en que vivimos*. Montevideo, Arca, 141 pp.
- Fray Mocho (1960), *Tierra de matreros*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 143 pp.
- García J. Serafín (1963), *10 poetas gauchescos del Uruguay*. Montevideo, Librería Blundi, 121 pp.
- Jacob, Raúl (1969), *Consecuencias del alambramiento (1872-1880)*. Montevideo, Ediciones de la Banda oriental, 116 pp.
- Orta Ruiz, Jesús (selección y prólogo) (1974), *Poesía gauchesca*. La Habana, Casa de las Américas, 238 pp.
- Reyles, Carlos (1945), *El terruño*. Buenos Aires, Losada, 226 pp.
- (1965) *Ensayos*, tomo I. Montevideo, Biblioteca Artigas, 271 pp.
- (1969), *El gaucho Florido*. Madrid, Espasa-Calpe, 151 pp.
- Sánchez, Luis Alberto (1969), *Proceso y contenido de la novela hispanoamericana*. Madrid, Gredos, 629 pp.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1991), *Facundo*. México, Porrúa, 169 pp.
- Verdevoye, Paul (coord.) (1988), *Ricardo Güiraldes. Don Segundo Sombra*. México, SEP, 1988, 469 pp.
- Vidart, Daniel (1955), *La vida rural uruguaya. Escenario geográfico, proceso histórico, caracteres socioculturales*. Montevideo, Departamento de Sociología Rural, 197 pp.
- Zorrilla de San Martín, Juan (1970), *Tabaré*. México, Porrúa, 218 pp.
- Zum Felde, Alberto (1921), *Crítica de la literatura uruguaya*. Montevideo, Arca, 236 pp.
- (1941), *Proceso intelectual del Uruguay y su crítica literaria*. Montevideo, Claridad, 639 pp.
- (1972), *Proceso histórico del Uruguay*. Montevideo, Arca, 294 pp.

LITERATURA Y SOCIEDAD EN LAS ANTILLAS MAYORES

Edgar Samuel Morales Sales

PRESENTACIÓN

El contenido de este trabajo es parte de una investigación de mayores dimensiones recientemente concluida con el apoyo y coautoría de la candidata a Doctora en Letras Guadalupe Isabel Carrillo Torea, que intitulamos “Análisis del cambio social en el Caribe (Antillas Mayores) a través de la producción literaria”.

Nuestro objetivo fundamental es contribuir al desarrollo de los estudios sobre esta región de América Latina, hacia la que —salvo excepciones destacadas— los mexicanos del centro del país solemos conceder una importancia secundaria. Como profesores de los programas de Maestría y Doctorado en Humanidades, de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, con especialidades en Estudios Literarios y Estudios Latinoamericanos, hemos constatado la poca atención que se brinda a la región caribeña en nuestra universidad y consideramos que nuestra empresa puede, eventualmente, coadyuvar a fomentar el interés por ella.

Por cuestiones de espacio, en este texto aludiré fundamentalmente a dos conceptos básicos de nuestra investigación: el de enfrentarnos a un sujeto de estudio caracterizado por la multiplicidad, pero al mismo tiempo por una cierta homogeneidad, lo que plantea un problema metodológico interesante; y el que corresponde a las discusiones que propician los conceptos teóricos y metodológicos del cambio social.

En nuestro planteamiento inicial partimos del hecho histórico de que el Caribe fue la puerta de entrada del colonialismo ibérico en América y, por ende, del *occidentalismo*; esto es, de la forma de vida de los pueblos europeos, caracterizada por su adscripción a las transformaciones constantes, por su tendencia y proclividad hacia los cambios frecuentes. Aunque no podamos obviar el hecho de que las formas de vida ibéricas eran las variantes de la cultura europea menos desarrollada, pues eran las más conservadoras y las más tradicionalistas

y que, desde luego, el occidentalismo latinoamericano no reprodujo mecánicamente el occidentalismo europeo.¹ Por el contrario, adquirió manifestaciones muy diversificadas.

Pese a esas dos condiciones, es claro que se produjo, en esta región del mundo, todo un universo de cambios sociales, económicos, de formas culturales y de pensamiento; de valores, de formas de establecer, de mantener y de transmitir las relaciones entre los grupos sociales, y desde luego de composición étnica. Muchos de esos cambios han sido profundos y discontinuos. Particularmente, si tomamos en cuenta que el colonialismo europeo, al traer consigo la esclavitud africana y su diversidad cultural, agregó, igualmente, para la mayoría de los latinoamericanos contemporáneos, un nuevo componente biológico: la llamada *tercera raíz*, que subsiste entre nosotros vigorosamente, al lado de nuestras herencias indígenas y europeas. Además, debe verse que en varias de las actuales naciones caribeñas es la marca étnica y cultural más evidente.

Desde los primeros tiempos históricos del Caribe se sucedieron acontecimientos complejos que convulsionaron a la región y comenzaron a moldearla hasta dejar más o menos definido, hacia finales del siglo XIX, su rostro contemporáneo. Comenzando por el aniquilamiento de los pueblos que por comodidad de la explicación llamamos *originarios*² de la zona, que habría de motivar, precisamente, la importación de la mano de obra esclava africana, para suplir los brazos cruelmente exterminados; al propio tiempo, los vientres femeninos aborígenes eran trocados por los de las mujeres de origen africano, lo que explica el elevado número de mulatos en toda el área caribeña.

Con la consolidación del colonialismo español en la región, las islas del Caribe fueron usadas como verdaderos campos experimentales que prepararon el terreno para las conquistas desarrolladas poco tiempo después en las tierras continentales. Con muchas décadas de retraso con respecto a España y Portugal, Francia, Holanda e Inglaterra habrían de intervenir también en la región, aunque no lograron apoderarse de grandes extensiones de tierra de manera inmediata. La confluencia en el área antillana de grupos aborígenes de muy diversas etnias y culturas, aunada a la invasión europea y africana, de procedencia

¹ Por las discontinuidades de todo género que existen en los países de América Latina, por las relaciones asimétricas que mantienen entre sí los grupos sociales que viven en ellos y por sus problemas de desarrollo, Alain Rouquié ha caracterizado al área como el *extremo occidente*, tal como se percibe al *extremo oriente*, en donde el exotismo sería la nota distintiva más llamativa (Seuil 1986).

² Como es bien sabido, no existe autoctonía de los pueblos *indígenas*, en tanto que originalmente eran pueblos asiáticos. Jamás se han localizado restos de los ancestros del hombre en toda América.

muy diversa, motivó además la emergencia de nuevos grupos sociales, étnica, social y culturalmente diferentes a sus ancestros inmediatos.

Más de trescientos años de colonialismo europeo en la región caribeña; de importación e imposición de instituciones sociales, políticas, económicas, religiosas, culturales, fuertemente coloreadas por la presencia negra, no podían sino aportar discontinuidades relevantes en todas esas materias, no sólo porque introdujeron cambios hasta entonces desconocidos tanto en las sociedades vernáculas, como en las sociedades que se iban conformando, sino porque algunas instituciones adquirieron matices particulares, adaptaciones a las condiciones realmente existentes, y no conforme a lo planeado, como en el caso del sincretismo religioso; otras, como ocurre en las formas tradicionales indígenas de la división del trabajo, resultaron mezcladas con otras instituciones y valores de los pueblos conquistadores y colonizadores.

Todo lo anterior nos muestra un sujeto de estudio considerablemente complejo y variado que nos exige proceder atendiendo a diversos planteamientos de orden tanto teórico como metodológico, que precisaré un poco más adelante. Aunque no dejan de existir ciertos rasgos étnicos y culturales compartidos por los pueblos caribeños, no debemos pensar que en la región todo es homogeneidad.

LAS DIMENSIONES DEL CARIBE

El Caribe es frecuentemente percibido como una área geográfica reducida, como un conjunto más o menos numeroso de islas tropicales pequeñas y aisladas del continente americano, con la excepción de las islas llamadas Antillas Mayores; no obstante, esta idea desaparece cuando se advierte que en realidad el Caribe involucra también a las tierras continentales limítrofes con el mar del mismo nombre, que se expande en una zona geográfica considerablemente amplia. Multitud de pueblos de México, de Centroamérica, del norte de Colombia, de Venezuela y desde luego las Guayanas y el Norte de Brasil resultan concernidos con la región. Si bien esto deriva fundamentalmente de hechos de naturaleza geográfica, también tenemos que pensar en el ingrediente político. Las ciudades-puertos de Cartagena de Indias, Maracaibo, Campeche, o Mérida, en Yucatán, por citar sólo unos cuantos ejemplos, no sólo se emplazan en el Mar Caribe, sino que

durante muchos siglos fueron puertos alejados de las capitales coloniales, tanto física como social y políticamente hablando. La ausencia de una infraestructura comunicacional eficiente y rápida hizo que durante siglos esos puertos se vieran más vinculados al mar que al resto de los territorios dominados. No es casual que entre esas ciudades-puertos hubiera más comunicación, más comercio, más influencias culturales, y más parecidos en las formas de desarrollar sus vidas, que con las zonas geográficas continentales contiguas.

Así se puede constatar en la obra del mexicano Bruno Estañol *El féretro de cristal*, en donde narra las andanzas y desventuras de un faquir puertorriqueño de 24 años en Tabasco, México, a mediados del siglo pasado. Inicialmente prestidigitador en un circo, terminó sus días trabajando por su cuenta ofreciendo espectáculos públicos en varios puntos del Caribe, en los que se hacía sepultar en estado de trance para después de algunas horas reaparecer y “demostrar” que podía controlar su respiración, los latidos de su corazón y su presión sanguínea. Las descripciones del autor del ambiente en que actúa su personaje —históricamente real—, el Tabasco de principios del siglo pasado, nos muestran una región más inclinada hacia el mar y las Antillas, que al resto de México, cuando anota:

Atracaron en un muelle ruinoso de madera que tenía como telón de fondo un barranco rojizo. Alrededor del Sánchez Mármol [nombre de un barco] había un enjambre de cayucos y vaporcitos; los zopilotes merodeaban en el playón o movían perezosamente las alas aupados en las cornisas de los edificios; una multitud se arremolinaba en el puerto: los ganaderos vestidos de dril color caqui, con botas y fuetes; los españoles de lino blanco, con un puro en la boca; los indios chontales de manta blanca, descalzos, con sombreros de paja de ala ancha; los indios coletos de rayas multicolores que vendían cajetes, anisillos y juguetes de madera; los indios caribes de pelo negro y luengo, con caftantes de algodón, que vendían arcos, flechas y pieles de jaguar y de lagarto [...] Le llamó la atención que no había negros, como en Puerto Rico y en Cuba y sí indios variados que hablaban en voz baja en dialectos inextrincables. Atrás habían quedado su natal Ponce, La Habana con sus fachadas de mármoles con lama verde, la limpia ciudad de Mérida (Estañol, 1992: 11-12).

Otras áreas del continente también han estado ligadas al Caribe desde siglos atrás: los puertos mexicanos de Veracruz y de Tampico, que desde siempre practicaron la forma de vida caribeña —desde Tampico, por cierto, a mitad del siglo pasado, partió el yate *Granma* con Fidel Castro y su guerrilla—. Pero pensemos también en Florida, en los Estados Unidos, y sus puertos. No es casual que Miami sea actualmente el destino preferido del exilio cubano, como Nueva York lo ha sido también para el exilio puertorriqueño. En el caso de Miami, si bien se le percibe por algunos cubanos como la tierra prometida, en donde se alcanza el *sueño americano*, para otros es el lugar donde se pierde y se recupera al mismo tiempo la identidad cubana. Juan Abreu ha escrito una

interesante obra (Abreu, 1998) en la que narra su exilio en los Estados Unidos, luego de abandonar Cuba durante el llamado *Marielazo*. De inclinación anticastrista, el autor percibe a Miami como una metáfora, una ilusión construida por los medios de comunicación y la publicidad. Desde su punto de vista, la última década del siglo pasado cambió a la ciudad haciéndola más tolerante, en tanto que no sólo alberga actualmente a refugiados políticos, sino también a refugiados económicos, aunque públicamente estos últimos señalen lo contrario, en tanto que:

El proceso es inexorable. Los viejos representantes de otra cultura, otra ideología y otra moral, van llenando los cementerios. No es que los que llegan ahora detesten menos la dictadura, o ansien menos libertad. Es que ya esas palabras no significan lo mismo. Los sentimientos son diferentes, las pérdidas son diferentes, las culpas, las responsabilidades son diferentes [...] Miami es el sitio en el que nos hemos acostumbrado a todos los horrores, donde hemos incurrido en el más costoso de los errores que pueda cometer un pueblo diezmado por las divisiones, el fanatismo y la violencia; un pueblo que alcanzado por una enorme tragedia que amenaza con destruir el espíritu de la nación: hemos renunciado a una indagación (y evolución) despiadada de nuestro pasado [...] Miami es la ciudad del triunfo de los cubanos y del fracaso de los cubanos [...] El nuevo hogar que nos permitió sobrevivir, pero donde perdimos el alma [...] (Abreu, 1998).

PROBLEMAS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS QUE PLANTEA

LA RELACIÓN: SEMEJANZA / DIVERSIDAD

En el Caribe coexisten muchos países con extraordinarios parecidos geográficos, también con grandes semejanzas en sus rasgos étnicos y culturales más generales, no obstante, la diversidad lingüística en la región caribeña es relevante. No solo se siguen practicando algunas lenguas indígenas, como el caribe y el kuna, sino que las lenguas europeas no se limitan al español o al francés. Por una elevada inmigración árabe y asiática a la zona, el mandarín, varias lenguas de la India, el árabe, y esa lengua nueva, mezcla de varias de ellas, el papiamentu, más las lenguas criollas del inglés y del francés, son instrumentos de comunicación cotidiana. Por otra parte, el acento caribeño del español que practican veracruzanos, tabasqueños, costarricenses, nicaragüenses, panameños, colombianos y venezolanos de la costa, cubanos, puertorriqueños y dominicanos —en una rápida aproximación—, es marcadamente semejante. Esto significa que, por un lado, nos enfrentamos a *continuos culturales* cuyos rasgos generales son sumamente parecidos, pero,

por otro, lo que se constata de manera inmediata es su significativa multiplicidad, su amplitud y su complejidad.

Frente a esta situación, algunos autores, como Palmer y Álvarez, han retomado la idea inicialmente propuesta por Antonio Benítez Rojo en su ensayo *La Isla que se repite. El Caribe y la perspectiva moderna*, y nos sugieren ver al Caribe no como un conjunto homogéneo, sino como un objeto fractal; esto es, al igual que en la Matemática, la Geometría y la Física modernas, como un ente de la realidad con características sumamente irregulares, que no suelen coincidir con las abstracciones que de ellos nos hacemos; tal como ocurre particularmente en la Geometría Fractal, que proporciona un modelo de interpretación y de proceder para las formas y objetos muy complejos, cuya dimensión fractal es mayor que su dimensión euclidiana.

Lo fractal abarca lo extraordinariamente irregular, lo diverso, lo múltiple. No basta considerar los objetos como mensurables en solo tres dimensiones: largo, ancho y alto, en tanto que los entes de la realidad material y mental tampoco existen en el espacio euclidiano. Aunado a lo anterior, habría que subrayar que en la percepción de los objetos cuenta tanto el *modo* de observación como el *espacio* en que se inscriben los objetos. “Un objeto fractal —señalan nuestros autores— puede ser subdividido en partes infinitas, las cuales conservan en esencia una relación de similitud con el objeto íntegro” (Palmer y Álvarez: 2004:11).

Un elemento de importancia significativa para los objetos fractales es la *iteración*; esto es, la recurrencia de elementos como constituyentes de ellos. De hecho, tanto en Lingüística como en Antropología nos enfrentamos a objetos fractales que, en tanto que constituyen sistemas, logran que sus elementos, por diversos y minúsculos que sean, reproduzcan, a su modo, la totalidad del sistema. De ahí que en nuestra investigación nos centremos en el caso de la producción literaria de las Antillas Mayores. Naturalmente, no a toda ella, sino a un corpus que nos permita evidenciar, al menos, las características y notas distintivas de los sistemas sociales de que provienen, y que al mismo tiempo nos permitan el análisis de los cambios sociales más relevantes ocurridos en las Antillas Mayores, su naturaleza y su significación en el plano de la cultura.

Este tipo de aproximación a elementos específicos de la cultura caribeña puede, sin duda, llevarnos a la aprehensión de lo que constituye, caracteriza y singulariza a las culturas caribeñas. Por otra parte, debemos considerar que uno de sus rasgos más destacados está constituido por su transformación constante. No necesariamente en

términos de una progresión lineal, de un desarrollo que se construye siempre hacia metas cada vez más elevadas y perfectas, hacia etapas constantemente mejores y superiores a las que se dejan atrás, puesto que muchas veces el proceso de transformación vuelve a situaciones ya vividas, sino simplemente *modificadoras* de la vida social, económica, cultural, política, religiosa, de los grupos humanos del Caribe.

Esto último puede constatarse, por ejemplo, en el caso del trato dado inicialmente por los descubridores españoles a la población indígena del Caribe, cuando se les percibía como pueblos simples y pacíficos que vivían en una suerte de paraíso terrenal.³ Posteriormente, cuando los invasores europeos descubrieron su antropofagia ritual o el infanticidio, que permitía guardar el equilibrio entre el crecimiento de la población y el acceso a los alimentos, los tacharon de salvajes, crueles, idólatras, gente sin razón y engañados del diablo. Todo ello constituía un buen pretexto para someterlos a trabajos forzados como paso previo al etnocidio. De hecho las Leyes de Indias se dictaron en una época relativamente próxima a las primeras colonizaciones por la corona española, para tratar de proteger a la población indígena, situación que en la realidad regional no tuvo los efectos planeados; y al igual que en otros rumbos del continente fueron letra muerta.

Algo semejante ha pasado con la esclavitud africana que —introducida en Cuba en 1501, cuando la población indígena había disminuido en número de manera significativo— registró los intentos de abolición tanto por el papado, en la época temprana de 1639, como de la propia corona española en 1683; pero la abolición *formal* de la esclavitud negra no habría de llegar hasta la época de la liberación, a finales del siglo XIX. Se trata de cuestiones paradójicas y a veces históricamente irónicas. Aunque durante siglos, Francia e Inglaterra practicaron la trata de esclavos y la piratería en el Caribe, luego del Tratado de Utrecht de 1713, que terminó con el monopolio español sobre el comercio cubano, su actitud dio un giro de 180 grados para presionar a España a fin de que aboliera la esclavitud a principios del siglo XIX, sin que ello ocurriera hasta 1880.

La abolición de la esclavitud, sin embargo, no pudo terminar con las arraigadas prácticas de la discriminación y del racismo. Pese a que algunos autores de la región señalan que en el Caribe existe una amplia tolerancia racial entre los diferentes grupos humanos que ahí coexisten, para otros el racismo y la discriminación siguen existiendo y se manifiestan con virulencia. Tal es el sentir de Raúl Canizares, antropólogo de origen

cubano y de ancestros africanos que vive actualmente en los Estados Unidos. Este autor relata que en una ocasión fue invitado a un programa televisivo en Miami, en donde los asistentes subrayaban que en la Cuba de Fidel Castro el racismo y la discriminación habían aumentado peligrosamente, mientras que él sustentaba lo contrario, recordando en una obra escrita posteriormente que si bien Carlos Manuel Céspedes liberó en 1868 a los esclavos para tratar de derrocar al colonialismo español, ello no eliminó el racismo de que eran víctimas los negros. Muchos líderes negros buscaron desde siempre evitar la discriminación, pero pocas veces lo lograron. En 1933 un sargento mulato, Fulgencio Batista, dirigió una revuelta contra el odiado dictador Gerardo Machado. “Pero ni siquiera como Presidente de la República —recuerda Canizares— fue admitido como miembro del Club de Yates Miramar de la Habana, solo para blancos” (Canizares, 2001: 160-161). Naturalmente, Batista se convirtió a su vez en un cruento dictador apoyado por los gobiernos norteamericanos y contra él se enderezó la guerrilla de Fidel Castro, quien a la fecha se ha mantenido en el poder por más de 40 años.

Los choques raciales fueron cruentos y constantes. No faltó quien percibiera a Castro —destaca nuestro autor— como la “gran esperanza blanca”. Como quiera, sobresale el hecho histórico de que, al triunfo de la revolución de Castro, el primero de enero de 1959 no se permitiera el acceso al hotel Hilton de La Habana, en donde se celebraba dicho triunfo, a los guerrilleros de color. Castro pronunció un discurso contra el racismo el 22 de marzo, diciendo que la revolución no toleraría el racismo y 3 días más tarde declaró en la televisión que la revolución no forzaría a nadie a bailar con nadie en contra de su voluntad. A pesar de ello, concluye Canizares: “Con todo, hay un aspecto del éxodo cubano del que no suele hablarse mucho: algunos de los primeros exiliados no huyeron por la amenaza roja del comunismo, sino de la amenaza negra: de tener que tratarse de tú a tú con los negros [...] en la década de 1960 los exiliados cubanos no apoyaron a los afroamericanos, así como no han apoyado a los negros sudafricanos” (Canizares, 2001: 161).

Que el Caribe es una zona en donde los cambios en todas las dimensiones humanas que se quieran considerar es una constante, es un hecho de la realidad que no puede negarse. Ha pasado por etapas muy diversas entre sí, aunque tampoco se puede ocultar que algunos rasgos culturales ancestrales tanto de los pueblos originarios de la región como

³ Como puede constatarse en sus primeras *Cartas*, Cristóbal Colón hablaba de los pueblos caribeños como si

aquellos que fueron introducidos en el curso de varios siglos, se encuentren subsistiendo hasta la fecha con fortaleza y vigor.

Esto último cuenta particularmente para las antiguas religiones de origen africano. El mismo Canizares, en su trabajo ya citado, demuestra convincentemente no sólo la pervivencia de esas religiones, sino su expansión y su adopción por grupos sociales que no tienen ancestros africanos. Practicante él mismo de una variante de esas religiones, en su obra describe los rasgos esenciales que las fundan y procura corregir los equívocos y las percepciones simplistas de quienes no las conocen, ni las practican y las confunden con creencias de orden fantástico o idólatra.

EL CAMBIO SOCIAL

La expresión *cambio social* es empleada de modos muy variados por muchas disciplinas sociales y humanas. No solo se alude con ella a las conductas y actitudes diferentes a las que tienen las generaciones jóvenes con respecto a las generaciones maduras, sino hasta a los procesos de transformación total de la humanidad. Para John Macionis (Macionis, 1996), entre otros autores, denomina la evolución de la cultura y de las instituciones sociales en el tiempo. El cambio social, desde su perspectiva, ocurre en todos lados; sin embargo, su ritmo de frecuencias varía de lugar a lugar. A veces puede ser intencional, pero sus resultados no están, frecuentemente, planeados. Genera controversias en cuanto a la aceptación o rechazo de sus contenidos y algunas modificaciones son más relevantes que otras o tienen mayores influencias que otros. Los cambios sociales son también provocados por el desarrollo del conocimiento y por la tecnología. En este último caso debe verse que el empleo y acceso a la computadora personal ha sido más trascendente que el empleo y el acceso a la clave morse, por ejemplo.

Otros teóricos piensan que el cambio social es unidireccional, como proponía el marxismo. Las transformaciones sociales iniciarían con el comunismo primitivo hasta llegar al comunismo *científicamente planeado*. O bien de lo primitivo al Estado avanzado, en donde las fases finales serían buenas porque representarían el progreso, el humanismo y

fuesen criaturas ingenuas, como niños pequeños sin malicia y sin grandes pudores.

la civilización. En todo caso, frecuentemente se asume que es lento, gradual y parcial. Darwin lo consideraba evolucionario, no revolucionario.

Por su parte, el funcionalismo de Talcott Parsons, como apunta Laura Tenniss (Tenniss, 2004), sustentaba que la sociedad humana es como un organismo biológico, con partes diferenciadas que corresponden a instituciones diferentes. Cada institución realiza una función específica para el bienestar del todo con cuatro funciones esenciales que le ayudan a mantener el tejido social: la adaptación al medio ambiente, que sólo podría cumplir el sistema capitalista; el alcance de metas, que correría a cargo de los gobiernos con objetivos liberales; la integración, que liga a las instituciones y, finalmente, el mantenimiento de los valores que realizarían la familia, como una organización básica ahistórica, y la educación. Así, los disturbios sociales aparecerían cuando uno o más sectores de la *cadena de balance*: familia-sociedad civil-Estado fallan al realizar sus funciones. Todo esto suscita, naturalmente, polémicas interesantes, a las que no aludiré por falta de espacio.

En todo caso, un buen número de autores aceptan que es un rasgo, un hecho evidente de la realidad social y constituye un concepto que ayuda a comprender el continuo de la dinámica social que se manifiesta de formas diferentes, según sea el grupo considerado. En los cambios sociales cuentan incluso las influencias de las épocas que se viven. Abel G. Elizalde sugiere que: “Hablar de cambio social en un mundo donde se palpa, respira, se vive a cada instante en todos los aspectos, en todos los niveles, parecería una tautología. El cambio no se muestra, es un hecho” (Elizalde, 2004).

Tendríamos que tomar en cuenta que, en efecto, en todo grupo humano se producen transformaciones. En lo que llamamos *la sociedad* hay individuos que a veces tienen posiciones privilegiadas, otras veces las pierden, que gozan de prestigio social y luego carecen de él. La simple sucesión generacional propicia cambios en los valores, en las conductas, en el uso del lenguaje, en la indumentaria, etc. Los seres, los hábitos, las costumbres cambian con el tiempo, aunque los valores, los sentimientos de identidad, ciertos hábitos muy arraigados y difundidos, como las cocinas vernáculas, permanecen. Es evidente que los latinoamericanos del siglo XXI somos diferentes de los latinoamericanos del siglo XIX y no por ello hemos dejado de ser latinoamericanos. Esto pasa, desde luego, en todos lados del mundo. Que existan grupos humanos más resistentes a los cambios, y otros más proclives a ellos, solo muestra que ninguna sociedad puede ser estática. No parecen existir las sociedades construidas de una vez y para siempre. Hasta en las culturas

más tradicionalistas hay cambios. Ciertamente, algunos pueden ser periféricos, pero habrá que reconocer que los simples contactos entre grupos próximos suelen propiciar las transformaciones. Y no habría de perderse de vista que en la actualidad no existen, prácticamente, los grupos sociales que vivan en el aislamiento absoluto.

Para algunas escuelas de pensamiento el cambio social no es un fenómeno que se pueda analizar en sí mismo dado que, en sus inicios, los análisis son producto de las situaciones de contacto entre las distintas culturas, pero entonces el cambio se analiza a través de los conflictos, de las tensiones, de los procesos de adaptación; todo ello nos conduce a entenderlo bajo una escala espacio-temporal de una variación en otro fenómeno social, por ejemplo, en instituciones como la familia, el matrimonio, el Estado, los roles sociales, etc. El cambio es, desde esa óptica, la seguridad de que una sociedad pasa de un orden establecido a otro diferente.

Para la antropología, la argumentación sobre el cambio social pasa por tres puntos muy particulares. En principio, con la referencia a otras categorías espacio temporales que suponen que algo (una situación, una cosa, un uso, una institución) cambia. Enseguida, el análisis se centra en las interacciones de micro unidades sociales a las que les ocurrirían los procesos de modificación, por lo que el análisis pasa por la influencia de una en la otra. Finalmente, con relación a lo externo de otra micro unidad, o de la sociedad *mayor* o si se prefiere, dominante, que se constituye siempre en el referente del proceso de transformación. Naturalmente, no hago abstracción del hecho de que toda *sociedad*, no es, en realidad, sino la aglomeración de grupos sociales diversos.

En todo caso, el cambio social se ve como la sustitución de pautas o rasgos sociales, aunque debe tomarse en cuenta que si es sólo una unidad la que sufre el cambio, la dimensión para abordarlo se vuelve más complicada y difícil, en tanto que puede ser no significativa. Por otro lado, siempre existe un proceso de generación de representaciones de lo nuevo, mecanismo por el que en todo sistema se representa el hecho del cambio y remite a una producción externa, impuesta.

A nivel macro, se puede observar el cambio social caribeño desde una óptica procesual, esto es, como un proceso inacabado, en donde destacarían la irrupción y apropiación europeas, y en épocas más recientes, la expansión imperialista de los Estados Unidos de América. En el nivel micro, y ello cuenta particularmente para varios grupos sociales de las Antillas Mayores, cuando en lo individual no hay adaptación a los diversos regímenes políticos de la región, sobrevienen el destierro, el autoexilio, el desarraigo, la

erosión de los imaginarios colectivos, la pérdida o confusión de identidades, la irrupción del *Nosotros* como unidad y desde luego la aparición de nuevos e inesperados desafíos; los problemas de la soledad, del no acomodo, del aislamiento socio cultural, etc. Estos fenómenos conducen a la redefinición de esquemas mentales, al cambio en las percepciones, a los problemas de inclusión *versus* exclusión, a la adopción de nuevos valores, usos, hábitos, prácticas del vivir cotidiano.

El producto final del proceso de cambio es una modificación de las relaciones del sistema, por ese motivo frecuentemente se le percibe como algo que va desde lo indeseable hasta lo nefasto. De ahí las actitudes de quienes sustentan que “todo tiempo pasado fue mejor”. Esto explica igualmente las supervivencias de creencias, de valores, de imaginarios colectivos, etc., y al mismo tiempo de las resistencias al cambio, de las tensiones entre los grupos humanos de las *sociedades* fragmentadas. En realidad, tendríamos que aceptar que toda *sociedad* está fragmentada. Cada grupo social tiene metas, valores, prácticas, expectativas de vida, imaginarios, hábitos, usos particulares, lo que no impide que algunos se compartan, se copien, se impongan, y otros se rechacen, se descalifiquen, se combatan.

Ahora bien, el análisis del cambio no puede remitirse a sí mismo, no es un campo particular de análisis si no se le relaciona con los fenómenos en que se manifiesta. En los hechos, la noción de transformación solo emerge a partir de la experiencia y la referencia a su antítesis que son los conceptos de innovación y el de persistencia. Worf señalaba que en un universo donde todo es azul, el concepto de lo azul no puede desarrollarse debido a la ausencia de colores que sirvan de contraste. Esto apoya de manera particular a nuestra empresa: siendo ajenos a los cambios que se dan en las sociedades caribeñas de las Antillas mayores, no involucrados en ellas, podemos percibir las discontinuidades y contradicciones que para los caribeños tanto del pasado como actuales viven como hechos cotidianos, como acontecimientos “normales”.

Muchos de los conceptos manejados hasta el momento se expresan en la producción literaria y constituye un universo simbólico que vehicula, precisamente el cambio social. De manera especial, se puede constatar como una constante caribeña la ruptura de muchos autores con el sistema en que viven, cualquiera que sea la naturaleza de éste, aunque desde luego, no faltan las rupturas colectivas. Se enmarcan en lo que desde el punto de vista sociológico se denomina el desviacionismo, es decir, el hecho de que un miembro del grupo se desligue de las normas del grupo con relación a sus valores, a sus

comportamientos, a sus opiniones. Se trata de transgresiones desaprobadas. Se adopta por sus actores un comportamiento en contradicción con uno o muchos sistemas normativos institucionalizados.

Esto puede constatarse en obras como las de Abilio Estévez, en donde señala:

En Cuba, tú sabes, Triunfito, en Cuba-la-bella, la más-grande-de-las-Antillas, la tierra-más-hermosa-que-ojos-humanos-han visto, Corazón-de-América, Primer-territorio-libre-de-América, los cubanos somos ciudadanos de tercera, o cuarta, o quinta..a los cubanos nos están vedadas las habitaciones de los hoteles, sean de lujo o de medio pelo [...] se dice que los jóvenes son así, no saben nada, aunque lo notable se halla en el detalle de que tampoco les importa. Se diría que, para ellos, La Habana carece de historia, y esto resulta, acaso, un modo de defensa, los viejos inventan otra historia, mentirosa, como debe ser, al fin y al cabo, toda historia, en la que la Habana termina siempre como una especie de Susa, Persépolis o Síbaris que ellos han tenido la dicha de habitar [...] (Estévez, 2002: 180).

Para el caso de la República Dominicana también se pueden rastrear en la producción literaria el sentir y la percepción de varios autores en torno a los fenómenos de identidad nacional, pues como apunta Danilo Manera:

La identidad dominicana se ha ido formando entre la apertura a las influencias, adoptando elementos externos y un substrato resistentes, derivado del mestizaje de las líneas hispánicas y africanas [...] Para los dominicanos ha sido determinante la frontera. Trujillo fundó su nacionalidad en clave antihaitiana, sobre la base de las luchas independentistas. Pero aunque vivimos casi de espaldas a Haití, no podemos prescindir los unos de los otros: somos como gemelos siameses (Manera, 2002: 234).

Esta percepción es compartida por Pedro Peix, quien comentó a Manera:

Este es un país con una identidad frágil, invadido y vendido, donde enseguida se barrió a los indígenas, de manera que no nos atrevemos a asumir nuestra condición híbrida de mulatos. Trujillo se alisaba el pelo a fuerza de gomina y se aclaraba la piel. Nos hizo blancos e hispánicos por decreto, además de católicos, porque la iglesia ha sido siempre aliada de las dictaduras (Manera, 2002: 242).

En la literatura puertorriqueña, pese al estatuto semi-colonial del país, bajo el eufemismo de “estado asociado” a los Estados Unidos de América —y con esto me acerco al final de este trabajo— podemos recuperar la posición del escritor comprometido con su época y con la identidad latinoamericana, pues como anota Luis Rafael Sánchez:

Inmerso en el contexto colonial, saturado, contaminado, abrazado por el mismo, el dramaturgo, el poeta, es escritor puertorriqueño se ha colocado en el hecho creador en la actitud de la ofensiva abierta [...] Puesto al trabajo de crear, porque de trabajo dedicado se trata y no de una escurridiza e inoperante inspiración, el escrito, el poeta, el dramaturgo puertorriqueño debe

aspirar a convertirse en un impugnador militante, en un aguafiestas, en un provocador [...] A partir del reconocimiento y acoso de esos demonios nacionales, podrá el escritor puertorriqueño insistir en la crisis de su nacionalidad, la modificación de su sensibilidad por la experiencia colonial, pulsar y constatar los peligros del unitema, abundar en el conocimiento de los lenguajes críticos que abracen todos los hechos de la lengua (Sánchez, 1997).

Así las cosas, la producción literaria del Caribe nos permite ver, aprehender y comprender el alma caribeña, nos permite acercarnos a sociedades múltiples, complejas, a variantes de la cultura latinoamericana de las que podemos aprender, de las que podemos extraer enseñanzas y de las que podemos recuperar experiencias históricas.

Toluca, México, octubre de 2005.

FUENTES

- Abreu, Juan (1998), *A la sombra del mar. Jornadas cubanas con Reinaldo Arenas*, Barcelona, Casiopea, 223 pp.
- Canizares, Raúl (2001), *Santería Cubana. El sendero de la noche*, México, Laser Press Mexicana, 172 pp.
- Elizalde, Abel G. (2004), www.territorioidigital.com/nota.aspx?c.
- Estañol, Bruno (1992), *El féretro de cristal*, México, Cal y Arena, 121 pp.
- Estévez, Abilio (2002), *Los Palacios Distantes*, Barcelona, TusQuets, 272 pp.
- Macionis, John (1996), *Society: The Basics*, New Jersey, Prentice Hall, 285 pp.
- Manera, Danilo (2002), “Los hermanos de la Costa”, en Peix, Pedro *et al.*, *Cuentos Dominicanos (una Antología)*. Madrid, Siruela, 2002, 262 pp.
- Mateo Palmer Ana Margarita y Luis Álvarez Álvarez (2004), *El Caribe en su discurso literario*, México, Siglo XXI / Estado de Quintana Roo / Universidad de Quintana Roo / UNESCO, 187 pp.
- Sánchez, Luis Rafael (1997), “Cinco problemas al escritor puertorriqueño”, en Ileana Rodríguez *et al.*, *Lectura Crítica de la Literatura Americana. Actualidades fundacionales*, Caracas, Ayacucho, 197 pp.
- Tenniss, Laura L. (2005), www.usi.edu/libarts/SOCIO/chapter/SocialChange/frontpage.

IV. Democracia en América Latina. Aspectos teóricos

LA ABSURDA CONTRAPOSICIÓN ENTRE DEMOCRACIA FORMAL Y DEMOCRACIA SUSTANCIAL

Francisco Lizcano Fernández

El objetivo principal de esta ponencia consiste en demostrar que la contraposición entre democracia formal y democracia sustancial es, como indica su título, absurda.

Al contraponer democracia formal y democracia sustancial se pretende contribuir a la distinción entre los dos tipos de sociedad (en el sentido amplio del termino que, por supuesto, incluye lo económico, lo político y lo cultural) de mayor importancia en el siglo XX: el comunista (en el sentido de sociedad regida por una ideología marxista-leninista) y la liberal o capitalista. Al contraponer ambas formas de democracia se pretende poner de relieve características fundamentales y distintivas de tales sistemas. La democracia formal sería propia del sistema liberal y estaría ausente del comunismo, en tanto que con la democracia sustancial sucedería lo contrario al ser prácticamente exclusiva de la sociedad comunista (aunque también se ha aplicado a países del Tercer Mundo). Sin embargo, como se verá más adelante, con la contraposición de ambos conceptos, lejos de conseguirse tal propósito, se obscurece la distinción entre ambos sistemas sociales y se atenta contra la precisión conceptual que debe presidir todo discurso racional.

Norberto Bobbio, que en este sentido puede tenerse por una fuente imparcial (quizá un tanto convenenciera desde mi punto de vista), ha planteado la contraposición entre democracia formal y democracia sustancial de la manera siguiente. “Según una vieja formula que considera a la democracia como gobierno del pueblo para el pueblo, la democracia formal es más que nada un gobierno del pueblo, la democracia sustancial es más que nada un gobierno para el pueblo”. Esta distinción implica dos oposiciones: la de medios contra fines y la de forma contra contenido. Por un lado, se confronta una democracia formal que consiste en un conjunto de medios (las reglas mencionadas a continuación), con una democracia sustancial que consiste en un conjunto de fines, como lo es, sobre todo, el de la igualdad socioeconómica (Bobbio, 2002, vol. I: 452). Por otro, se opone la democracia formal, referida a la forma de

gobierno (concretada en un conjunto de instituciones caracterizado por cierto tipo de gobernante y cierta forma de ejercer el poder), a la democracia sustancial, referida al contenido de esa forma, que se expresa básicamente a través del principio ya mencionado de la igualdad socioeconómica (Bobbio, 1987: 177).

La democracia formal se refiere a un “método o un conjunto de reglas de procedimiento para la constitución del gobierno y para la formación de las decisiones políticas (es decir de las decisiones vinculantes para toda la comunidad)” (Bobbio, 2002, vol. I: 449). Estas “reglas del juego” o “universales de procedimiento” aluden al respeto a las minorías y a la elección de autoridades nacionales y locales, incluido el cargo de titular del poder ejecutivo nacional, a través de comicios en los que compiten libremente grupos políticos diferenciados, es decir, que tienen la posibilidad de defender proyectos alternativos. Todas las reglas mencionadas al respecto “establecen cómo se debe llegar a la decisión política y no qué se debe decidir. Desde el punto de vista del *qué* el conjunto de las reglas del juego democrático no establecen [sic] nada salvo la exclusión de las decisiones que de alguna manera contribuirían a dejar sin efecto una o más reglas del juego” (Bobbio, 2002, vol. I: 449-450). Precisamente, dicha democracia se considera *formal* por no estar vinculada con contenidos específicos y, por tanto, ser compatible con ideologías diversas, como la liberal y ciertas variantes del socialismo (Bobbio, 2002, vol. I: 451-452).

Por el contrario, el concepto de democracia sustancial alude a regímenes políticos que sustentan determinados objetivos o valores, entre ellos señaladamente, como se indicaba, la igualdad, entendida básicamente, no sólo en su vertiente jurídica (tan cara al liberalismo), sino sobre todo en su acepción socioeconómica. Aunque la característica anterior es considerada como la más importante a la hora de contraponer la democracia sustancial a la formal, Bobbio tampoco oculta que la democracia sustancial no cumple satisfactoriamente con las reglas de la democracia formal (Bobbio, 1987: 177; Bobbio, 2002, vol. I: 451-452). Bobbio enfatiza únicamente el mencionado principio de la igualdad socioeconómica. Sin embargo, este ideal, en el caso del comunismo (como en el caso de cualquier sociedad industrial), implica necesariamente otro: la mejora socioeconómica del pueblo. Cuando se habla de igualdad en el comunismo, como en el socialismo en general, se presupone que dicha igualdad se traducirá en el aumento de los niveles de vida de la población. No se trata sólo de que disminuyan las diferencias socioeconómicas, sino de que tal proceso se traduzca

en la mejoría de las condiciones materiales de las grandes mayorías de la población. Al margen de que en ocasiones el comunismo haya concebido a la igualdad como un fin, en la mayoría de las ocasiones se la considera como un medio indispensable para mejorar las condiciones de vida de los trabajadores. En definitiva así lo reconoce Bobbio cuando identifica beneficio del pueblo con democracia sustancial: “una dictadura política puede favorecer en periodos de transformación revolucionaria [...] a la clase más numerosa de los ciudadanos, y por lo tanto ser un gobierno para el pueblo, aun sin ser un gobierno del pueblo” (Bobbio, 2002, vol. I: 452).

El principal problema de esta contraposición entre democracia formal y democracia sustancial radica en que está mal planteada en el terreno de la lógica. Una contraposición es una comparación en la que se enfatizan las diferencias. Sin embargo, la mencionada contraposición entre democracia formal y democracia sustancial no respeta un principio elemental de la comparación como procedimiento racional: que cada una de las diferencias (o las similitudes) establecidas entre las entidades comparadas (en este caso, los dos tipos de “democracia” o, de manera más general, dos tipos de sociedad) debe referirse a la misma variable. Por ejemplo, si se comparan dos sociedades diciendo que en una se practica la religión católica y en la otra se cultiva maíz, la comparación está, obviamente, mal planteada, pues la característica de la primera sociedad se refiere a una variable (la práctica religiosa) y la de la segunda, a otra (la producción agraria). En la contraposición enunciada a continuación el error es menos grosero, pero no por ello deja de serlo: una sociedad tiene una cobertura amplia en educación primaria, mientras que otra sociedad tiene una baja cobertura en educación universitaria. En este segundo ejemplo, las características enfrentadas se refieren a la amplitud de la cobertura educativa, pero los niveles educativos comparados no son los mismos, por lo que esta comparación también está mal formulada. En resumen: al contraponer dos (o más) entidades las características utilizadas para ello deben referirse estrictamente a la misma variable. A este principio sólo cabría hacerle una objeción, cuando las características que se oponen se refieren a variables distintas pero con un grado sumamente alto de correlación. Al respecto, se podrían contraponer una sociedad con alto desarrollo tecnológico a otra con baja productividad, pues el nivel de productividad depende en sumo grado del alto desarrollo tecnológico.

El problema principal de la contraposición planteada por Bobbio entre democracia formal y democracia sustancial, como se indicó, es que no se atiende a ese principio elemental

que debe regir toda comparación; las características contrapuestas no se refieren, en absoluto, a las mismas variables (ni a variables distintas con un alto grado de correlación). Este error se detecta al analizar la contraposición tanto a partir de sus conceptos más generales como a partir de los más concretos.

En el plano más general se contraponen forma a contenido y medio a fin. El desatino es mayúsculo. Nadie puede dudar que en la realidad humana se puedan encontrar ejemplos donde tales contraposiciones tengan sentido, como podría ser el distinguir los medios y los fines de un proyecto político (lógicamente, a partir de establecer variables comunes que puedan ser rastreadas tanto en los medios como en los fines de tal proyecto). Pero debería resultar obvio que no es sensato contraponer las formas de un régimen político (o de un tipo de sociedad) con los contenidos de otro (o de un tipo de sociedad), ni los medios de uno con los fines de otro, pues ello implicaría la existencia de regímenes políticos (o tipos de sociedad) que sólo tienen formas y medios, los cuales se distinguirían de otros en donde sólo se conociesen los contenidos y los fines. Pero tal suposición es inimaginable. No es cuerdo pensar que en el capitalismo sólo hay formas y medios, mientras que éstos no existen en un comunismo en el que sólo existen contenidos y fines. Todo régimen político (o todo tipo de sociedad) tiene tanto formas y contenidos como medios y fines. Pero si ello es así, ¿por qué no comparar formas con formas, contenidos con contenidos, medios con medios y fines con fines?

Como se puede observar, la contraposición en este nivel general no tiene lógica, pero ello no significa que no se le pueda encontrar un sentido, que no tenga una explicación. En efecto: en la contraposición entre democracia formal y democracia sustancial en este nivel de mayor generalidad se hacen evidentes dos cosas: una es la ya mencionada falta de lógica; la otra es la creencia, por parte de quienes elaboraron y propagaron dicha contraposición, de que la democracia sustancial es superior a la formal. No está claro cómo puede cometerse tamaño desatino lógico sino fuera porque de tal manera se estuviese lanzando un mensaje más o menos oculto: que la democracia sustancial es superior a la formal. En esta contraposición entre ambos conceptos de democracia, se manifiesta un claro ánimo de competencia política e ideológica. Y situados en ese terreno valorativo nadie podría dudar que, en sí mismos, los contenidos son más importantes que las formas y que los medios están subordinados a los fines. De esta manera, el capitalismo que no es capaz de superar el terreno de las formas y los

medios se presenta como inferior a un comunismo caracterizado por sus contenidos y sus fines, que además, como no podía ser de otra manera, son elevados y atractivos.

Por supuesto, alguien podría decirme que la crítica expuesta en el párrafo anterior no tiene sentido, pues los argumentos en los que se basa no toman en cuenta los significados concretos de las formas, los contenidos, los medios y los fines que se mencionan. Mi contestación es doble. Por un lado, la contraposición de Bobbio en ocasiones presupone ese nivel de abstracción (aunque no lo mantenga de manera sistemática, como yo lo he hecho), como cuando afirma sin emitir ninguna crítica al respecto: “De esta forma se ha introducido la distinción entre democracia formal, referida a la forma de gobierno, y democracia sustancial, referida al contenido de esta forma” (Bobbio, 1987: 177). Por otro lado, como se verá enseguida, concretar los significados de tales términos no añade un ápice de lógica a esta contraposición entre democracia formal y democracia sustancial.

Sin embargo, antes de demostrar que no por ser más concreta esta contraposición es menos absurda, permítaseme intercalar un párrafo que pone de manifiesto otra incongruencia de la contraposición en cuestión, si bien esta no alude a las variables o dimensiones de la realidad que se comparan, sino a las distintas perspectivas implícitas en cada uno de los elementos comparados. En efecto, aunque en un terreno más sutil y quizá menos importante que el de las variables, la contraposición tampoco es correcta en el sentido de que las perspectivas utilizadas en cada caso son distintas. Y una vez más, en este sentido no sólo se pone de manifiesto el desaseo lógico, sino también el sesgo ideológico. A la democracia formal se le aplica una definición descriptiva, la cual se apega a manifestaciones históricas del fenómeno, a datos de la realidad, no a textos que indiquen las aspiraciones del régimen. Por ejemplo, la importancia de las elecciones competidas para la democracia formal no depende en lo fundamental de lo que diga la constitución sobre tal asunto, sino de lo que al respecto suceda en las elecciones concretas y reales en país determinado. Por el contrario, a la democracia sustancial se le aplica una definición normativa, que se fija en los ideales, en lo que los protagonistas dicen que persiguen, en sus objetivos y valores. Así, a la primera se la caracteriza por lo que es en la realidad, en tanto que a la segunda se la caracteriza por lo que dice ser, por lo que aspira a ser. Como se puede suponer, también en este caso, los datos están marcados. En tal competencia sólo puede haber un ganador. Si algo caracteriza la

confrontación entre ser y deber ser, es que el segundo término siempre es superior, por lo menos para quien formula la contraposición. Sartori desenmascara con claridad este tipo de proceder. “La demostración sería exige dos formas de confrontación: una dirigida a los ideales y otra a los hechos. En cambio la falsa demostración unifica y entrecruza las confrontaciones de la siguiente manera: comparando los ideales (no realizados) del comunismo, con los hechos (y los errores) de las democracias liberales. De este modo se gana siempre, pero sólo en el papel” (Sartori, 1997: 4-5). De esta manera, este autor italiano pone de manifiesto lo tendencioso de este tipo de falsas comparaciones entre capitalismo y comunismo. No obstante en el caso que comentamos, este desatino se hace todavía mayor, pues como se indica a continuación ni siquiera se comparan la realidad y el ideal de una misma cosa, sino que se comparan la realidad y el ideal de cosas diferentes.

En un plano más concreto se opone elecciones competidas y respeto a las minorías, en el caso de la democracia, con igualdad y bienestar socioeconómico, que serían propios del comunismo. Obviamente, las variables a las que se refieren tales características son distintas. Dichas variables podrían enunciarse así: acceso de los gobernantes al poder, ejercicio del poder, distribución del bienestar y niveles de bienestar. Como puede observarse, las dos primeras, las que se adjudican a la democracia, se refieren al poder, en tanto que las que se aplican al comunismo aluden al bienestar. Por tanto, las variables a las que se refieren las características con las que se contraponen democracia formal y democracia sustancial no pueden ser más diferentes.

Según lo indicado antes, queda por comprobar el grado de correlación entre tales variables antes de emitir el juicio definitivo. Para ello vamos a manejar tres variables: una política, que denominaremos para simplificar ejercicio del poder, distribución del bienestar y niveles de bienestar. La historia no puede ser más explícita en cuanto a la escasa correlación entre ellas. Por el contrario, se pueden detectar todas las combinaciones posibles entre las manifestaciones de tales variables. En los países escandinavos coinciden elecciones competidas de gobernantes con altos niveles de igualdad socioeconómica y bienestar. En Estados Unidos también hay elecciones competidas de gobernantes y altos niveles de bienestar, pero la igualdad socioeconómica es escasa. En la China de la década de 1970, la igualdad socioeconómica era alta, pero el nivel de bienestar era bajo y no había (como sucede hasta la fecha) elecciones competidas de gobernantes.

En la Unión Soviética tampoco había elecciones competidas de gobernantes, pero el nivel de bienestar era relativamente alto y la situación socioeconómica de los dirigentes era muy superior a la del común de la sociedad, etcétera.

Definitivamente, el contraste entre comunismo y capitalismo hay que buscarlo por otro lado.

FUENTES

- Bobbio, Norberto (1987), *Estado, gobierno, sociedad. Contribución a una teoría general de la política*, Barcelona, Plaza & Janes, 192 pp.
- Bobbio, Norberto (2002), “Democracia”, Bobbio, Norberto, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (dirs.), *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 13ª ed., vol. I, pp. 441-453.
- Sartori, Giovanni (1997), *¿Qué es la democracia?*, México, Nueva Imagen / Tribunal Federal Electoral, 2ª ed., 342 pp.

DEMOCRACIA, POBREZA, DESIGUALDADES EN AMÉRICA LATINA UNA LECTURA DESDE MARÍA ZAMBRANO

Miguel Ángel Sobrino Ordóñez

A lo largo de la década de los ochenta la escena política en América Latina sufrió un notable cambio. Los regímenes autoritarios protagonistas en etapas anteriores, con mayores o menores resistencias, con transiciones continuas o discontinuas, con la suspensión o el mantenimiento de diversos grados de prerrogativas para las fuerzas armadas y también con distintos ritmos de transición, dieron lugar a la instauración de nuevos regímenes democráticos. Se puede decir que vivimos una época fascinante. Se nos están acumulando, o por decir mejor, agolpando retos intelectuales, científicos y políticos de una gran calidad y complejidad. Son retos difíciles, retos que requieren mentes vivas, mentes audaces, mentes positivas, mentes serias. No es tiempo —por más que abunde— para la cobardía y la vulgaridad. No es tiempo para inmovilistas ni para personas que sufran el *complejo del Titanic*, ni tampoco, desde luego, para irresponsables. Se trata de asumir y racionalizar cambios profundos que van a provocar la pérdida de muchos referentes y asideros mentales clásicos y el nacimiento de otros de signo distinto y aun contrario. Esos cambios girarán en torno a muchos principios y valores que parecían inmutables y que ahora están en cuestión. Algunos ejemplos: la debilitación progresiva e irreversible de la nación-estado; el desplazamiento —también irreversible— del eje económico desde el Atlántico al área del Pacífico (Asia/USA); la triste decadencia europea; el predominio profundo de la cultura científica y tecnológica sobre la humanista; el potencial teórico —que acabará siendo práctico— de las investigaciones genéticas, incluida la clonación de seres humanos y saltos espectaculares en cuando a longevidad; la dramática capacidad de acción del terrorismo de origen islámico; el nuevo papel de la mujer y el cambio general en las relaciones de convivencia; la emigración masiva; y, finalmente, y en su conjunto, una globalización galopante y avasalladora, huérfana de instituciones globales que la ordenen mínimamente y la civilicen.

Estos cambios producen “pánico moral”; concepto elaborado desde los años ochenta por sociólogos y expertos en “estudios culturales” para designar esos miedos o angustias concretas que emergen repentinamente en una colectividad, mostrándose como amenazas para determinados valores, intereses o grupos sociales. Las alarmas que provocan se producen súbitamente, duran más o menos tiempo, y luego se esfuman para ser sustituidas por otras, o para reaparecer con variaciones más adelante. Los “pánicos morales” remiten y afectan a creencias o representaciones del imaginario común, encierran un sentido apocalíptico de desastre o perjuicio inminente y, por supuesto, pueden ser inducidos desde determinados grupos de poder; nuestras sociedades de riesgo son el caldo de cultivo ideal para el surgimiento y desarrollo de esas amenazas inmediatas, basadas a menudo a peligros reales manipulados y exagerados. Lo pánicos morales condensan, en torno a un episodio concreto, temores o ansiedades difusas que por medio de ellos se liberan y expresan. Uno escucha, por ejemplo, determinadas tertulias radiofónicas, y termina con el corazón hecho pedazos: se hunde el país, se acaba el mundo, se destruye la familia, se va al garete la civilización —esto no hay quien lo pare—, a los botes salvavidas. El pánico moral induce a la reacción emocional, a la irracionalidad, a la huida irreflexiva hacia delante (o hacia atrás), a sustituir el argumento con el exabrupto. Considero que el pánico moral es lo que actualmente se encuentra presente en los diversos procesos de consolidación de la democracia en América Latina cuando se mira dentro del triángulo “democracia-pobreza-desigualdad”; pues las transiciones desde los autoritarismos hacia los regímenes democráticos en América Latina se han producido, evidentemente, pero el camino de la consolidación democrática es más problemático. La situación no es nueva, pues la pregunta ¿cuál es la diferencia entre los distintos procesos de consolidación democrática implica? referencias tanto al recorrido previo como al punto de partida de esos procesos. Con la finalidad de aclararme un poco esto, he utilizado como recurso el pensamiento de la filósofa malagueña María Zambrano, expresado en su obra *Persona y democracia*.

Esta filósofa malagueña discípula de Ortega y Gasset y Xavier Zubiri escribe: “Si se hubiera de definir la democracia, podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona”—y añade—“Tal definición no parece responder a las ideas tradicionales acerca de la democracia, que repiten insistentemente aquello que está

implícito en la significación del término *democracia*: gobierno del pueblo, añadiendo para el pueblo y por el pueblo” (Zambrano, 1998: 133). Como han señalado autores diversos como Bobbio, Kelsen o Popper, este término no puede identificarse con una corriente de pensamiento, sino que, por el contrario, es más bien el producto de todo el desarrollo de la civilización occidental. La ausencia de una definición concreta se debe en alguna medida a que cuanto más ha asumido la democracia un significado elogioso y universalmente conocido, más ha sufrido una “evaporación” conceptual, convirtiéndose en la etiqueta más indefinida de su género. En este sentido es interesante la operación de definir la democracia como lo hace Zambrano: “la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona”, o en otras palabras, como el régimen político entre cuyas características se cuenta su disposición a satisfacer entera —o casi enteramente— las demandas de sus ciudadanos, asignándole un carácter puramente ideal, y diferenciarlo del concepto de “poliarquía”, entendiendo por tal, un sistema ampliamente representativo a la vez que abierto a la contestación política (Morlino, 1989: 79-85). La pregunta que surge aquí es: ¿de qué forma identificar los deseos y preferencias de los ciudadanos?, pues, por una parte, exigimos vivir nuestra libertad pero, por otra, nos sentimos parte de una comunidad, como bien lo expresa Zambrano cuando dice: “Vivimos en estado de alerta, sintiéndonos parte de todo lo que acontece, aunque sea como minúsculos actores en la trama de la historia y aun en la trama de la vida de todos los hombres. No es el destino, sino simplemente comunidad —la convivencia— lo que sentimos nos envuelve: sabemos que convivimos con todos los que aquí viven y aun con los que vivieron. El planeta entero es nuestra casa” (Zambrano, 1988: 16).

Robert Dahl propone dos postulados para salir del atolladero: i) todos los ciudadanos deben tener parecidas oportunidades de formular sus preferencias, poder expresarlas mediante una acción individual o colectiva, y lograr que esas preferencias sean consideradas por igual, sin discriminación de origen ni de contenido; ii) para que existan esas oportunidades tiene que darse una serie de garantías constitucionales, tales como libertad de asociación, expresión, derecho de voto..., y hasta ocho más, en las que resume la doctrina liberal y articula la correspondencia entre responsabilidad-representación-elección (Dahl, 1989: 13-15). Sin embargo, hay que decir que los postulados de Dahl son puestos en cuestión en el proceso de consolidación de la democracia en América Latina que se enfrenta con la realidad de la

pobreza y la desigualdad, mismas que no pueden resolverse exclusivamente mediante una serie de garantías constitucionales. Morlino abarca un arco más amplio del concepto de democracia, en el que une el aspecto empírico y procedimental, cuando considera a ese régimen político como el conjunto de normas y procedimientos que resultan de un acuerdo-compromiso para la resolución pacífica de los conflictos entre los actores sociales políticos relevantes y los otros actores institucionales presentes en el escenario político (Morlino 1986).

Para comprender desde el principio la finalidad de un libro como *Persona y democracia* —publicado por Zambrano en Puerto Rico en 1958— tenemos que adentrarnos en algunas de sus páginas y atendernos a lo que ella opina acerca de las palabras: “Pues las palabras, sobre todo ciertas palabras vigentes, no dicen en realidad lo que está contenido en su significación, sino mucho más. Están cargadas de sentidos diversos, cuya explicación depende del momento en que han sido usadas, de cómo y hasta por quién. De ahí, ciertas palabras queden inservibles después del uso inmoderado que de ellas se ha hecho, o desacreditadas cuando se las emplea para enmascarar fines inconfesables, o vacías, huecas o gastadas y sin valor como moneda fuera de curso y sin belleza” (Zambrano, 1988: 134). ¿Qué era la democracia cuando María Zambrano redactó este libro suyo en la Europa de los años cincuenta?, *Persona y democracia* fue finalizado el 23 de julio de 1956 en Roma y publicado dos años más tarde en Puerto Rico. Esa vieja Europa estaba muy cerca de su segundo fracaso civil y aún se relamía las heridas de la reciente contienda bélica sin explicarse muy bien qué era lo que había sucedido y hasta qué punto no estaba en peligro de volver a repetirlo. También la España republicana de Zambrano había desaparecido y nuestra autora había sido obligada a exiliarse tras el nuevo orden de la dictadura impuesta. Es decir, el concepto de democracia estaba en crisis y las preguntas sobre su vigencia eran más numerosas que las respuestas que se podían dar. ¿Y qué ocurre hoy con expresiones tan aparentemente cristalinas como democracia? ¿Tiene algo que ver la democracia de nuestros días con la democracia originaria ateniense? La democracia criticada por Sócrates, por Platón y por Aristóteles era en un nacimiento el gobierno (*Kratos*) del pueblo (*demos*). Pero, ¿quiénes formaban parte de ese pueblo? En principio, tres grandes sectores de la población en general quedaban fuera de ese tratamiento. En primer lugar, las mujeres; después, los extranjeros que vivían y trabajaban en Atenas, pero no habían nacido en la ciudad; en tercer lugar, los esclavos. Por lo tanto, la

ciudadanía, los individuos que tenían derecho a opinar y a votar las decisiones, era una cuarta parte de la población. Con lo que queda de manifiesto la distancia conceptual que existe entre la democracia de la antigüedad y la democracia a la que aspiramos en estos tiempos y a la que aspiraba Zambrano en los años cincuenta postbélicos.

¿Es la democracia una simple receta política y jurídica? ¿Existe la democracia en un país donde pervivan las desigualdades culturales, educativas y sociales? Estas son las cuestiones que se plantea María Zambrano en su libro aludido. Para María Zambrano de 1956, la democracia es todavía un proyecto, algo que se encuentra en estado naciente.

La democracia debe ser pensada como una forma de sociedad, es decir, una especie de construcción social histórica que tiene como principal característica el establecer relaciones sociales, políticas, económicas, culturales y de género, no en forma vertical, como son las establecidas cuando se trata tan sólo de un régimen político, sino también horizontales. Esto supone no sólo pensar a la democracia, sino también al Estado, a la sociedad civil y, por cierto, al mercado. Y, sobre todo, pensar al sujeto de la sociedad democrática, al ciudadano... a la gente, en sus espacios públicos y privados, pero referidos a sus interacciones locales y cotidianas (lo que Habermas llama “el mundo de la vida”), pensando también el mercado, como espacio económico desde una perspectiva democrática.

FUENTES CITADAS

Dahl, R. (1989), *La poliarquía*, Madrid, Tecnos.

Morlino, L. (1986), “Consolidación democrática. Definición, modelos, hipótesis”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 35, pp. 7-61.

_____ (1989), “Las democracias”, en G. Pasquino *et al.*, *Manual de Ciencia Política*, Madrid, Alianza, pp. 79-85.

Zambrano, M. (1988), *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona, Anthropos.

RETOS Y RIESGOS DE LA DEMOCRACIA EN LATINOAMÉRICA

Plantearse qué tan arraigada está la democracia en nuestro continente y en nuestro país es un asunto de enorme controversia... Lo único que garantiza la democracia en el largo plazo no son los sistemas electorales sino los valores ético-ciudadanos que imperan en una sociedad determinada (...) No en balde se ha registrado 52% de la población que prefiere un gobierno con corrupción pero que resuelva los problemas, a uno sin corrupción pero paralizado. Eso explicaría también los altos índices de popularidad de líderes pragmáticos que públicamente desprecian la ley. El riesgo se asienta en ese margen.

Federico Reyes Heróles, *Entre las bestias y los dioses*.

Edgar Hernández Muñoz

INTRODUCCIÓN

Si hubo alguna constante en el pensamiento político del siglo XX, ésta fue la reiterada pretensión de conciliar la libertad del hombre con la justicia social, las garantías individuales con los derechos colectivos, el interés particular con los fines de la comunidad. En suma, el liberalismo con el socialismo. No sin razón, tal empresa ha estado asociada a un esfuerzo similar —de actualidad sorprendente— por darle al concepto de democracia un sentido libertario y, a la vez, solidario. No ha sido una empresa fácil: el socialismo encubrió regímenes autoritarios y alentó excesos burocráticos, mermando libertades y desalentando las iniciativas de la sociedad; el liberalismo, por su parte, no se ha confirmado en los hechos y en su balance se acumulan antiguas y nuevas injusticias.

Sin embargo, más allá de las posturas inflexibles que polarizan el debate al rechazar todo tipo de conciliación entre el individualismo filosófico y el colectivismo económico, lo cierto es que ambas perspectivas comparten una visión del Estado como fenómeno de poder que debe reducirse a una *forma mínima* que convenga a la sociedad o ser llevarlo a la contradicción de la cual surja la sociedad sin estado. En cualquiera de ambos escenarios la cuestión de los límites del poder se plantea como algo determinado por las circunstancias históricas y sociales, pero siempre sujeto a una relación inversamente proporcional respecto al

ámbito de actuación de los hombres. A mayor injerencia de la esfera pública, menor autonomía a los individuos para que persigan sus propios intereses y cumplan sus objetivos.

Reinterpretar, pues, las bases ideales de estas corrientes, en el propósito de hallar en su sustancia ciertos elementos comunes, demanda hacer compatibles la preeminencia del individuo con la primacía del colectivo —del *interés general*— en un solo paradigma, reconociendo que la libertad sin justicia no es suficiente y que la justicia sin libertad carece de sentido.

1. DEMOCRACIA Y BIENESTAR. FICCIÓN O EXIGENCIA

En ese contexto, la demanda ciudadana a favor de mayores garantías a su libre albedrío, y aun, la lucha de pueblos enteros por autodeterminarse tras largas décadas de unidad política obligada y la sistemática persecución a las identidades particulares, repuso en el orden del día la simbiosis entre libertad y democracia, entendiéndolas no sólo como un atributo de la persona y un método electivo, sino también y sobre todo como una aspiración colectiva y un modo de vida que rebasa los tiempos y procesos comiciales. Precisamente por ello, el resurgimiento liberal no se ha ceñido a lo económico —la revalorización del mercado— sino que coloca el énfasis en la recuperación del ideal democrático como un fin y, a la vez, un medio para ampliar el margen de acción de los individuos.¹ Una libertad —afirma Muñoz— para que nadie se vea “obligado a hacer lo que no quiere ni impedido de hacer lo que quiere” (2001:26).

Si sólo se llega a la democracia por el ejercicio de las libertades —la de elegir en primer lugar— éstas no pueden ser garantizadas sino en el marco de una cultura explícitamente democrática —participativa y, sin duda, solidaria, pero al mismo tiempo respetuosa de la dignidad del hombre y de la diversidad de la sociedad—. Sin embargo, el binomio libertad y democracia, que sin equívocos se opone tanto al ejercicio autoritario como a la centralización del poder, de poco ha servido cuando se ha tratado de paliar las desigualdades sociales o de atacar las injusticias

¹ No hay que olvidar que el estado social surgió de la transformación del estado liberal en una organización política y jurídica que reconoce la estructura grupal de la sociedad y busca armonizar a su interior los intereses de los diversos grupos. Para él, individuo, sociedad y estado tienen ámbitos de acción propios y no se puede fundar una colectividad armónica sin respetar el papel que a cada uno le corresponde. Por lo mismo, al fijarse como su meta no una sociedad estatizada sino un estado social integrado por individuos libres, el liberalismo democrático se distinguió del ilustrado en que, mientras éste estaba por el gobierno para el pueblo pero no del pueblo, aquél proponía el poder del pueblo para el pueblo.

que causan el libre juego de las fuerzas del mercado o el debilitamiento de los mecanismos reguladores que puso en marcha el intervencionismo estatal.

De hecho, la crítica que hoy se hace a los regímenes democráticos de Latinoamérica —como consigna el más reciente reporte del PNUD, en donde se percibe el decaimiento de las expectativas ciudadanas en torno a la eficacia de la democracia—² indica que, lejos de incidir efectivamente en la disminución de la pobreza, ésta aumentó, poniendo en evidencia que el avance alcanzado, si bien útil al momento de celebrar votaciones participativas y creíbles en su resultado, no ha traído consigo un mejoramiento visible de las condiciones de vida de la población, haciendo que ésta se decepcione y, peor aún, se desentienda del compromiso de seguir avalando la competencia electoral bajo el argumento —simple en la lógica pero peligroso en el corolario— de que es mejor un gobierno autoritario pero eficaz para combatir la pobreza, que uno democrático mas sin rumbo ni resultados.

De hecho, no puede negarse que los estados democráticos toleran —cuando no alientan— las abismales diferencias de ingreso y la consecuente estratificación social que caracterizan a los países de desarrollo tardío y democracia incipiente. En esos casos la situación tiende a ser incluso más grave pues ahí las elites se avienen al juego partidista o hacen reformas para cumplir la *cláusula democrática* prevista en los acuerdos de comercio e integración regional, transfiriendo a los más débiles el costo tanto del reajuste como de la modernización. Desde tal óptica, la definición —y, más que eso, la consecución de una democracia real— no podría entenderse como una cuestión de medios y fines, sino como un problema político, más que teórico, al que debe hallársele una solución práctica, incluyente, efectiva y duradera.

² El 8 y 9 de septiembre de 2004 se celebró el Seminario Internacional “Democracia, política y Estado” en el que se presentó el *Informe sobre la democracia en América Latina*. Como señala Ligia Tavera: “El informe es novedoso en varios sentidos. En primer lugar porque no utiliza la definición liberal de democracia [sino que] propone entenderla como una manera de concebir y organizar a la sociedad y no únicamente como una forma de gobierno. En segundo lugar [porque] no se plantea la pregunta sobre el tipo de democracia deseable para la región —participativa, radical, deliberativa— sino que se pregunta para qué. Y da una respuesta contundente: para combatir la pobreza y reducir la desigualdad” (2004: 29 y 30). Por su parte, en un comentario adjunto al de Tavera, Fernández Santillán acota que el documento “tiene la virtud de mover la atención por encima de la democracia electoral, para situarnos en el plano de lo que la democracia puede hacer para impulsar el desarrollo social [...] Se trata *grosso modo* de la alternativa conocida como la ‘tercera vía’: combinar la iniciativa privada con la responsabilidad social; la creación de riqueza con la distribución equitativa de la misma; el impulso a una verdadera economía de mercado con la instrumentación de la justicia distributiva” (Tavera, 2004: 29).

Perfeccionar la democracia no ha sido, ciertamente, tarea sencilla. Se renovaron la legislación y los procedimientos para responder a los reclamos de quienes urgían cambios; pero el reto sigue siendo mayúsculo al aludir a las condiciones sociales que permitan a cada uno decidirse con libertad entre propuestas y compromisos, principios y valores. Deben ser los ciudadanos quienes decidan quién y cómo gobernará; pero también quienes reasignen al gobierno su papel en la creación de bienestar y en la redistribución del ingreso, tomando en cuenta los recursos siempre escasos y los saldos cada vez más pobres que aquél arroja.

De ahí la conveniencia de pensar en una nueva política social que no solamente se abstenga de las expresiones tutelares y rechace las prácticas corporativas, sino que se haga responsable de un mayor equilibrio en el manejo del presupuesto y una sólida racionalidad financiera. Una política que procure los arreglos duraderos, adopte criterios cada vez más diversificados de atención a la demanda ciudadana y ponga punto final a las instituciones tradicionales que, dedicadas a dar respuesta a las peticiones, sobre todo las de los más vulnerables, ligaron inversión pública y rentabilidad electoral. En suma: una política que no sólo se vea reflejada en el pacto social que acompañó a la *economía del bienestar*, sino que también remita a un esquema económicamente sano y, sobre todo, a reglas éticas para el reparto social de los bienes públicos.

Por supuesto, tal propuesta precisa una serie de puntualizaciones sobre la definición del papel que debe desempeñar el poder público y, frente a éste, la urgente reasignación social de las responsabilidades, asumiendo ésta no como una salida práctica sino como una nueva institucionalidad, más acorde a una cultura política igualmente emergente y a los acuerdos políticos inéditos. Esto porque cambiaron los parámetros del bienestar procurado por el Estado sin que surjan todavía los principios que deban sustituirlos. Este punto tiene que ser tema de discusión pues en función de tales normas se fijarán las reglas de equidad y los compromisos políticos sobre los que habrá de reposar la convivencia social, es decir, el cimiento del pacto que suscriba la sociedad latinoamericana del siglo XXI (Cansino, 2004).

2. UNA DEMOCRACIA ASEQUIBLE, PERO SOBRE TODO EFICAZ

Bobbio lo advertía desde hace 20 años: el Estado no sólo no desapareció sino que creció y se ha extendido “hasta provocar la imagen del pulpo de los mil tentáculos. Sin embargo, en compensación, la figura del contrato [...] es empleada cada vez más para comprender las relaciones que tienen lugar en su interior...” (1986:143) Se desprende de lo anterior que

reformular el pacto fundacional entrañará la revisión de derechos colectivos y prerrogativas individuales, dependiendo tal reformulación de los ámbitos que logren abrirse a la iniciativa particular —personal y grupal— como forma de innovar la política social y los esquemas de bienestar. La institucionalidad del *Estado posbenefactor* pasará, así, por la definición de nuevas reglas sobre la forma como se generan y distribuyen los satisfactores, incluyendo por supuesto el empleo, social y político, que se les dé. Es en este punto donde cabe subrayar la ausencia de referentes por parte del Estado y la escasa atención de los actores sociales a la elaboración de alternativas al tipo de política social *clientelar* que dominó en la región a lo largo del siglo pasado. De no subsanarse dichas carencias —y vista la escasez de recursos que amaga con agravarlas— es de prever que las acciones públicas en materia social se conviertan, cada vez más, en espacios de regateo y confrontación (Sartori, 1997:175 ss.; Muñoz, 2001:26-28).

El dilema consiste en que la caducidad de las formas tradicionales de gestión de la política social no ha dado paso a nuevas instituciones que permitan otros tipos de arreglo entre los actores, o bien, que consigan abolir sus expresiones más atrasadas —como lo son los usos políticos de la pobreza— vinculadas a prácticas de manipulación y demagogia. En este sentido, la situación continúa signada por el choque entre los imperativos del nuevo modelo y las viejas —patrimonialistas— formas de articulación social y control político. La arraigada cultura autoritaria es, pues, el mayor obstáculo a la democratización de los países latinoamericanos, lo cual repercute en el peso específico de los procesos comiciales y su capacidad de consolidarse frente al monopolio del poder y la injusta distribución de la riqueza.

Consecuencia de ello, el sufragio —como la abstención— tiende a ser cada vez más realista, es decir, retrata más una realidad que una ilusión y, en esa proporción, adquiere su valor particular. En la medida en que se perfeccionen las reglas electorales, el sufragio va a expresar la voluntad de construir la gobernabilidad del mismo modo que no votar dejará ver la falta de condiciones para acordar al acuerdo en lo fundamental (Reyes Heróles, 1991: 21). Es importante decirlo: elegir es un mecanismo para redistribuir el poder, pero es también un modo de crear aspiraciones y acoplarlas al sistema de dominación imperante. Transitamos de regímenes dictatoriales o de partido dominante a otros competidos y creíbles, pero una vez cumplida esa meta el significado del voto cambió. Si antes el sufragio era visto como *el* medio para lograr la plena democracia —con la carga de expectativas y

suposiciones que ello comporta— hoy votar es también un medio para participar en el mercado electoral y, en tal medida, para acceder a obras concretas y mensurables (González Alcantud, 1997).

Se requiere, por tanto, tener una visión objetiva que trascienda el ámbito de lo imaginario y pulse la disposición de los contendientes a traducir las propuestas de campaña en actos de gobierno; es decir, *apostarle* a quien se muestre apto y, habiéndolo valorado, hacer la mejor elección. Como se observa, este planteamiento remite a la discusión en torno a la calidad de la democracia, aquí entendida como forma de lograr resultados con eficacia y prontitud, a la vez que subraya la diferencia entre una democracia electiva —como método de elegir (decidir) quién y cómo ha de gobernar, según la conocida tesis de Bobbio— y una democracia gubernativa, donde el acento está más bien en las medidas para atender rezagos y resolver problemas. En el primer caso la realización democrática sucede en el momento mismo en que se celebran los comicios; en el segundo ésta depende de que los proyectos se hagan y las obras realizadas cambien efectivamente la vida (Bobbio, 1986; Sartori, 1997).

El triunfo del realismo sobre la ilusión democrática supondría, así, que debieran ser elegidos los que sepan gobernar; pero ello no se explicita sino con el ejercicio mismo del gobierno, por lo que se abre, justamente para mantener la credulidad social y posicionarse ventajosamente con miras a la siguiente elección, un margen de acción para los gobernantes democráticos en el que, a la eficacia económica y a la racionalidad administrativa, deben adicionar los resultados concretos. Si es una percepción ciudadana favorable la que abona o, al contrario, aleja por inexistente la posibilidad de mantenerse en la cúspide política, tal opinión debe ser reforzada con acciones visibles, gestos altruistas y, de creerse necesario, erogaciones directas hacia los electores bajo la forma de apoyos y subsidios, cuando no de dádivas y regalos.³

Tal es el dilema de nuestra transición. Cumplida la alternancia —y siendo lo más probable que ésta se vuelva rutinaria, de modo que los partidos se sucedan y el relevo deje de tener el simbolismo o la espectacularidad de la primera vez—, la democracia electiva no será

³ Señala Rogelio Hernández, en su trabajo sobre los grupos políticos en México, que los antropólogos ven en el clientelismo el origen de la aparición y funcionamiento de *redes* en las que un personaje mantiene relaciones con otros, “quienes a su vez establecen vínculos con otras personas que pueden o no estar en contacto con el principal. Por supuesto —conviene el autor— entre ellos puede haber una intensa interacción y extenderla al infinito. La pretensión de fondo es que el personaje central puede mover esa red, toda o en parte, según sus intereses particulares, y todos los demás aceptan porque obtienen algún beneficio. Nuevamente la relación utilitaria, el cálculo de intereses determina que una persona establezca relaciones con otra u otras. La amistad, en el sentido de Gouldner, desaparece como factor que puede presentarse y, más aún, alterar el contenido” (1997: 707).

más que la etapa inicial, sin duda exitosa, de la modernidad política, sin que por ello haya madurado necesariamente el entorno social y se den las condiciones para pasar a la segunda etapa —menos visible y ciertamente más compleja— en donde los comicios pasan a ser un ejercicio de libertad y no de mercadeo político. Nadie escatima el valor de elegir al que se quiera —aunque pueda no ser el más capaz— pero debe advertirse ante la crisis de las expectativas y el exceso de las evidencias que un gobierno no pulsa su eficacia del hecho de haber sido electo democráticamente sino de las cosas tangibles que realiza.

La responsabilidad es tan importante como la representatividad política. Desde el momento en que la democracia deviene en gobierno —no en elección—, tan relevante como otorgarle a cada grupo la oportunidad de ser representado y defendidos sus intereses, lo es que éstos no se limiten a la sola obtención de obsequios o de tratos excepcionales, sino que sean parte de los objetivos que persigue el cuerpo social en su conjunto. Como señala Colomer: “la gobernabilidad democrática requiere, para que sea efectiva y socialmente satisfactoria, tanto la representación adecuada del pluralismo político como un diseño de las relaciones entre instituciones que favorezca la cooperación y la formación de amplias mayorías de apoyo a las decisiones vinculantes. (Otro escenario) comportaría perder una gran oportunidad” (2002:12).

La pluralidad no tiene por qué llevar a que cada uno tenga su propia expresión partidaria, ni a esperar que aquél a quien eligió deba recompensárselo. Lo que le conviene a la “normalidad democrática” es que ésta garantice una mínima capacidad de conducción y coordinación. Las representatividades políticas que no engendran gobernación o incluso la obstaculizan irán perdiendo apoyo; de igual modo, las opciones partidistas que, a través de estrategias políticas y propagandísticas, no acrediten ser responsables terminarán siendo los adalides del viejo régimen en lugar de los impulsores de uno nuevo y distinto.

3. LA GENUINA *TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA*: DE LOS CLIENTES A LOS CIUDADANOS

Hoy sabemos que la democracia no contiene todas las respuestas ni aporta todas las soluciones. Pareciendo un modesto avance, esta certeza no es un logro menor pues aprendimos que la alternancia —o la ausencia de ella— es a fin de cuentas una consecuencia de la voluntad popular. De los ciudadanos depende entonces darle nueva densidad y mayor altura a

la política que hace posible que dicha voluntad se manifieste libre y racionalmente (Lechner, 1997: 63 ss). La *instauración democrática* —como se le denomina a la fase de modernización política que habría comenzado con la alternancia—⁴ reclama hoy el diseño y puesta en marcha de un nuevo entramado institucional y normativo, acorde con la realidad y las tendencias que de él hayan surgido. Tal tarea consistirá no sólo en renovar regulaciones y procedimientos para que respondan a la expectativa del avance democrático, sino también y acaso más en decidir qué estructuras del pasado deberán permanecer, sea porque continúan siendo útiles o porque no se les podrá borrar en el corto plazo. Es en este marco en que se habla de un nuevo acuerdo o *pacto de transición* que debiera relevar al sistema constitucional que dio una base jurídica y legitimidad política al Estado asistencial.

Un pacto que, al traer consigo la auténtica división de poderes, federalismo efectivo y respeto irrestricto a los derechos humanos, supondría un nuevo estado de derecho y no sólo el reemplazo de determinadas leyes (Cansino, 2004: 17). Sin embargo, siendo éstos propósitos con los que nadie estaría en desacuerdo, habría que pensar si basta la reforma constitucional integral para garantizar la transición de un gobierno no democrático a uno que sí lo es, como señala Jaime Cárdenas cuando apunta (Méndez, 1994: 97) que los cambios no deben limitarse a reformas electorales sino dar paso a nuevas reglas del juego para que quienes lleguen al poder no reediten el esquema autoritario. No basta con respetar el voto, se debe modificar también el entramado institucional en favor de la democracia.

Es verdad —como argumenta Cansino (Mondragón y Echegollen, 1998)— que esta evolución requeriría la reorganización del poder, pero un reajuste estructural no tendría a fin de cuentas sentido si no implicara la reformulación de las normas para acceder a tal poder, es decir, para competir en el campo electoral. Si en la democracia solamente a través de comicios se puede redistribuir la influencia y capacidad para participar en la toma de decisiones, este reparto tendría que ser de acuerdo con principios y parámetros que en nada se parezcan a los criterios y procedimientos autoritarios, muchos de los cuales aluden a las llamadas *reglas no*

⁴ Sigue pendiente conciliar representación y participación directa: “Podemos interpretar la historia de la democracia en América Latina como la búsqueda de comunidad en una sociedad que produce sistemáticamente exclusiones. La exclusión de amplios sectores sociales alimenta la demanda de democracia y cuestiona su consolidación. La cuestión democrática se encuentra, pues, directamente entrelazada con la precariedad del orden. Por eso [...] el tema de la democracia se percibe hoy como el desafío prioritario para América Latina...” (cfr. Lechner, 1997: 63).

escritas del sistema político. De ahí, entonces, que acabar con clientelas y paternalismos sea parte del reordenamiento normativo y cultural que a su vez conduzca a un cambio en las relaciones de poder entre actores políticos y entre éstos y los ciudadanos. Mientras ello no pase, además de frenar el diseño de la nueva convivencia quedará la alternancia sólo como el relevo de personas y partidos en el control del Estado (sin dejar de tener relevancia histórica) pero sin que ello engendre necesariamente la nueva legitimidad democrática. Sería ésta una época de cambios, pero no un cambio de épocas.

No basta advertir que fueron la corrupción y el pragmatismo los males que acarrió el uso patrimonial del poder y su consecuente utilización electoral; tampoco sirve pretender que esos vicios quedaron atrás pues eran exclusivos de quienes se vieron desplazados aquel año, justamente a causa de sus excesos y defectos. Estos comportamientos, reflejo de la pérdida de valores y contenidos del anterior régimen, no terminaron por haber sobrevenido la alternancia, sino que la han trascendido y no caducarán sino hasta que haya un real desmantelamiento del sistema corporativo y clientelar que le dio fuerza y aprobación social al sistema priista. Puede decirse hasta el hastío que éste cayó en una crisis simultáneamente política y moral, de identidad y credibilidad, que al final lo arruinó; pero lo que en sentido estricto terminó por abatirlo se mantiene intocado y, de no combatirlo el nuevo régimen, seguirá contaminando la vida política del país.⁵

Sería lugar común acotar que el nuevo régimen no termina de nacer ni el anterior de morir, pero el hecho es que valores y prácticas de la democracia no pueden ser albergados de manera virtuosa en el entramado institucional que legó el Estado corporativo. Si no puede hablarse, entonces, de una forma de hacer política que realmente corresponda al nuevo tiempo latinoamericano, sino, al contrario, de la persistencia de las mismas prácticas para hacerse del poder, es evidente que entre uno y otro momento —antes y después de la alternancia— ha habido, más que ruptura, continuidad, y aun, reiteración de las acciones que se condenan en el discurso pero se ejecutan en la realidad, sobre todo en el ámbito local, dada su innegable atracción social y el hecho igualmente irrefutable que el actual gobierno no ha atinado a definir una política social en lo esencial distinta del paternalismo priista.

⁵ Aludiendo al “hasta hace poco improbable escenario” del triunfo electoral de la oposición en México, Jaime Cárdenas admitía ya que no sería suficiente el cambio de partido “para suponer que se reformarán las reglas del juego político”, esto porque “la transición consiste en la aprobación de nuevas reglas políticas por los actores [y porque] ésta no es cuestión de triunfos electorales o de modificación a ciertas reglas para las elecciones. La transición se logra cuando se modifican las reglas políticas del entramado institucional” (Méndez, 1994: 102).

Por lo mismo, la asignatura pendiente no es solamente acerca de un renovado pacto fundacional sino de una cultura política que sea moderna y que tenga, desde luego, anclaje en la Ley fundamental. No se trata, necesariamente, de tener una nueva Constitución, pero sí una nueva constitucionalidad dentro de la cual quepan los arreglos inéditos y los valores acordes con el avance democrático.

El fomento de una nueva cultura política reclama, entonces, la reivindicación de la legalidad; no hay mayor fuente de legitimidad que estar a favor de una cultura de la ley, o mejor, en la tradición juarista, por el “culto a la ley”.⁶ Esto viene a colación porque el atraso democrático de México no puede ser imputable sólo al predominio de una clase política empecinada en perpetuarse al frente del aparato estatal. Todo grupo gobernante procura mantenerse como tal, por lo que su actuar no forzosamente atenta contra la libre competencia —que si fue el medio por el que llegó al poder, debe procurarle también los recursos, legales y legítimos, para conservarlo— a menos que recurra a prácticas clientelistas y utilice los bienes públicos para adquirir una indebida ventaja sobre sus competidores. Es un problema de cultura y desarrollo político. No hay, en realidad, vacío institucional, sino limitaciones para encauzar las diversas prácticas que los actores emprenden en su accionar político, sobre todo las que lindan entre lo permitido y lo que no lo es o no debiera serlo. Ese es el mayor dilema de nuestra transición.

4. COMPETENCIA POLÍTICA EN LUGAR DE MERCADEO ELECTORAL

Esa apreciación adquiere su pleno significado al interpretar la alternancia en nuestro país. De la valoración del avance hasta ahora obtenido, puede inferirse si el cambio de partidos al frente del gobierno implicó el inicio de una real transición o si por el contrario la concluyó; si se han consolidado o están en vías de consolidarse nuevas reglas para disputar el poder o si el fin de la hegemonía priista sobrevino de acuerdo con sus propias prácticas, manteniéndose las formas de hacer política.

⁶ Con lucidez Federico Reyes Heróles lo plantea así: “El cumplimiento de las leyes, incluso de las malas, genera certidumbre y con ella surge la capacidad de proyectarnos en el tiempo. La idea de futuro, el progreso mismo como conquista espiritual y material, sólo aparece cuando estamos ciertos de que la actitud sistemática de los conciudadanos y de la autoridad será de respeto a las normas que una sociedad se ha dado. La ilegalidad debe ser siempre la excepción...” (2004:19 y 20).

Para decirlo en pocas palabras: habría cambiado el protagonista principal, pero la trama seguiría siendo, en lo esencial, la misma. Por supuesto, la transición ha acreditado su pertinencia. El presidencialismo avasallador cedió al fin su lugar a un Ejecutivo acotado y sujeto a permanente revisión por los otros poderes; la centralización del poder se agotó en beneficio de las instancias estatal y municipal; el partido oficial no es más el apéndice electoral del gobierno y los comicios los celebra y sanciona la autoridad ciudadana; la sociedad tiene innegables garantías, que antes no existían o eran sólo formales, para criticar con libertad y actuar con autonomía. Todos estos son logros sustantivos que no deben ser escatimados. Sin embargo, no ha habido un progreso de semejante envergadura en lo que toca a los valores políticos que rigen la competencia por el poder. Hay ciertamente más equidad y el contencioso electoral se ventila por la vía jurisdiccional a través de un Tribunal especializado, lo cual, sin haber erradicado conflictos e inconformidades, es la prueba fehaciente de que hay normas y reglas nuevas y, lo más importante, que éstas se cumplen. Pero ello no garantiza, más allá de la rigurosidad institucional o de la observancia de la ley, que estos avances signifiquen cambios concretos en el papel de los ciudadanos o en la posibilidad de ser incluidos en la elaboración o la modificación de las plataformas políticas, es decir, de trascender el ámbito de la convocatoria electoral y el proselitismo de los partidos.

El hecho de que instituciones y legislaciones electorales hayan pasado la prueba de una alternancia que transcurrió con orden y sin amagos que pudieran haber perturbado el clima social o puesto en riesgo la estabilidad económica, no es óbice para admitir que las estructuras de autoridad, las normas ligadas a usos y costumbres y los principios inherentes al paternalismo de estado, perduran, y aun se afianzan, tras el relevo al frente del Ejecutivo federal.

Sería necesaria esa “destitución autoritaria” de la que, por ejemplo, habla Cansino, (2000) entendida como el momento previo a la instauración democrática en el que se deben derogar las estructuras y los comportamientos que legitimaron al régimen pasado, a fin de dar paso a nuevas formas de actuar que, por sí solas, cumplan el papel de deslegitimar dichos comportamientos predominantes antes de acaecer la irrupción democratizadora. De hecho, deslegitimar las bases simbólicas y discursivas en que reposó el autoritarismo es un primer paso para eliminar, de una

vez por todas, la estructura de dominación desde la cual operó el monopolio del poder.⁷ Sin embargo, ese requisito original todavía no se ha cumplido a plenitud y la persistencia de las prácticas *clientelares* —que a su vez denotan el uso patrimonial del aparato público, sobre todo el que se encarga de la política social al ser la más rentable para el proselitismo y la ganancia electoral— hace pensar incluso que la tan mencionada transición no ha iniciado siquiera, si es que, en efecto, representa el primer paso hacia el desmantelamiento del sistema corporativo que predominó prácticamente a lo largo de nuestro siglo XX.

Como consecuencia lógica de ello, tampoco ha prosperado la tarea consistente en derogar las normas jurídicas y los procedimientos que apuntalaron o dieron operatividad al uso patrimonial del poder, ni menos aún han emergido valores colectivos que se correspondan al modo de ser y de hacer democráticos. Será en la medida en que los viejos principios de poder languidezcan y que el clientelismo político fenezca realmente, que los preceptos que les dieron legitimidad se verán en definitiva abolidos, para ser remplazados por nociones normativas y valorativas propias de una auténtica cultura democrática.⁸

Por supuesto, dicho planteamiento reclama establecer como premisa que la referida “destitución autoritaria” debe anteceder a la instauración democrática, o bien, convenir bajo qué condiciones ambas pueden coexistir, al menos durante algún tiempo y bajo ciertas particularidades, dándole su sentido al término transición, es decir, como un periodo de ajuste gradual y sustitución ordenada de una estructura por otra. Todo ello implica aludir a ritmos y énfasis; etapas, avances, intensidades distintas y resultados desiguales. Mientras en determinados terrenos la modernización democrática pudiera ser ágil y tersa, en otros será por el contrario ardua o ríspida, o las dos cosas a la vez. Si las normas prescriben y fenecen los

⁷ Para Cansino, la *transición democrática* —entendida como el tránsito de un régimen autoritario a uno que ya no lo es— suele ser explicada como el período “durante el cual se pasa de los arreglos institucionales y prácticas políticas controlados discrecionalmente por la elite en el poder, a otro acuerdo en que la definición y el funcionamiento de las estructuras y las prácticas estén garantizadas por la Constitución y respaldadas por la participación ciudadana”. En este lapso el régimen autoritario pierde varios de sus rasgos “pero sin adquirir del todo los nuevos aspectos del régimen democrático”. En tal sentido, “la transición es una estructura de ambigüedad política, una interacción entre elementos autoritarios y democráticos” (Mondragón y Echegollen, 1998: 322).

⁸ Cansino distingue y compara el valor explicativo del concepto de *democratización* frente al de *liberalización política*, concluyendo que el primero remite al “proceso que conduce de una situación autoritaria a una democracia pluralista, mientras que (el segundo) indica sólo una apertura que no finaliza necesariamente con aquel resultado, sino que puede ser orientado a restablecer la situación anterior”. Esto importa pues “la liberalización política se caracteriza por la concesión de algunos derechos políticos y civiles, (pero atendiendo) a las necesidades del régimen autoritario de aumentar o conservar las bases de su sustento social o legitimidad, sin ‘civilizarlo’ completamente” (Mondragón y Echegollen, 1998: 334).

procedimientos, sin que en ello se vea implícita la destitución del viejo orden político, es de anticipar que las nuevas reglas serán débiles y formales; si la alternancia se realiza con mayor rapidez que la emergencia de una nueva cultura democrática, es de esperar que ni una ni otra lleven a la consolidación de la democracia sino a su suplantación por parte de un estilo de gobernar que, en su afán de popularidad, incurra en demagogia y mesianismos (Mondragón y Echegollen, 1998: 342, 343).

Un gobierno democrático debe resolver, al menos en su primera etapa, en torno a las estructuras autoritarias que le antecedieron, si las conserva o no —y de ser lo primero, decidir qué aspectos retomar y cuáles desechar— a través de un doble proceso de institución y adaptación que le permita ajustar sus propias reglas a un entorno aún favorable a las viejas prácticas, recuperar lo rescatable, tolerar inevitables resabios y, en fin, intentar una síntesis que, al armonizar en lo posible lo que es con lo que debiera ser, allane el tránsito del antiguo al nuevo régimen. Con mayor razón cuando a aquél lo caracterizó una política de atención a grupos mayoritarios que, si bien no coadyuvó a erigir una *ciudadanía social*, sí consiguió en cambio —como bien dice James Malloy (citado por Barba en Alonso *et al*, 2002: 135)— la concreción de tres objetivos igualmente trascendentes: la industrialización, altos niveles de cohesión social y un sucedáneo de legitimación política.

Por supuesto, ello entraña el riesgo objetivo de que haya retrocesos, el alentamiento o incluso la desviación del propósito reconstituyente del proyecto democratizador. El hecho de que se mantengan los protagonistas del autoritarismo —y que sigan cumpliendo un papel relevante en la formulación de los compromisos y en la gestación de los equilibrios— quiere decir que la cultura antidemocrática continuará justificándose, así sea parcialmente, al dar soluciones a los problemas inmediatos o garantías mínimas de estabilidad, sin las cuales toda apertura podría quedar trunca o tendría que elevar los costos de su implantación. Dicha circunstancia propiciará, además, extorsiones y componendas; sin embargo, asumir que se debe negociar no cambia, al contrario, reafirma la naturaleza política de dicha transición, lo que exige hacerse cesiones mutuas (Silva-Herzog, 1999).

Todo esto implica que el diseño de nuevas reglas y la ejecución de procedimientos propiamente democráticos —metas de la transición— deben partir de un deslinde del régimen anterior, pero, a la vez, del reconocimiento de sus rasgos y fortalezas, que no sólo demoran el

ritmo de los cambios sino también les imponen gradualismos o modalidades concretas. Por ello puede hablarse con rigor de la consolidación de un gobierno democrático si éste acreditó ya su capacidad de adaptarse y superar, o al menos neutralizar y contener, las tendencias que favorecen la restauración autoritaria, sea porque ha podido funcionar —dar resultados— pese a los factores que le son adversos, sea porque éstos tienden a debilitarse a causa de la propia maduración social que —al no verlos más como reglas inmutables— acaba desechándolos. De ahí la importancia de las normas que rijan los arreglos institucionales de la nueva democracia, así como la trascendencia de que reglas y prácticas anteriores al proceso democrático sean cambiadas por nuevos valores. Como anota Reyes Heróles: “De no haber políticas públicas y acciones de la propia sociedad para inculcar el valor de la legalidad, no tenemos por qué esperar que éste se inserte en la conducción cotidiana de la vida de millones de mexicanos que habrán de hacerse ciudadanos, en el sentido aristotélico de la palabra, en las próximas décadas” (2004: 145, 147).

5. NO SÓLO REGLAS NUEVAS, TAMBIÉN UNA CULTURA NO AUTORITARIA DEL PODER

La democracia se consolida cuando *derrota* a las fuerzas que buscan frenarla o que apuestan a la regresión autoritaria, pero en el caso de los usos políticos de la pobreza el carácter intrínsecamente arbitrario de las políticas benefactoras y los proselitismos de tipo corporativo, es, al mismo tiempo, tan sutil y está difuminado de forma tal, que es imposible detectar éstos y caracterizarlos como el legado indeseable de un sistema político primitivo.

En efecto, es poco probable que una sociedad que ve en la democracia el mejor medio para hacer justicia y dignificar la vida de los más necesitados, vea en esas prácticas una expresión del autoritarismo estatal tan grave o dañina como la persecución a disidentes o el desconocimiento de los triunfos de la oposición. Mientras que estos hechos remiten a la inexistencia o precariedad del estado de derecho, de modo que basta verlos para tener clara la falta de normalidad democrática, la reincidencia de las acciones clientelistas pareciera no poner en entredicho al proceso democratizador, ni se mostraría como una limitante, o aun, un peligro para el desarrollo político. Como no se trata de interferencias o resistencias al cambio,

los usos patrimonialistas del pasado no sólo subsisten en el presente sino que pronto adquieren carta de naturalización, y aun, se hacen pasar por una clara evidencia de la vocación social y del afán justiciero del nuevo gobierno.

Tal es el problema: un régimen democrático ya instituido puede afianzarse aunque su entramado normativo y organizacional sea todavía precario, mientras los vestigios del pasado hayan sido difuminados y su reproducción sea francamente inviable en el escenario de la transición; pero si éstos continúan activos e incluso se prestigian como si se tratara de conquistas sociales o avances políticos, lo más probable es que la debutante democracia vea minado su margen de acción y, con él, su propia capacidad para proveerse de legitimidad o beneficiarse de una deslegitimación del pasado que, al menos en lo que toca al paternalismo gubernamental, no sólo no languideció con la alternancia sino que está lejos de terminar.

Se alude, por ejemplo, a la conveniencia de un pacto político —emulando el *Pacto de la Moncloa* español— que como éste dé rumbo y plazo al tránsito democrático, asumiendo que carecemos de tal hilo conductor toda vez que aquí, a diferencia de la experiencia post-franquista, la alternancia ha tenido lugar sin antes concretar nuevas reglas ni formalizar las normas del juego democrático; es decir, sin generar los necesarios consensos sobre el tipo de régimen al que se aspira y al que, por encima de diferencias de toda índole, se tendrían que dirigir todos los actores políticos, incluso el que estaría cediendo el poder, a fin de darle orden y eficacia al proceso. Precisamente por ello, en la vida política nacional siguen predominando prácticas y comportamientos democráticos en la forma, pero autoritarios en el fondo. Es el caso del proselitismo que comporta un avance por cuanto que hay mayor concurrencia entre partidos, pero también un retroceso al hacer que el posicionamiento de cada uno refleje más la búsqueda del mejor postor que de una auténtica maduración cívica.

La cuestión está en avanzar hacia la nueva legitimidad democrática sobre la cual deba levantarse la gobernabilidad de los próximos años, entendiendo que ella no podrá desprenderse simplemente de la alternancia, sobre todo si se constriñe a la disputa de las clientelas en tiempos electorales. De la respuesta que se dé a tal planteamiento depende, en buena medida, la posibilidad de hacer un “ejercicio ético del poder”, empezando por la lucha que libran quienes lo tienen y quienes lo pretenden. Que no quepa duda al respecto: la legitimidad democrática tiene que basarse en una nueva ética del poder, o simplemente no

será. En ese sentido, la normalidad democrática pasa por una reconstitución de la sociedad civil que le proporcione los elementos necesarios, no sólo para impedir la rehabilitación de la opción autoritaria, sino para apurar la consolidación de lo que vendrá después mediante nuevas iniciativas que se traduzcan para ella en mayor autonomía y en pautas inéditas de comportamiento político que, al diferir de las asignadas por el antiguo régimen, le permitan al fin hacer un deslinde —ético, político y jurídico— respecto del pasado.

6. DEL CLIENTELISMO A LA SOLIDARIDAD, OBJETIVO DEL REDISEÑO INSTITUCIONAL

De todo lo anterior se desprende que el desafío democrático es, además de institucional y normativo, cultural y sociológico, por lo que su abordaje debe darse también en estos espacios, es decir, en el espectro de los comportamientos y los valores colectivos que, una vez redefinidos conforme al juego democrático, abrirán paso, a su vez, a reformas jurídicas y políticas que den origen a nuevas instancias de poder y, por ende, a nuevas instituciones públicas. En la medida en que la sociedad confiera a las conductas favorables o contrarias a la cultura democrática, la profundidad y trascendencia de las que hasta ahora han carecido, depurándolas de las formas *clientelares* y los usos patrimoniales, la lucha por el poder será, en efecto, más ética y, por lo mismo, virtuosa, en la acepción aristotélica del término.

Si, por el contrario, el sistema democrático no se distingue por la altura de sus reglas y procedimientos, será muy difícil que pase la prueba de los objetivos incumplidos y las expectativas fallidas —toda vez que en ninguna parte la democracia entendida como forma de gobierno ha superado la pobreza o logrado la igualdad absoluta entre los hombres— sin por ello dejar de ser, como ya se ha reconocido, el mejor método, o, si se quiere, el menos malo hasta ahora ideado para encauzar al fenómeno político. Se necesita, pues, reconocer a cabalidad las posibilidades y las limitaciones de la democracia, sus hechos y sus mitos; entender que ésta no es sólo una forma de asimilar y manejar los problemas, sino también y sobre todo, de solucionarlos si se tiene la voluntad —y la capacidad— de hacerlo. Sólo así se puede esperar de ella resultados sin dejar de valorarla como el medio para alcanzar fines sociales y económicos justos; para lograr el diálogo entre iguales, la negociación basada en el

respeto mutuo y las conveniencias recíprocas, una leal competencia en donde electores y elegidos actúen siempre con dignidad. Si cierto es que la democracia no ofrece respuestas a todas las interrogantes, sí es un requisito ineludible en el propósito de convertir éstas en certezas. Es éste un requisito obligado para avanzar en la normalidad democrática, tanto en el nivel de las estructuras y los procedimientos, como de los valores y los modos de actuar, que, al menos en lo que se refiere al clientelismo político, se mantienen aún fuertemente identificados con los modos y los recursos del pasado.⁹

Dicho progreso tendrá que plasmarse en acuerdos políticos y traducirse en normas jurídicas acordes al nuevo escenario; pero, además, deberá llegar al terreno de las prácticas electorales concretas para que éstas hagan sintonía con el reordenamiento político resultado de la transición democrática, es decir, con la reorganización del poder conforme a reglas y valores contrarios al corporativismo de estado y a sus distintos usos, en particular los que buscan manipular la voluntad de los ciudadanos (inducción del voto, subsidio a clientelas, políticas públicas selectivas y proselitistas, etc.). Puesto que esto remite a una refundación jurídico-política y a una redefinición de los criterios y principios en los que descansó la legitimidad en el pasado autoritario, será a través de una auténtica Reforma del Estado como se logrará avanzar en la construcción de una forma de ser social que se distinga por el civismo y compromiso civilizador de los ciudadanos, el que deberá reflejarse en su respeto y, sobre todo, su confianza en la Constitución, así como en su vigencia y eficacia para seguir conteniendo las decisiones y aspiraciones fundamentales de los mexicanos, incluida por supuesto la referente a las reglas que mejor aseguren la equidad, transparencia y certidumbre de los procesos electorales.¹⁰

⁹ La manipulación del voto está íntimamente vinculada con la historia de las elecciones en México, pues ha estado latente en el desarrollo de los comicios y ha incidido en mayor o menor medida en la calidad de la democracia electora. “Por ello, la posibilidad de acotar o al menos regular las acciones de manipulación del voto puede llegar a ser tarea compleja pues ella no depende sólo del desempeño de la autoridad electoral o de la cultura democrática de los ciudadanos, sino que se relaciona también con fenómenos estructurales, como sugiere Auyero: ‘los crecientes niveles de desempleo y de privación material hacen que el intercambio de favores, bienes y servicios por apoyo político y votos vuelva a adquirir la fuerza que había perdido’ ” (2002:102 y 103).

¹⁰ Es conveniente que la transición vaya más allá de las reformas electorales para incluir cambios constitucionales relevantes. Tal era la postura de Jaime Cárdenas quien, desde la reforma del 94 pedía “nuevas instituciones y reglas político-jurídicas de rango constitucional que dieran igualdad de oportunidades a todos los partidos y profundizaran libertades y derechos fundamentales que la actual Constitución contempla”. Es decir, no limitarse a reformar algunos preceptos electorales sino “evitar dejar el aparato institucional y jurídico intocado” (Méndez, 1994: 97).

Corregir todo eso exigirá, desde luego, medidas que, más allá del cambio político o la sanción jurídica, hagan mella en la conciencia de la sociedad, le den motivos para asumir nuevos comportamientos y la hagan rechazar todo intento de regresión hacia formas de paternalismo y demagogia, así simulen éstas ser expresiones o reivindicaciones *populares*. Cabe insistir en esto ya que aparte del perfil autoritario del régimen de partido dominante, que pone el acento en el uso patrimonial del poder al que se recurrió, habría que arrojar luz sobre las formas publicitarias, usualmente rentables y socialmente atractivas, gracias a las cuales el usufructo arbitrario y aprovechado de los recursos públicos derivó en un clima favorable, y aun, en un equivalente de la legitimidad ausente por la falta de comicios libres (Cansino, 2004: 60, 61).

Si bien es indiscutible la capacidad que tuvo el sistema para asumir compromisos, organizar a los partidarios, alentar lealtades e inducir movilizaciones sociales en apoyo de sus grandes empresas y sus decisiones más trascendentes, estas demostraciones de eficacia y penetración en la sociedad no se explicarían si no hubieran implicado la carencia de una efectiva democracia y, en consecuencia, de un verdadero estado de derecho. Esto es así porque, si el respeto y sujeción a la Ley remiten al aspecto formal de la convivencia, el fondo de ésta concierne al ejercicio, igual para todos, del derecho a decidir, en libertad y con dignidad, quién gobierna y para qué. En palabras de Robert Dahl: “si aceptamos la conveniencia de la igualdad política, *entonces* todo ciudadano debe tener *una oportunidad igual y efectiva de votar y todos los votos deben contarse como iguales*” (1999:110).¹¹

Por otra parte, no debe omitirse que la democracia, como concepto y como *praxis*, está indisolublemente ligada a una determinada visión —y compromiso— con la justicia que equilibra o compensa, por ser éstos el origen y la finalidad del pacto constitutivo. Es en ese sentido que adquieren relevancia las llamadas “obligaciones económicas del Estado”, es decir, el *deber* que tiene el poder público de generar condiciones para erigir un sistema de solidaridad y cooperación, entre individuos y entre grupos, encargado de garantizar ese *piso social* que no es sino el grado mínimo de nivelación y composición que reclama dicha convivencia. Una vez más cabe precaver sobre el yerro de suponer que, al admitir que muchos de los cambios futuros serán necesariamente graduales y acumulativos, éstos se circunscribirán al terreno electoral y no en el cultural, esto es, en el plano de las relaciones

¹¹ Las cursivas son mías.

sociales y de las formas de concebir, por cada actor político, la lucha por el poder y su participación en ella. Si en la idea de, por ejemplo, Alonso Lujambio (2002), la transición a la democracia no deja de ser en lo fundamental un “aprendizaje electoral”, habría que tener claro que éste debe extenderse, conforme avanza, a la aprehensión de los nuevos contenidos cívicos y paradigmas políticos que con mucho exceden a la sola competencia electoral.

Sólo en la medida en que el análisis no se quede en el aspecto comicial e incursione en los motivos e implicaciones del comportamiento social tal como éste se expresa en los procesos electorales —esto es, en los valores y creencias que por lo general deciden el tipo e intensidad de la adhesión de los individuos a un partido—, no sólo se dará al sufragio o la abstención connotaciones más completas y complejas, sino que se le dará a la cultura política, en particular a la identidad partidista, la importancia que amerita como marco dentro del cual el voto adquiere sentido y utilidad concreta.

Si el objetivo de las reformas jurídicas y políticas que hicieron posible la alternancia consistía en garantizar elecciones justas y competidas, es evidente que tal expectativa se confirmó; pero si avances y acuerdos debían apuntar igualmente a la modernización cívica y cultural en virtud de la cual se superen las prácticas *clientelares* y el uso patrimonial del poder, es también cierto que esa transición no ha terminado y que sólo podrá vérselo como exitosa cuando las votaciones muestren una madurez ciudadana no sólo en las intenciones y en las preferencias, sino en las campañas políticas, las relaciones entre partidos y electores y las estrategias proselitistas que vayan a darse en el mercado electoral. En suma: cuando el triunfo lo reciba, más allá de quien se atuvo a las reglas y cumplió con la norma, aquel que tuvo mejor proyecto y trayectoria que le respalde, en lugar de más dinero y, en general, los recursos que le permitan trocar apoyos y gestiones en adhesiones basadas sólo en la mutua conveniencia (Crespo, 1995).

Nadie soslaya, por supuesto, el tramo recorrido y en el que se lograron, no sin dificultad ni resistencia, sucesivos progresos en la *ciudadanización* del órgano de autoridad, el perfeccionamiento de la legislación penal aplicable y el desarrollo del contencioso electoral. Pero, una vez más, habría que abrir el enfoque al campo social y cultural, a fin de advertir que, pese a lo anterior, se mantiene arraigada la cultura autoritaria en el país. Ya lo advertía Federico Reyes Heróles hace más de dos décadas (1983): el mayor obstáculo a la democratización del país no lo era el partido hegemónico y su monopolio del gobierno —por

mucho que aquél ahogara la libertad y frenara todo cambio— sino el arraigado autoritarismo que ha estado presente, prácticamente, desde el origen del ser nacional y del que la era priista sólo fue su expresión contemporánea.

Es verdad que con la alternancia y, sobre todo, la redistribución del poder que se inauguró en 1997, el sistema de partido dominante y el presidencialismo avasallador han concluido por igual su ciclo histórico y nada hace pensar que serán repuestos. Sin embargo — y sin menoscabo del sano equilibrio al que se ha llegado y la moderación a la que obliga la participación de cada vez más actores en la escena— el proceder de la llamada *clase política* y, en particular, su acusada falta de valores, la muestran hoy no como la primera generación que aspira a alcanzar el poder o a retenerlo, conforme a las reglas del México democrático, sino como la última de quienes, por el contrario, se empeñan, incluso grotescamente, en seguir gozando de privilegios y en protagonizar excesos, amparados en los modos de hacer política propios del país profundamente antidemocrático en el que aún seguimos viviendo.

Por supuesto, la atención y las expectativas se han centrado en el cambio electoral porque éste asegura un acuerdo mínimo entre los participantes sobre las reglas de la competencia, favoreciendo que el proceso transcurra en forma más o menos consensuada, con orden y pacíficamente, sujeto a negociaciones y en forma sistemática hasta desembocar — como ya sucedió— en la alternancia. No obstante, la manera en que se han convenido las reformas y reconocido los avances soslaya que el compromiso de los actores políticos no se reduce a acordar el aspecto formal de la contienda, sino que debe extenderse a la forma como cada uno se comunica con el electorado, le transmite propuestas, lo persuade y lo motiva a darle su voto. De ello —y no tanto de los términos en que se dé la contienda— depende que se fortalezcan las libertades públicas y los derechos políticos que alientan la participación y alejan el riesgo de un retorno autoritario.

En síntesis: la cuestión electoral fue determinante para encauzar el cambio político de México en el último cuarto de siglo, pero el avance, siendo innegable, no garantiza por sí solo que siga siendo el motor de las grandes transformaciones que están por venir. Ese dilema no se debe —ni se resolverá necesariamente— por la falta y consecuente necesidad de llevar a buen término el rediseño institucional del nuevo régimen, sino porque el tema, como tal, no puede quedar en la simple celebración de los comicios, así sea vital que éstos se celebren con regularidad y que se apeguen a derecho. En realidad, ha faltado darle a los procesos electorales la dimensión que les

corresponde y que es exactamente la que los distingue en países de democracia más consolidada, en donde el respeto a la voluntad de los electores no deja de ser un dato que se da por descontado y como ingrediente básico de la normalidad democrática.¹²

A diferencia de las naciones que emprendieron, temprana y eficazmente, reformas políticas y constitucionales de envergadura —como Inglaterra o Francia— o que las lograron tardía pero exitosamente —como España, Portugal y Grecia, en donde el paso de la dictadura a la democracia trajo aparejados sendos procesos de refundación institucional—, el rezago político y cultural de varios países de Latinoamérica acarreó un déficit democrático visible no sólo en la pobre tradición ciudadana de concurrir a comicios, sino también en la falta de representatividad otorgada por la vía electoral. Por lo mismo, como apunta Lechner (Camou, 2001:95), lo que aquí está en entredicho es el papel de la política como instancia de representación y de coordinación social. La consecuencia: “las demandas de gobernabilidad democrática aumentan a la vez que los recursos disponibles disminuyen”.

Tal es la tarea. Dar a nuestra cultura político-electoral una densidad de la que hasta hoy carece; un sustento que sea, a la vez, ejemplo de madurez cívica y de responsabilidad ciudadana; un riguroso deslinde entre los intereses políticos de la autoridad pública y las estrategias proselitistas de los partidos; la superación efectiva de las prácticas corporativas y clientelistas; un debate serio de los proyectos antes que las imágenes publicitarias o los espectáculos mediáticos. En suma, un reconocimiento de la libertad y la dignidad de cada individuo como el verdadero sostén del régimen democrático, por encima incluso de la fría masa que conforma una mayoría circunstancial y a la que se le puede incluso engañar.

7. CONCLUSIÓN: POR UNA DEMOCRACIA GESTIONARIA, MÁS QUE REPRESENTATIVA

Será siempre polémico escoger entre la libertad política y la justicia social; podrá discutirse si riñen el respeto a la persona y la primacía de la comunidad. Sin embargo, siendo obligatorias la competencia entre partidos y la realización de comicios libres para definir un régimen como

¹² Más allá de las reglas electorales, lo importante de la democracia es su calidad. Según O'Donnell, “Una ciudadanía efectiva no consiste únicamente en votar sin coacción: es también un modo de relación entre los ciudadanos y el estado, y de los ciudadanos entre sí. Es una modalidad continua de relación, antes, durante y después de la elección, entre individuos protegidos y potenciados por su condición de ciudadanos” (1997: 141).

democrático, no menos decisiva es la democracia social que, más allá de los métodos electivos, supone la capacidad de ofrecer a todos, en particular a los vulnerables y los marginados, una vida digna y oportunidades de desarrollo. Democracia social —afirma Zermeño (2005:207)— en donde se erige un nuevo espacio de ciudadanía en el que “la organización social no es simple preámbulo... un paso previo para la influencia en los aparatos de la política, [sino] un piso social diferente al de los partidos, al del gobierno y al del parlamentarismo. No una vía de acceso al poder político, sino su contrapeso”.

Asuntos como el financiamiento público y las prerrogativas; el acceso a los medios y restricciones a la propaganda, incluida la gubernamental; la fiscalización y transparencia del patrimonio e ingresos de los partidos; la duración del periodo para hacer proselitismo y la indispensable reglamentación de las precampañas; la coincidencia de procesos locales y federales; el papel de los órganos de autoridad ciudadanos y las instancias jurisdiccionales en la vida interna de los partidos; el voto de los mexicanos en el extranjero, son, entre otros muchos temas pendientes, puntos precisos de la agenda política y legislativa que deberán ser llevados a buen término. Pero, sin detrimento de los arreglos y los acuerdos que se den en el plano institucional, la posibilidad de elevar la calidad de la democracia mexicana no va a depender sólo de éstos, sino también y acaso más, de que haya una nueva forma de entender la competencia por el poder y de participar en ella.¹³

Nueva forma que, por supuesto, no pase por alto, sino que reclame cambios atinados y oportunos que sigan perfeccionando reglas y procedimientos electivos, pero que no quede ahí sino que se prolongue hasta definir las nuevas fórmulas políticas —y sobre todo éticas— para contender por los cargos de elección, de tal forma que aseguren que la competencia sea entre los actores de la propia sociedad y no, como está sucediendo, entre fuerzas que, al actuar ya en un ámbito público y disponer de bienes asignados como resultado de procesos anteriores, los reparten a sus aliados y prosélitos, pensando en obtener de ello, primero, utilidad política y, secundariamente, aprovechamiento social. Es a lo que se refiere Rendón cuando subraya que

¹³ Es innegable que se logró ya una reforma del Estado al limitar la autoridad del poder, antes discrecional, para moldear o violentar la voluntad popular expresada en las urnas. Pero está pendiente la construcción de nuevas fórmulas para hacer transparente la función de gobernar, equilibrar los poderes de la Unión, abrir paso a un federalismo que regrese a estados y municipios sus potestades. Está pendiente redefinir el papel de las instituciones de gobierno en la solución a los problemas de marginación, pobreza, desigualdad y bajo crecimiento económico. En suma: se debe pasar de la reforma electoral a la del régimen.

el acto electoral “no es solamente una técnica de designación sino el fundamento de la legitimidad democrática, reconociendo de esta manera, sobre todo, sus contenidos sociales” (Mondragón y Echegollen, 1998: 65).

Se requieren, por tanto, nuevos arreglos institucionales y acuerdos políticos de largo alcance; pero también grandes rectificaciones estructurales en el ámbito donde se produce y reproduce el tipo de cultura política que en su momento logró hacer pasar la acción *benefactora* del aparato estatal como una vocación justiciera (compensadora) y no como lo que en realidad fue: el fundamento de un régimen ciertamente proveedor, pero a la vez autoritario y manipulador; capaz de formular pactos y eficaz para hacerlos valer porque ejerció con sentido práctico e invariable cálculo político, los recursos públicos puestos a su disposición.

Ello supone contar con un concepto de cultura política que no se quede en la simple reformulación de normas o la actualización de valores, ni siquiera en la negociación de las reglas que abonen a la credibilidad de ulteriores procesos o que recuperen los paradigmas anteriormente relegados a un plano formal —como por ejemplo el de la tolerancia—, sino que se debe ir más lejos hasta dimensionar con justeza la complicación que implica construir una democracia moderna en un país de pobres a los que se habituó a intercambiar sufragios por obsequios. No puede haber plena democracia ahí donde las relaciones políticas más importantes —incluido el vínculo electoral— siguen dependiendo de la conciliación negociada de los intereses corporativos o del sometimiento de los actores sociales al aparato estatal. Un país será realmente democrático cuando su sociedad dé cauce a su vocación solidaria sin dar pábulo a los clientelismos de cualquier tipo.

Hace ya 35 años que Pablo González Casanova escribió *La democracia en México*. Obra en muchos sentidos pionera al ser quizá el primer tratado que puso el acento, desde una perspectiva esencialmente latinoamericanista, no sólo en la naturaleza contradictoria del sistema político engendrado por la revolución institucionalizada, sino en la tensión que debía soportar todo régimen cuyos equilibrios, tanto como sus oscilaciones, dependieran de mantenerse aparentemente democrático y, a la vez, de convertir a los grupos de menores recursos en las bases de apoyo social sobre las que descansó el monopolio del poder. No se trataba de una paradoja: fue la amalgama —ambigua, pero eficaz— entre la estructura formal

y el funcionamiento real del sistema. Era, en todo caso, una manera de hacer política que, por pragmática, devino autoritaria (Sartori, 1997).

Más de tres décadas después —y pese a la alternancia— nuestro país sigue inmerso en ese proceso de *desvirtuación institucional* (Durand, 1995) que hizo que figuras típicamente democráticas sirvieran a la entronización de un autoritarismo en donde la competitividad y la representatividad de los actores políticos disidentes o emergentes quedó relegada al plano secundario, cuando no a la abierta simulación. Esto fue particularmente visible en la escena electoral pues, sin dejar de renovarse periódicamente el mandato a través de las urnas, los comicios sólo apuntalaron, al otorgarle legitimidad, a un sistema en donde el partido oficial sería el único competidor efectivo, pero además el que se reservaría el control exclusivo del aparato público para mantener compromisos o reformular alianzas.

Ese es el problema. Nadie se opone a proseguir la revisión y perfeccionamiento de las formas; pero no se logrará avanzar mucho sin cuestionar y transformar el fondo. Como señala Aguinis al referirse al populismo en Latinoamérica: “En el autoritarismo predomina las funciones de dominación sobre las de representación y participación. Nunca falta la coerción, sea directa o tangencial. Pero, en contraste con las dictaduras manifiestas, [en tal régimen] se trata de conseguir el vocinglero apoyo de las masas, la resignación de los opositores y la adhesión pasiva del resto. Su manejo pragmático le permite acomodarse a las vicisitudes. [...] Puede presentarse como defensor de derechos individuales o puede ejercer su represión, esto último acompañado por un discurso lleno de exculpaciones” (Lechner, 2005: 31). En una palabra, es factible gobernar a los pobres usándolos, incluso sometiéndolos, y, a la vez, recabando su gratitud, su adhesión y lealtad.

El *asistencialismo* —el rostro amable del Estado clientelar— suele justificarse a través de argumentos y valoraciones con los que difícilmente se podría estar en desacuerdo. Pero su aplicación, lejos de aprovechar a los supuestos beneficiarios, ha acreditado no ser tan bondadosa al acarrear a la larga atraso y dependencia, el incremento de la desigualdad y la proliferación de los desequilibrios. En última instancia, ha puesto en evidencia una forma de entender el poder como capacidad de generar adhesiones y no convicciones, necesidades y no voluntades. Precisamente por ello la persistencia del clientelismo político es la prueba contundente de la debilidad del sistema democrático que lo engendró o que no ha sabido

erradicarlo. Sólo conciliando la libertad de los individuos con el apoyo a los desprotegidos y, con mayor razón, despojando a la política social del enfoque asistencial que impuso el paternalismo de Estado, se cumplirá, más allá del partido que gobierne o de la postura doctrinal que predomine, el ideal de vivir la democracia. Una democracia —como la imaginó Krauze— sin adjetivos.

FUENTES

- Aguinis, Marcos (2005), “abc del populismo”, *Letras libres*, núm. 75, México, marzo.
- Alonso, Jorge, Luis Armando Aguilar y Richard Lang (coord.) (2002), *El futuro del Estado social*, México, Universidad de Guadalajara / ITESO / Goethe Institut, 365 p.
- Auyero, Javier (2002), “Clientelismo político en Argentina: doble vida y negación colectiva”, *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 20, México, FLACSO.
- Bobbio, Norberto (1986), *El futuro de la democracia*, México, FCE.
- Cansino, César (2000), *La Transición Mexicana 1977-2000*, México, Edición del Centro de Estudios de Política Comparada.
- (2004), *El desafío democrático. La transformación del Estado en el México post-autoritario*, México, Centro de Estudios de Política Comparada.
- Cárdenas, Jaime (1994), en Méndez Silva, Ricardo (comp.) *Tendencias del cambio democrático*, México, UNAM.
- Colomer, Joseph (2002), “La reforma política en México”, *Este país*, núm. 137, México, agosto.
- Crespo, José Antonio (1995), *Elecciones y Democracia* [Cuadernos de Divulgación de la Cultura Democrática 5], México, IFE, noviembre.
- Dahl, Robert (1999), *La democracia. Una guía para los ciudadanos*, Madrid, Taurus.
- Durand, Víctor (1995), “Cultura política autoritaria en México”, *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 3, IIS / UNAM, septiembre.
- González Alcantud, José (1997), *El clientelismo político. Perspectiva socioantropológica*, Barcelona, Anthropos.
- Hernández, Rogelio (1997), “Los grupos políticos en México. Una revisión teórica”, *Estudios Sociológicos*, núm. 45, El Colegio de México, septiembre-diciembre.
- Lechner, Norbert (1997), en Varios autores, *Modernización económica, democracia política y democracia social*. El Colegio de México, 1997.
- (2001), en Camou, Antonio (comp.), *Los desafíos de la gobernabilidad*, México, UNAM / FLACSO / Plaza y Valdés.
- Lujambio, Alonso y Horacio Vives (2002), “La transición inadvertida”, en Hémond y Recondo (coordinadores), *Dilemas de la democracia mexicana*, México, IFE / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Mondragón, Carlos y Alfredo Echegollen (coord.) (1998), *Democracia, cultura y desarrollo*, México, UNAM / Praxis.
- Muñoz, Víctor Manuel (2001), *Del autoritarismo a la democracia. Dos decenios de cambio político en México*, México, Siglo XXI / UNAM.
- O'Donnell, Guillermo (1997), *Contrapuntos*, Buenos Aires, Paidós.

- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (2004), *Informe sobre la democracia en América Latina: hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, septiembre.
- Reyes Heróles, Federico (1983), *Política y administración a través de la idea de vida*, México, INAP.
- (1991) *La democracia difícil*, México, Grijalbo.
- (2004) *Entre las bestias y los dioses*, México, Océano.
- Sartori, Giovanni (1997), *¿Qué es la democracia?*, México, Nueva Imagen.
- Silva-Herzog Márquez, Jesús (1999), *El antiguo régimen y la transición en México*, México, Planeta / Joaquín Mortiz.
- Tavera, Ligia (2004), “Democracia, ¿para qué?”, *Este país*, núm. 164, México, noviembre.
- Zermeño, Sergio (2005), *La desmodernidad mexicana*, México, Océano.

V. Democracia en América Latina. Aspectos nacionales

FUNDAMENTOS TEÓRICOS Y CONCEPTUALES PARA EL ANÁLISIS DEL MOVIMIENTO CIUDADANO EN MÉXICO

José María Aranda Sánchez

INTRODUCCIÓN

En el magma de significaciones imaginarias sociales que subyacen y dan sentido a las formas de pensar y actuar colectivos, los imaginarios acotan, constriñen y a la vez vehiculizan los modos y modelos de comportamiento ciudadano que los distintos actores sociales despliegan mientras transitan por los diversos episodios de la vida contemporánea. La ciudadanía, concebida como una construcción social configurada desde el imaginario instituido, también tiene su límite y cambio de rumbo en la toma de acción colectiva política, que cuestiona las verdades únicas y desde lo cotidiano se atreve a decir su propio discurso, abriendo otra vía desde lo público para intervenir y contribuir hacia lo social instituyente. Así, la ciudadanía pasa de nivel y moviliza conciencias, asimismo, destruye mitos y crea otros aún por traducir y liberar, ya que no está dada sino que únicamente puede ser conquistada cuando se logra avanzar a contracorriente.

En México, donde la sociedad civil va ganando cada día más espacios para la creación de otro mundo posible, y cuando el poder político ha terminado por agotar y saturar sus medios de dominación, la figura del ciudadano crítico y a la vez propositivo asoma sus potencialidades, así como sus flaquezas; pero en una orientación que parece no tener retorno, y donde cada cual toma su papel y despliega las fuerzas con que se vale. Por ello, reflexionar acerca de los actores sociales que se van construyendo como ciudadanos puede llegar a ser una contribución para la reflexión colectiva sobre los cambios en marcha donde el terreno ya se encuentra abonado.

Si bien el tema de la sociedad civil y la ciudadanía, con el surgimiento de sus nuevas organizaciones, ha registrado un gran auge en las dos últimas décadas, tanto en el contexto

internacional como latinoamericano, no ha sido igualmente acompañado por una reflexión integral que dé cuenta de su conceptualización específica así como su fundamentación teórica, por lo que predominan los trabajos descriptivos que no elaboran un análisis con perspectiva teórica. Esta es una limitación para el análisis más riguroso, ya que al no plantearse ese propósito pretenden que los hechos “hablen por sí mismos” y por ello no logren rebasar el nivel de la reseña de casos particulares, reduciendo la posibilidad de analizarlos en su complejidad.

Este trabajo busca contribuir a la teorización sobre el movimiento ciudadano en México, con una propuesta de abordaje a partir del nivel epistemológico, y los fundamentos teóricos y conceptuales que puedan resultar pertinentes y adecuados para los casos de estudio. Por ello, se establece la relación entre la Teoría de los Nuevos Movimientos Sociales y categorías y conceptos acerca de la Sociedad Civil, la Participación Social, la Acción Comunicativa, y la creación de espacios de autonomía social, en un planteamiento que considera la necesidad de un manejo particular para el análisis del movimiento ciudadano y las organizaciones cívicas, que son una forma de expresión del asociacionismo ciudadano, en esta etapa de la construcción del movimiento social.

1. CONSTRUCTIVISMO COMO PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO

Actualmente, la epistemología ya no es patrimonio de la Filosofía, sino que se constituye en un cruce de caminos entre las ciencias del lenguaje, la antropología cultural, la sociología de la ciencia, la psicología cognitiva y la biología del conocimiento. Es decir, se ha vuelto interdisciplinar, haciendo posible la confluencia de diversos enfoques que, en su articulación, permiten abordar la cuestión de la metateoría y un metalenguaje válido para el conjunto de esas disciplinas. Esa función de “metadiscurso” la está cumpliendo hoy el constructivismo, expresado en un amplio movimiento que se extiende a través de las diversas ciencias sociales, coincidiendo tanto en la crítica hacia el positivismo como en la nueva sensibilidad científica postpositivista. Esta orientación se ha abierto extensamente a las aportaciones de la hermenéutica, de la Teoría crítica, de la orientación dialéctica, de la sociología

fenomenológica, del contextualismo y de los puntos de vista wittgensteinianos, entre otras fuentes que la alimentan.

Asimismo, el construccionismo exige que no se acepte la “evidencia” con que se imponen a nosotros las “categorías naturales”, y que en cambio se investigue el grado en que esos referentes pueden ser meras elaboraciones cultural y socialmente situadas, o bien sólo productos de las convenciones lingüísticas. En ese sentido, el construccionismo es implícitamente crítico en tanto cuestiona todo lo que se ha aceptado como auto-evidente, hasta en tanto no se presenten nuevos datos y se argumente lo suficiente. Esa crítica construccionista de los supuestos empiricistas se fundamenta también en las formulaciones de Gadamer, al insistir en el carácter siempre cultural e históricamente determinado de los marcos de referencia interpretativos, con base en los cuales las personas, y por supuesto los científicos, generan los significados (Gadamer, 1991; Ibáñez, 1994).

El constructivismo como tesis epistemológica está centrado en la acción significativa del sujeto sobre el mundo, a partir del supuesto fundamental de la ruptura con cualquier forma de dualismo entre sujeto y objeto. Plantea que la realidad se conoce a través del sujeto, de sus percepciones así como del sentido de la acción, es decir, la realidad sólo es cognoscible por medio de la interpretación, y ésta es reflexiva en relación con el contexto y el discurso. Esto implica que el objeto de estudio son los sujetos y las relaciones que se establecen entre ellos, por lo que resulta esencial el código de información con base en el cual las personas otorgan un significado a la realidad, y de acuerdo a él actúan cotidianamente. En este encuadre epistemológico los individuos son concebidos como actores interpretativos cuya dimensión subjetiva se constituye en principio a través de objetos externos que se van internalizando durante el proceso de socialización (Berger y Luckman, 1998: 164-185).

Para fundamentar el enfoque constructivista que aquí se trata, considero principalmente la estructuración de las corrientes sociológicas constructivistas de Philippe Corcuff, pues coincido con él en cuanto a que más que conformar un conjunto de orientaciones que configuren una cierta corriente de pensamiento sociológico uniforme y que apunte a similares análisis, las escuelas que aquí se presentan se caracterizan por abordar una serie de problemas relativos a las formas del conocimiento en Sociología; pero cuyos representantes difieren en sus planteamientos metodológicos y sus estilos de trabajo empírico. En todo caso,

encontraremos entre esa diversidad investigativa algunos rasgos comunes fundamentales cuyas coincidencias se exponen brevemente a continuación:

1) Desde una orientación constructivista, las realidades sociales se conciben en términos de construcciones históricas y cotidianas por parte de actores sociales y colectivos. La idea de que son construcciones sociales dirige la atención a los productos de anteriores creaciones a la vez que a procesos de actualización y reelaboración. Es decir, hace referencia a la historicidad como el eje de los argumentos constructivistas, en la medida que comprende tres premisas centrales: (1) el mundo social se construye a partir de condiciones ya dadas y heredadas del pasado; (2) esas formas sociales anteriores son reproducidas, apropiadas, desechadas y transformadas paralelamente con la construcción de otras formas, mismas que se elaboran a través de la práctica y las interacciones de la vida cotidiana de los actores, y (3) tanto las formas heredadas como las experiencias cotidianas funcionan como apertura de un campo de posibilidades para labrar el futuro (Corcuff, 1998: 19).

2) Lo más importante de tomar como centro del análisis a la historicidad, o sea, esa capacidad de las sociedades y los sujetos sociales de incidir en su propio futuro, bajo determinadas condiciones —siempre y cuando se conjunte la fuerza necesaria para transformar el sistema imperante— estriba en el hecho de que en ese proceso individual y colectivo las realidades sociales son objetivadas e interiorizadas. Así, mientras que remiten a mundos objetivados, en la medida que los individuos y los grupos viven en un mundo eminentemente simbólico e imaginario creado y recreado por el lenguaje y las palabras, objetos, normas e instituciones, todo esto ya existente; pero a lo que se agrega el legado de las nuevas aportaciones, en tanto que exterior a los individuos, funciona como límite a las acciones sociales, a la vez que son el soporte que da significado a esas acciones. Asimismo, esas realidades sociales se registran en mundos subjetivos internalizados, cuyos componentes son determinadas formas de sensibilidad, percepción, representación y de conocimiento de esas realidades. A través del aprendizaje y la socialización se interiorizan los mundos exteriores, en tanto que las prácticas individuales y colectivas de los actores son el vehículo para la objetivación de los mundos interiores. Se trata de un proceso dialéctico de interiorización de lo exterior y exteriorización de lo interior. Y así como esos mundos

exteriores presentan una variabilidad significativa, también los mundos interiores resultan diversos y singulares.

3) Ahora bien, el hecho de que estos mundos internos varíen y se correspondan con determinadas formas diferentes de vivir y pensar la realidad social, no equivale a plantear que la realidad social carece de una existencia propia y que no es más que un conjunto de representaciones exclusivamente atribuidas a los sujetos, sin la mediación de una objetivación, materialización y estabilización de las realidades sociales, con especial relación a la función de apoyo y referencia para nuestros actos que cumplen esas realidades; puesto que son el sedimento donde se han acumulado los significados por medio de los cuales podemos orientarnos y participar en la vida social, por lo que han alcanzado un estatuto de autenticidad y certeza en el ordenamiento de esos objetos exteriores que dan el contenido y el símbolo a las acciones. Por ello, aunque las representaciones desempeñan un papel importante en la construcción de la realidad social, ésta no se agota en el mundo interno, no son creación del sujeto por sí solo, sino que resultan de la conjunción de ese exterior que constituye la realidad y esas imágenes interiores que complementan la construcción, en tanto que aportan la visión personal de esa externalidad generada colectivamente, y configurada a través de los procesos de adaptación y asimilación al mundo social.

4) Otro de los rasgos centrales de la perspectiva constructivista es que, por principio, cuestiona la visión dominante y acrítica de todo lo que se nos presenta como dado, atemporal, homogéneo y necesario, lo que puede definirse como el momento de la deconstrucción, para oponer una diferente forma de ver las cosas, a partir de los procesos de construcción de la realidad social, y que se caracteriza como el momento de la reconstrucción. Así, el momento “destrutivo” pone en tela de juicio la concepción y percepción dominante, que es aceptada como la única y auténtica realidad existente. Con esta operación, se devela otra realidad como alternativa para observar y comprender lo que se ha instituido como la versión oficial del mundo, lo que significa superar la ingenuidad y atreverse a pensar y defender otra visión de esa misma realidad. En cambio, el momento de la reconstrucción es el tiempo de lo “productivo”, de la generación de una nueva interpretación de la realidad, como resultado de la creación de otra verdad, necesariamente divergente que la cuestionada.

Entonces, el constructivismo es una nueva forma de realismo, distinta del positivismo, puesto que no acepta el dato de la experiencia como única verdad, sino que lo pone en duda, abriendo así las posibilidades de encontrar diversas realidades cuyas relaciones con los sujetos sociales tienen que ser sometidas a reflexión.

2. ALGUNAS ORIENTACIONES SOCIOLOGICAS CONSTRUCTIVISTAS

Para fines del presente artículo, interesa considerar las aportaciones de Pierre Bourdieu, la obra de Peter Berger y Thomas Luckman, así como el constructivismo fenomenológico de Alfred Schutz, ya que son los autores que, desde mi punto de vista, han contribuido de manera significativa a la conformación de una perspectiva Constructivista a partir de la cual puede desarrollarse una importante reflexión en torno de la construcción de ciudadanía como objeto de estudio aún en elaboración y replanteamiento.

2.1. EL CONSTRUCTIVISMO ESTRUCTURALISTA DE PIERRE BOURDIEU

Bourdieu establece que su planteamiento (denominado por él *Constructivismo estructuralista*) es resultado de la articulación entre lo objetivo y lo subjetivo, en la medida que reconoce la existencia de estructuras sociales al margen de la conciencia subjetiva, que tienen la función de orientar y delimitar las acciones y representaciones de los individuos y colectividades. En cuanto a que su enfoque es constructivista significa que tanto los patrones de percepción, pensamiento y acción individuales y grupales, como las estructuras sociales, tienen un origen social que no ha sido dado sino que es el resultado de un proceso de construcción social. Al conjunto de factores subjetivos lo denominó *habitus*, mientras que a las estructuras sociales las integró en el concepto de *campos* (Bourdieu, 1993; 1998).

Para los fines de este análisis, interesa resaltar la preocupación de Bourdieu por que el Sociólogo llevará a cabo la “ruptura epistemológica” con las prenociones de sentido común de una Sociología espontánea, atribuida a los actores sociales, a fin de poder llevar a cabo la construcción del objeto de estudio sobre las bases firmes de conceptos debidamente

elaborados o trabajados con los instrumentos de la crítica teórica, en una actitud de vigilancia en la construcción del conocimiento social. Y ese conocimiento, orientado principalmente a la comprensión del mundo, tiene que ser interdisciplinario, en tanto que la realidad social no puede ser entendida por medio de divisiones que la disgregan, sino en su totalidad y complejidad. De ahí que la diferencia central en los enfoques investigativos radique en el método de producción de conocimientos. El objeto de estudio es necesario que sea universal a todas las disciplinas; en cambio, el acercamiento al mismo tiene que ser específico. Sin embargo, Bourdieu insistió todo el tiempo en los peligros de que se actuara en sentido inverso, es decir, en que los objetos de estudio se particularicen, mientras que el acercamiento a los mismos se universaliza. Esto último, según Bourdieu, únicamente puede inscribirse en una lógica de despolitización progresiva del conocimiento, la que se sintetiza en la paradoja de *ocultar mostrando* (Bourdieu, 1984: 20-43).

En la producción del mundo social resulta fundamental el concepto de *acción histórica*, referida esta idea al hecho de que cada actor social no es un sujeto que se enfrenta a la sociedad como un objeto constituido fuera de ella. Su particularidad no reside ni en su conciencia ni en las cosas, sino que es resultado de la relación entre dos estados de lo social, es decir, la historia objetivada en las cosas —expresada en las instituciones— y a la vez esa historia encarnada en los cuerpos, en la forma de ciertas disposiciones duraderas que él llamó *habitus*. O sea, que es la consecuencia del entrecruzamiento del *habitus* y del campo, de la historia hecha cuerpo y de la historia hecha cosa, el proceso que da cuenta de la producción de lo social. Se trata, en fin, de un doble movimiento Constructivista de interiorización de lo exterior y exteriorización de lo interior (Corcuff, 1998: 32).

Los *habitus*, como formas en que las estructuras sociales se interiorizan, se van constituyendo a partir de las diversas experiencias de la vida en un verdadero sistema de disposiciones perdurables y transponibles, ya que se trata de tendencias a percibir, sentir, hacer y pensar de una determinada manera, que se han asimilado e incorporado por lo general inconscientemente por cada individuo, según sus condiciones objetivas de vida y existencia, así como su recorrido social. El *habitus* tiene una función de integradora de las disposiciones, lo que les permite a las personas lograr continuidad en sus vidas; aunque, al decir de Bourdieu, éstas puedan padecer de la “ilusión biográfica”, entendida ésta como esa visión coherente y

consciente que cada quien tiene de sí mismo, por lo que el Sociólogo ha de reconstruir con base en la situación dentro de la estructura de clases, de las posiciones institucionales, de las diferentes experiencias en otros tantos campos, así como de la trayectoria en el mundo social. Finalmente, los habitus también son singulares, puesto que existen tipos de habitus relacionados con la situación de clase social, de tal manera que designan distintas vivencias y experiencias sociales (Ritzer, 1993: 500-505).

Por su parte, los campos constituyen el momento de la exteriorización de lo interior, que se configuran en instituciones, no en términos de entidades dadas sino como relaciones, constelaciones de relaciones entre actores individuales y colectivos. Se trata de esferas de la vida social que han logrado autonomía a través de la historia, a partir de ciertas relaciones sociales, intenciones, intereses y recursos particulares, que los diferencian de otros ámbitos o campos. Así, cabe tener en cuenta que las personas y grupos no se mueven por los mismos motivos en el campo económico que en el político o el cultural. Lo importante, además, es que cada campo es a la vez un *campo de fuerzas*, cuya característica es una desigual distribución de los recursos. Esta desigualdad genera una disputa entre dominantes y dominados que deriva en un *campo de luchas* al interior del cual los agentes sociales se enfrentan con el propósito de mantener o transformar esa correlación de fuerzas.

2.2. ALFRED SCHÜTZ Y LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL

Sin duda uno de los más influyentes sociólogos que iniciaron todo un cambio en la visión y contenido de la indagación sociológica fue el austríaco Alfred Schütz, quien desarrolló la sociología fenomenológica, y que prácticamente aplicó la fenomenología de Edmund Husserl, aunada a la orientación de Max Weber; aunque en su elaboración más acabada, incorporó aspectos de la filosofía pragmática de Dewey, James y George Herbert Mead, sin dejar de considerar las teorizaciones en boga de Talcott Parsons.

La tesis principal que interesa analizar aquí establece que los objetos del pensamiento contruidos por los investigadores de las ciencias sociales se instauran a partir de los objetos contruidos por los pensamientos de los hombres comunes en relación a su vida cotidiana, siempre en las interacciones con otros actores sociales, y centrados en esa experiencia habitual.

Por ello, las construcciones creadas por los investigadores son, en ese sentido, *construcciones de segundo orden*, cuyo propósito es servir de base para la explicación de las acciones correspondientes a las construcciones que los actores configuran en los escenarios diarios, y que el científico busca analizar con sus instrumentos de trabajo y observando los procedimientos pertinentes. Lo importante es resaltar aquí que los conocimientos construidos por los sociólogos surgen de aquellos conocimientos comunes, mismos que los distintos actores mantienen en un repertorio que se ha ido construyendo en el tiempo de vida, que se conservan latentes como conocimientos disponibles cuya función principal es funcionar como pautas de referencia para el entendimiento y despliegue de las acciones regulares (Schutz, 1974).

Ahora bien, ese mundo del conocimiento cotidiano es, ante todo, intersubjetivo y cultural, ya que no es únicamente mío, sino construido por un conjunto social, incluyendo a quienes nos precedieron, y su rasgo principal es que se ha logrado por medio de la convención de significados generalizados, los que se han sedimentado en la historia de las sociedades y en cada espacio donde se han creado y recreado. Se trata del mundo de vida, entendido como un entretejido simbólico que a través de acciones y pensamientos los actores construyen e interpretan intersubjetivamente. La vida cotidiana constituye el sustrato primordial por medio del que los actores pueden entenderse mutuamente debido a que comparten, en su cotidianidad, una referencia a las vivencias que se presentan en esa esfera, y que se irradian a través del lenguaje y la comunicación (Estrada, 1995: 9-25).

El mismo Schütz afirma que exclusivamente mi existencia como un sí mismo dentro de este mundo posibilita la relación colectiva e intersubjetiva, es decir, nosotros, vosotros, ellos, y a la vez la relatividad que la caracteriza. La lógica del mundo de vida establece que el Yo, consecuencia de un Nosotros anterior, mantiene su carácter original de fungir como el eje desde el cual se organiza el mundo en determinadas coordenadas temporales-espaciales en un caudal de vivencias; pero se trata de un flujo “indefinido” hasta el momento en que se actualiza en la reflexión que actualiza las vivencias del pasado, como condición para poder proclamar “mis experiencias” y “mi vida”. Ese criterio reflexivo radica en el hecho fundamental de que el Yo vive en un “presente vivido” en el cual no es consciente de sí como Ego, ni tampoco de sus pensamientos hasta no alcanzar el momento del acto reflexivo. Asimismo, en ese mundo de vida como experiencia asumida en actitud natural, al interactuar

con otras personas que hablan, sienten y piensan, los experimentamos en su presencia vivida, tanto corporal, como afectivamente y en el intercambio de pensamientos aquí y ahora, en una *simultaneidad vivida* (Ritzer, 1993, 268-281).

2.3. BERGER Y LUCKMAN: LA SOCIEDAD COMO REALIDAD OBJETIVA Y SUBJETIVA

En una de las formulaciones más sistemáticas del programa Constructivista en las ciencias sociales, los sociólogos Peter Berger y Thomas Luckman, estadounidense y alemán respectivamente, en un esquema donde incorporan las aportaciones de Schütz hasta clásicos como Marx, Durkheim, Simmel, Weber, Mead, Sartre, Parsons y Goffman, lograron elaborar una orientación consistente que a la vez permitía un avance teórico en el análisis sociológico, y una propuesta de fundamento y guía para la investigación empírica, con base en la actualización de la sociología del conocimiento, y el enfoque sobre la vida cotidiana en su dimensión social.

Ante todo, la sociedad es una realidad objetiva, o sea, exteriorizada e independiente de los actores que la producen, por lo mismo objetivada en tanto que constituida por mundos de objetos independientes de los sujetos. Con base en este doble proceso, de exteriorización y objetivación, que se soporta en un conocimiento común tipificador así como en las interacciones cara a cara, funciona como insumo para los procesos de institucionalización, en la medida que se trata de un proceso que se expresa cada vez que las clases de actores confluyen en una tipificación recíproca de las acciones habituales. El hecho a resaltar es que la propia institución tipifica al mismo tiempo a los actores y las acciones individuales. Por ello, las instituciones van adquiriendo determinada consistencia y estabilidad debido a la acción de la historia, por medio de los fenómenos de cristalización de las tipificaciones y los hábitos, y de su consiguiente sedimentación en el transcurso del tiempo, aunado esto al intercambio de diferentes reservas de conocimientos, que transitan a través del lenguaje y la comunicación. Debido a la división del trabajo social, las instituciones tienden a especializarse, y los mismos actores asumen roles sociales diferentes, en función de cada institución y el lugar que ocupan dentro de ellas. Complementariamente, las instituciones, para poder legitimarse y mantenerse, requieren de un orden cognitivo y normativo,

es decir, formas simbólicas que permiten acceder a su conocimiento, tanto teórico como práctico, ya que esto les confiere todo su valor y significado.

Pero la sociedad también es una realidad subjetiva, o sea, interiorizada por medio de la socialización, entendiendo por ésta la instalación congruente y extensa de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o de un sector de la misma. Los autores distinguen dos tipos de socialización: la primaria, básicamente generada durante la infancia, debido a lo cual deja una huella más duradera y penetrante, y la socialización secundaria que se configura durante las experiencias posteriores, y que es donde los individuos tienen una relación diferente con las instituciones y otras agencias sociales que inciden en su referencia para la acción. De manera similar a lo que sucede con la institucionalización, la socialización tiene las propiedades de la conservación y la transformación. En ambos casos, la institucionalización y la socialización, la constante es que se les considera en su diversidad, como un rasgo típico de las sociedades actuales en las que predominan el pluralismo de realidades e identidades individuales y colectivas.

3. CIUDADANOS COMO ACTORES EN CONSTRUCCIÓN: IMAGINARIO SOCIAL Y PRÁCTICA POLÍTICA

Si bien todos los actores sociales se encuentran en proceso de construcción continua, en el caso de la ciudadanía, ya sea esta social, política, civil o cultural, se denota como participación y construcción social que se asume, reinventa y cambia. Se concibe como resultado de complejas relaciones que expanden los derechos y los ejercen conscientemente, por lo cual su práctica y concepción se transforman a través de la interacción social. Por ello, la ciudadanía se considera como expresión particular de actores que ejercen la protesta y la lucha reivindicativa en distintos sistemas de acción social donde participan.

Asimismo, en este ensayo se asume que la intervención organizada de los ciudadanos, en tanto acciones colectivas o movimientos sociales, se orienta a impulsar la reconstitución de la sociedad civil independiente de la intervención del estado y el control de la burocracia. Es decir, la ciudadanía, más que ser un atributo de actuación individual, se despliega como

intencionalidad colectiva desde el ámbito del mundo de vida (privado) para incorporar sus motivos por el camino de las demandas públicas y posicionarse dentro de lo político, que implica la aceptación de la igualdad de los participantes, así como la búsqueda del manejo de un encauzamiento de las acciones colectivas para la intervención a favor de los intereses comunes y el cumplimiento de las pautas institucionales derivadas del compromiso social como integrante de un sistema social.

Para abordar en tal sentido la cuestión de la ciudadanía, es preciso en primer lugar rebasar la concepción que la vincula directamente con el Estado de Derecho, donde se hace referencia a toda persona como objeto de atribución de facultades y deberes, en el sentido jurídico del concepto. Incluso más allá de la tipología clásica fundada en los componentes de la misma que la catalogan como ciudadanía civil, con base en los derechos necesarios para la libertad individual; la ciudadanía política, que posibilita el derecho a participar en el ejercicio del poder político, y la ciudadanía social, que revalora los derechos personales a la seguridad económica y social.

En todo caso, resulta más pertinente para este caso considerar los límites de la expresión de la ciudadanía, con los extremos puestos en la participación como actividad acotada por los procedimientos *versus* participación como compromiso colectivo. En el primer caso, la versión de la ciudadanía acotada plantea un desequilibrio en la premisa clásica, al otorgarse un mayor peso al atributo ciudadano de ser gobernado, más que a aquel que lo faculta para gobernar. En este caso se presupone la existencia de condiciones de racionalidad implicadas en el núcleo duro del concepto y se procede a definirlo con base en sus capacidades prácticas (Meyenberg, 1999: 15). Por ello, el prototipo ciudadano es el de una persona obediente y poco participativa, sin intención de intervenir directamente en cuestiones de gobierno, con cierta disposición a la cooperación en función de intereses particulares.

En el segundo caso la atribución de ciudadanía se soporta en la conjunción de libertad, participación y democracia, y concibe la actuación ciudadana que se ejerce como un compromiso colectivo el cual depende de un proceso de construcción pública de la voluntad y de la opinión (Meyenberg, 1999: 16). La idea es un modelo democrático participativo que estima el consenso como un potencial perteneciente a la comunidad política adquirido a través de las experiencias públicas compartidas.

A contracorriente del primer modelo —donde se hace equivalente la virtud cívica con la aceptación de las acciones y decisiones de la autoridad—, este último pone el acento en el derecho al autodesarrollo, basado en la libre determinación y la tolerancia ante la diversidad que se fomenta a partir de la convivencia y la participación activa en los procesos deliberativos. Desde luego que esto supone la intervención directa de los ciudadanos, la regulación efectiva de las instituciones fundamentales de la sociedad así como la conformación de un sistema institucional abierto que posibilite una constante exploración y experimentación con nuevas formas políticas, de lo contrario el esfuerzo cívico no encontraría la necesaria correspondencia de lo instituido.

Estamos hablando, entonces, de que la ciudadanía no es únicamente una atribución y cumplimiento de un determinado “rol”, sino que se trata de una construcción social que deriva en la intersección de dos vías que se cruzan, se alejan y asimismo pueden chocar de frente: de un lado el imaginario social de ciudadanía, con toda su carga de obligatoriedad y compromisos venidos desde fuera y “arriba” del actor en construcción; y de otra parte la práctica política que despliegan los ciudadanos, a partir de un cuestionamiento de las evidencias heredadas que estructuran el mundo de vida, y que se manifiesta tanto en un cambio de conciencia como de prácticas de los actores. Esta práctica se expresa en la elección y en la decisión de cursos de acción frente a, o junto con otros actores, redefiniendo campos y relaciones de poder. Lo importante a señalar aquí es el hecho de que tales acciones únicamente se dan en el ámbito colectivo, público incidiendo a la vez en la estructura de las interacciones sociales (Estrada, 1995: 109).

Por imaginario social se alude a un proceso representacional que, sobre la base del orden simbólico y sus pautas de sentido, produce y desarrolla creaciones de sentido individuales y colectivas que posibilitan representar órdenes particulares y distintos en términos de producción social e histórica que forma y transforma lo que denominamos realidad social (Bernal, 2002: 84). Por ello, todo imaginario social se compone de un conjunto de creencias compartidas, de ideales, mitos, fantasías, utopías, símbolos, valores, prejuicios y sus matrices de codificación correspondientes (Cerruti, 1997: 161).

De acuerdo con Castoriadis, el imaginario social es todo un sistema colectivo de producción de significaciones que crean sentidos, valores y discursos que, además, inciden en

la producción de subjetividades (Castoriadis, 1989). Esa creación imaginaria incide en la práctica como sentido organizador del comportamiento individual y colectivo así como de las relaciones sociales. No corresponde a elementos racionales o reales, sino que aparece como una forma de encubrir el caos y la angustia. De ahí que una significación imaginaria puede encontrar sus puntos de apoyo en el inconsciente de los individuos; pero esto no es suficiente, ya que únicamente toma cuerpo en el sujeto cuando es sustentada por las instituciones sociales (Fernández, 1996: 58). Esto es así puesto que las instituciones son ante todo conjuntos de normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas, incluso el individuo mismo, tanto en forma genérica como en el tipo y la forma particulares que le da la sociedad considerada, así como en sus diferenciaciones específicas (como las de género) (Castoriadis, 1989).

Para comprender la importancia del imaginario social estrechamente vinculado con su práctica política en la construcción de los actores sociales como ciudadanos, es conveniente recuperar la argumentación de Castoriadis cuando plantea que las instituciones no se reducen a lo simbólico; aunque no pueden existir más que en lo simbólico, ya que cada una constituye una red simbólica. Es decir, una organización de la economía, un sistema de derecho, un poder instituido, una religión, existen socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Entonces, las instituciones consisten en ligar a símbolos (o sea, significantes) determinados significados (representaciones, órdenes, comunicaciones o incitaciones a hacer o a no hacer, unas consecuencias —unas significaciones en el sentido lato del término—) y en hacerlas valer como tales, quiere decir, hacer este vínculo más o menos forzoso para la sociedad o el grupo considerado.

Lo imaginario aparece como invento o como deslizamiento o desplazamiento de sentido en el que unos símbolos (instituidos) ya disponibles están investidos con otras significaciones que las suyas “normales” o canónicas: en ambos casos se da por supuesto que lo imaginario se separa de lo real, ya sea que pretenda ponerse en su lugar (una mentira) o que no lo pretenda (una novela). Su potencialidad radica en que los imaginarios, al incidir en los sistemas de identificación y de integración social, hacen visible la invisibilidad social, en la medida que devela las diferentes visiones del mundo, con los metarrelatos, mitologías y cosmologías; pero no se configura como arquetipo fundante sino como forma transitoria de

expresión, como mecanismo indirecto de reproducción social, como sustancia cultural histórica (Pintos, 1993: 7).

Si bien surge como forma imaginaria de la relación social, no está construido como las imágenes por la inversión y el desvanecimiento del objeto. Su conformación tiene más que ver con los sueños diurnos que con los nocturnos, por lo que se encuentra más orientado hacia el futuro que hacia el pasado; aunque también es capaz de elaborar el pasado bajo formas contrapuestas de revisión legitimadora (la de los vencedores) o como memoria subversiva (de los vencidos) (Pintos, 1993:11).

Para fines de este ensayo, lo que más interesa destacar acerca del imaginario es su incidencia en el presente como modo de configurar, de formas y en distintos niveles, lo social como realidad para los hombres y mujeres concretos. De ahí que no se constituye como campo específico de conocimiento “objetivo” o de proyecciones de deseos subjetivos, sino que establece una articulación de conexiones entre diferentes elementos de la experiencia de los individuos y las redes de ideas, imágenes, sentimientos, carencias y proyectos que están disponibles en un ámbito cultural determinado. Por ello, los imaginarios sociales tienen un papel crucial en la creación de ideas sociales que resultan ser eficaces en la comprensión y aceptación de una determinada “realidad social”, así, el poder simbólico o capacidad para producir sentido pone en funcionamiento unas ideas que, mediadas y conducidas a través de ciertos mecanismos sociales, consiguen penetrar en los pensamientos de los sometidos por el poder, siendo la máxima posibilidad que tales ideas logren constituirse en evidencia social, o sea, en algo que no es cuestionado por la sola razón de que constituye aquello desde lo que se interpreta, se lee la realidad.

Ahora bien, ya que nos interesa analizar y clarificar en lo posible cómo es que esos imaginarios instituidos presentan una realidad urbana específica, conviene diferenciar en lo imaginario dos categorías complementarias: la de las imágenes (o de los elementos imaginados) y la de los imaginarios. Las imágenes constituyen realidades físicas y psíquicas que nos rodean por todas partes, hoy más que en otros tiempos: fotografías, carteles... Tienen una significación ya que representan algo, su realidad es física y por ello sensible y material, no podrían generarse ciertas imágenes si no pudieran algunos sujetos “ver” algo allí, en términos técnicos, las imágenes únicamente surgen a partir de la intervención de un productor-

emisor y un receptor-espectador: estamos de lleno en el plano simbólico. Sin embargo, bien vista la cuestión, las imágenes no existen más que por los imaginarios, que constituyen un segundo plano de lo imaginario y que presentan, en cierto sentido, “menos realidad” que las imágenes, puesto que no poseen realidad física; pero lo importante es que las imágenes, cualquiera que sean, deben su significación particular, incluso su existencia, a los imaginarios que en buena medida los modelan, ya que éstos son “arquetipos” cuyo papel es esencial en la vida social. Estos imaginarios no son representaciones, sino más bien esquemas de representación: estructuran en cada momento la experiencia social y producen tanto comportamientos como imágenes “reales”.

En conclusión, la sociedad real nunca es como tal dada definitivamente: lo que en ella es dado no puede serlo y parecerlo más que como transitorio o transición. La sociedad real que no fuera transitoria no sería sociedad humana, es decir, real. De ahí que la sociedad imaginaria no puede situarse fuera de la sociedad real, sino que participa en su autoconstitución, le es consustancial, de tal manera que lo real engendra lo imaginario y lo imaginario genera lo real: lo imaginario pertenece al proceso de constitución de la realidad social (Pintos, 1993: 17).

Dentro del magma de significaciones imaginarias sociales necesitamos situar el imaginario particular que incide en las diferentes formas de comportamiento y representación de lo que sucede en el ámbito socio-territorial urbano, ya que allí es donde se constituyen los actores sociales como ciudadanos. En este sentido, el imaginario urbano conforma una dimensión por medio de la cual los distintos habitantes de una ciudad representan, significan dan sentido a sus distintas prácticas cotidianas en el acto de habitar, constituye una dimensión en la cual se establecen diversas identidades, reconociendo las diferencias (Nieto, 1998, citado en Fuentes, 2000: 6).

Por ello, los imaginarios son por definición cambiantes, y como construcciones culturales se modifican debido a cambios en la sociedad, especialmente en aquellos relacionados con la organización y funcionamiento del espacio urbano que producen nuevas formas de relacionarse con el territorio, de habitarlo y de “apropiarlo” (Fuentes, 2000: 8).

En el caso que nos ocupa, puede hablarse de un re-aprendizaje de las estructuras imaginarias que constituye un acto de aprehensión en donde se incorpora al bagaje individual, un conjunto de cargas simbólicas con que han sido investidos distintos lugares públicos y

privados, lejanos y cercanos, familiares y extraños en la ciudad, como calles y avenidas, plazas, parques, cines, cafés, loncherías y estaciones del metro, centros comerciales, iglesias, y muchos otros sitios. Y ese bagaje que alimenta a los imaginarios califica a los espacios como seguros o inseguros, agradables, divertidos, simples, opulentos, miserables, etc., y a sus pobladores como amigables, decentes o indecentes, peligrosos, alegres o aburridos.

Cabe agregar, en este aspecto, que los imaginarios, lejos de ser ficticios encarnan la tensión social y el antagonismo de clases, más bien gozan de plena materialidad y un certificado de realidad en la medida que los habitantes efectivamente los enfrentan cotidianamente y toman determinadas formas con base en los estratos sociales a que pertenecen (Mandoky, 1998, citado por Fuentes, 2000: 9).

Complementariamente, como ya se indicó más arriba, la práctica política que asuman esos habitantes configura la “parte activa” de estos en el proceso de su constitución en tanto actores sociales como ciudadanos. Reflexionemos en algunos puntos de tal actuación política. A diferencia de la actitud “natural” de los individuos en la vida cotidiana —centrada en su mundo de vida—, en el terreno de lo político se genera un cambio de actitud frente a la realidad social a partir de la toma de conciencia de la necesidad de un cambio de práctica derivado de una puesta en cuestionamiento de ciertas verdades, hasta ese momento indiscutibles, y que ahora son resignificadas en determinados aspectos, relacionados estos con la marginación de que han sido objeto en cuanto sujetos sociales con derechos adquiridos, cuestiones de carácter público en las cuales no se les ha permitido intervenir en, así como tampoco han sido asumidas por el sistema político y los canales institucionales disponibles, de tal manera que son sometidos a prueba los márgenes y límites de tal sistema a través de esos “contenidos políticos excluidos” (Offe), por lo que se buscan expresiones por vías extra-institucionales de protesta social.

El requisito y a la vez medio para que una acción colectiva se convierta en política es que ésta tenga como soporte la participación de los actores en esferas públicas autónomas y que afecten directamente a esas esferas. Se trata de formas de asociacionismo autónomo (con respecto al estado y sus instituciones) que surgen cuando conjuntos de actores sociales se vinculan orgánicamente con el propósito de interpelar tanto sus propias interacciones como a

las más amplias relaciones de poder social y político dentro de las que se encuentran imbricados siempre y en ese determinado momento (Estrada, 1995: 114-115).

Pero lo que más interesa subrayar aquí es que las esferas públicas autónomas se constituyen sobre la base de acciones colectivas desde la cotidianeidad en el espacio de lo político, ya que su cometido es obtener y/o administrar recursos socialmente valiosos, redefiniendo campos y relaciones de poder. Sin embargo, esto no implica que la esfera pública únicamente incluya instituciones políticas; aunque éstas la abarcan privilegiadamente con gran amplitud. Y que esto sea así, deja espacio a que la cotidianeidad se introduzca en lo político, a condición de que desde allí se participe y que los efectos vayan dirigidos, sobre todo, a la comunidad del mundo de vida como soporte de espacios públicos autónomos compartidos por un conjunto plural de actores. Por ello, la politización y su opuesto la despolitización se presenten como procesos continuos con la introducción de temas que pisan los dominios de lo político.

Entonces, la participación de los actores en los asuntos públicos, la negociación y la lucha son la columna vertebral de la vida pública, de lo político, que surge de los deseos y aspiraciones percibidos y sentidos desde la vida cotidiana. Por tal razón, la participación política es un medio y una forma de acción con el propósito de intervenir en la toma de decisiones y administración de recursos, de los cuales los actores se ven mayor o menormente “marginados” de su control y uso y que, por lo tanto, reestructura y redefine las interacciones de poder, generando así esferas públicas y autónomas y socializando la política en espacios diferentes de la sociedad (Estrada 1995: 115).

4. EL MOVIMIENTO CIUDADANO EN MÉXICO COMO OBJETO DE ESTUDIO: FUNDAMENTOS TEÓRICOS Y CONCEPTUALES

A partir de los cambios salinistas —que derivaron en una situación de crisis de viejos actores, identidades e instituciones relacionadas con el populismo, lejos de la vieja izquierda así como de la derecha conservadora—; fueron surgiendo nuevos actores e identidades, y se cimentó una cultura política alternativa, sobre la base de una diferente valoración de la autonomía social, y de la distinta interacción entre la sociedad y el sistema político.

Dentro de esos nuevos actores sociales, incluidas las asociaciones de carácter económico-gremial, como los sindicatos, grupos y clubes de empresarios, asociaciones de profesionales así como agrupaciones de productores rurales; y por otra parte las asociaciones políticas formales, y las asociaciones de orientación religiosa, han repuntado y diversificado sus formas expresivas y orgánicas, las **organizaciones civiles**, es decir, las organizaciones integradas por ciudadanas y ciudadanos.

Las **organizaciones civiles** están constituidas por asociaciones libres de ciudadanos que buscan y llevan a cabo acciones colectivas en espacios públicos para contribuir a la solución de problemas sociales de necesidades básicas, agudizados por la desatención del Estado y el desinterés del mercado. Se trata de un importante y heterogéneo segmento de la sociedad civil, que abarca un conjunto de figuras como las asociaciones y movimientos sociales para la defensa de los derechos ciudadanos; organizaciones de promoción, desarrollo y servicios a la comunidad, organizaciones no gubernamentales; asociaciones de asistencia privada; asociaciones de tipo cultural; asociaciones privadas de tipo deportivo y recreacional; organizaciones de base urbano-gremial; movimientos y asociaciones de comunidades indígenas (Olvera, 2000: 12-14).

Ahora bien, paralelamente con las transformaciones estructurales de la sociedad y la evolución teórica acerca de la ciudadanía, esta última ya no alcanza a ser analizada en el estrecho marco jurídico que la concebía como resultado del *contrato social*. La referencia a ciudadanía (sea social, política, civil o cultural) ahora habla de la participación y construcción social que se asume, reinventa y cambia. Es el resultado de complejas relaciones sociales que expanden los derechos y los ejercen concientemente, por lo que su práctica y concepción se transforman a través de la interacción social.

Para la fundamentación teórica y conceptual de este trabajo, la recuperación del concepto de **sociedad civil** es muy importante, ya que con éste se han logrado cuestionar tradicionales certidumbres, especialmente la tesis de que el sentido de la acción política únicamente se lograba por medio de la toma de o la transformación desde dentro del Estado. Contrariamente a esta idea, el concepto de sociedad civil —entendida como resultado de la lucha por la ciudadanía, que ha creado tanto nuevas identidades colectivas como nuevos espacios para la acción social, y que se constituye tanto por un conjunto de instituciones

sociales, así como en un valor social, lo que implica una cultura público-política que valora la tolerancia, el pluralismo y la idea de derechos civiles— expresa ya una crítica tanto a la asociación única entre acción política y Estado, puesto que ahora el centro de la acción política es la misma sociedad, desplegada en la forma de una esfera pública y un conjunto de asociaciones que expresan una nueva voluntad de autonomía así como una motivación al aprendizaje colectivo; mientras que el Estado se desvanece como eje de toda acción modernizante, y pasa a ser visto como un sistema al que tiene que controlarse, acotarse y verdaderamente incluir las iniciativas de la sociedad. Por sociedad civil se concibe una esfera de intermediación entre la sociedad, el Estado y el mercado, como un ámbito autónomo en proceso de construcción, así como un espacio de expresión y gestión de los intereses sociales (Álvarez, 2004).

En la definición de los horizontes de la acción colectiva actual, explícita o implícitamente se perfilan dos nuevos principios que son significantes en la dirección del sentido de las acciones: por un lado la autonomía, y por otro la autolimitación (Olvera, 2000: 4). En el primer caso, los actores sociales buscan a través de la autoconciencia de su condición de ciudadanos la defensa de intereses y valores que pueden ser legítimamente defendidos siempre y cuando se acompañen de la aceptación de las diferencias que conlleva la pluralidad; a la vez que se asume la igualdad ante los otros en lo relativo a derechos de ciudadanía, cuya amplitud y ejercicio concreto se establecen como base de la convivencia y solidaridad colectiva y social. De otra parte, la autolimitación implica que ya no se trata de un planteamiento fundamentalista, donde un solo actor o sujeto impulsa los cambios trascendentales y es el centro de las acciones; y menos aún la idea de tratar de homogeneizar a la sociedad por el dominio del Estado. No se busca ya eliminar al Estado ni evadir la institución del mercado, en una palabra, no se asume el protagonismo de actores universales llamados a salvar al resto de la sociedad, sino únicamente la expresión particular de actores que ejercen la protesta y la lucha reivindicativa en distintos sistemas de acción social donde participen. Y sí bien el programa de las organizaciones ciudadanas aún resulta vago, también es muy interesante y prioritario, ya que el proyecto consiste en transformar a la sociedad desde su interior, acotando los poderes del Estado y del mercado.

En un sentido general, podría plantearse que las organizaciones civiles, vistas en su conjunto, constituyen un movimiento social de carácter cultural, orientado a la acción pública en la definición e instrumentación de políticas sociales. Incluso podría plantearse que sí es un movimiento social puesto que las organizaciones civiles son un resultado de la acción colectiva de actores sociales que comparten un conjunto de normas, valores y principios, así como capacidades técnico-organizativas, y que en muchos casos efectivamente se busca el cambio social.

Para Tamayo (1999: 513), la característica del movimiento ciudadano, que se presenta según este autor como continuidad del movimiento urbano popular, es la búsqueda de su emancipación política, siendo su espacio de acción la política no institucional, de ahí que los valores fundamentales sean su autonomía e identidad en tanto representan principios opuestos a la manipulación y control del Estado. Entonces, el objetivo final de esos nuevos movimientos es la reconstitución de la sociedad civil independiente de la intervención del Estado y el control de la burocracia.

Sin embargo, a pesar del cúmulo de trabajos empíricos publicados y del creciente interés de los estudiosos de muchas partes del mundo por el tema, hacen falta más estudios sistemáticos sobre las acciones colectivas desarrolladas por las organizaciones civiles en México, para poder afirmar con suficientes evidencias que se trata de un movimiento social ciudadano, y en ese caso precisar en qué etapa de su construcción se encuentra; pero también cabe cuestionarse su caracterización como movimiento social con base en los avances teóricos recientes y las peculiaridades del caso de estudio, dejando en claro que no puede confundirse el movimiento social ciudadano con las organizaciones de ciudadanos; aunque éstas sí formen parte de aquél.

REFLEXIONES FINALES

1. En cuanto al estudio de los movimientos sociales, y teniendo en cuenta las distintas aproximaciones disciplinarias que lo abordan como objeto de conocimiento, es posible identificar entrecruzamientos de las siguientes disciplinas, conformando una articulación

interdisciplinar que enfoca el objeto en su complejidad y sus dimensiones cognoscitivas: la Sociología, la Psicología Social, la Ciencia Política, así como la Antropología Social, en la medida que, para la comprensión de los movimientos sociales actuales, y especialmente en el caso del movimiento ciudadano, es necesario analizar la cuestión de la conflictividad social y las tensiones sociales, sobre todo si se tiene presente que a lo largo de las décadas de los ochenta y noventa se registró un amplio proceso de resistencia social a las políticas neoliberales; así como la imposición de tales políticas supuso la conformación de una poderosa coalición social dominante capaz de vencer las resistencias.

2. Asimismo, a finales de los años noventa y principios del nuevo milenio, la conflictividad social parece haber ganado un nuevo impulso, abriendo un ciclo de protestas sociales en el continente americano. Estas resistencias a los efectos de las políticas neoliberales — que se inscriben y recogen las experiencias de luchas de los movimientos populares latinoamericanos— se resignifican a la luz de las profundas transformaciones ocurridas en el capitalismo latinoamericano en las últimas tres décadas.
3. Los sujetos de la protesta, los repertorios de la misma, sus reivindicaciones y procesos de convergencia en curso (tanto en el plano regional como internacional) dan cuenta de los cambios producidos y de los desafíos planteados. Uno de los rasgos principales de la configuración de la protesta ciudadana contemporánea, que únicamente puede ser enfocado en forma interdisciplinar, es su heterogeneidad en términos de sujetos y/o colectivos que lo integran. Esta característica se encuentra directamente relacionada con el impacto diferenciado de la mundialización del capital así como de las decisiones de política económica en diferentes países y regiones, y que influye en innumerables aspectos de la vida humana.
4. Como el neoliberalismo se caracteriza por una exacerbación de los niveles de subordinación y explotación de la mayoría de los pueblos del mundo, la creciente concentración de la riqueza y la indiscriminada explotación de los recursos naturales — intensificada en las últimas décadas— son expresiones de este fenómeno que se ha extendido, amplificando y diversificando los colectivos y clases sociales expuestos a la

opresión, por lo que las luchas y esfuerzos por construir un movimiento ciudadano marcan una de las tendencias que en México adquiere cada día más fuerza y perspectiva.

FUENTES

- Álvarez Enríquez, Lucía (2004), *La sociedad civil en la ciudad de México. Actores sociales, oportunidades políticas y esfera pública*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Plaza y Valdés.
- Bernal Díaz, Rosa Elena (2002), “¿Qué es la igualdad para las instituciones?”, en Griselda Gutiérrez Castañeda (coord.), *Democracia y luchas de género: la construcción de un nuevo campo teórico y político*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 83-108.
- Berger, Peter, y Luckman, Thomas (1998), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre (1998), *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI.
- (1993), *Cosas dichas*, Barcelona, El mamífero parlante.
- (1984), *Sociología y Cultura*, México, Grijalbo.
- Castoriadis, Cornelius (1989), *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2 [El Imaginario social y la Institución], Barcelona, Tusquets.
- Cerruti, Héctor (1997), *Filosofía para la liberación ¿liberación de la Filosofía?*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Corcuff, Philippe (1998), *Las nuevas sociologías*, Madrid, Alianza Editorial.
- Estrada, Manuel (1995), *Participación política y actores colectivos*, México, Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés.
- Fuentes Gómez, José H (2000), “Imágenes e imaginarios urbanos: su utilización en los estudios de las ciudades”, *Ciudades*, núm. 46, México, Red Nacional de Investigación Urbana, pp. 3-10.
- Gadamer, Hans-George (1991), *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, tomos I y II.
- Ibáñez, Tomás (1994), *Psicología Social Construccionista*, México, Universidad de Guadalajara.
- Meyernberg Leycegui, Yolanda (1989), “Ciudadanía: cuatro recortes analíticos para aproximarse al concepto”, *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 15, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 9-26.
- Olvera, Alberto J. (2000), “Sociedad civil y organizaciones civiles: un breve marco teórico”, *Proyecto de gobierno de la Ciudad de México*, México, Mimeo.
- Pintos, Juan Luis (1993), “Orden social e Imaginario Social (una propuesta de investigación)”, <http://www://Web.usc.es~jpintos/articulos/ordensocial.htm>, 30 de junio de 2002.
- Ritzer, George (1993), *Teoría Sociológica Contemporánea*, Madrid, McGraw Hill.
- Schutz, Alfred (1974), *Estudios sobre Teoría Social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Tamayo, Sergio (1999), “Del movimiento urbano popular al movimiento ciudadano”, *Estudios Sociológicos*, núm. 50, mayo-agosto, México, El Colegio de México, pp. 499-518.

INSURRECCIÓN Y DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO DE CARLOS FONSECA AMADOR

Juan Monroy García

Después de la caída del socialismo real, el fin de la guerra fría, la supremacía de un mundo unipolar, y la imposición del pensamiento único, resulta de particular importancia el análisis del pensamiento de Carlos Fonseca Amador,¹ así como, el de otros revolucionarios latinoamericanos² de la segunda mitad del siglo XX, para orientar el rumbo de las organizaciones de izquierda que ocupan espacios de poder político en diferentes países, como Brasil, México y Nicaragua. Este pensamiento resulta aleccionador, cuando Fonseca Amador señala como prioridad conocer desde ángulos diferentes al país que se desea transformar, tales como la geografía, la economía, o los aspectos sociopolíticos.

¹ Carlos Fonseca nació en la ciudad de Matagalpa en 1936. En 1955 ingresó a la Facultad de Derecho de la UNAN, al año siguiente fue electo secretario general del CUUN (organización estudiantil). Fue arrestado como consecuencia de la muerte de Anastasio Somoza García. Por esos años ingresó como militante del Partido Socialista Nicaragüense, el cual lo envió a Moscú en 1957, como delegado al VI Festival Mundial de la Juventud y los Estudiantes. En 1958 fue deportado a Guatemala, por haber organizado diversas protestas contra el encarcelamiento de Tomás Borge y otros dirigentes políticos. Participó en el levantamiento armado en El Chaparral en junio de 1959, donde resultó herido y huyó a Cuba, posteriormente recorrió diversos países, como Venezuela, México y Costa Rica; antes de retornar a Nicaragua. En 1960 fue traicionado por el PSN siendo deportado nuevamente. Al año siguiente, junto con otros estudiantes y exiliados nicaragüenses, funda en Tegucigalpa, Honduras, el FSLN. En 1962 fundó una organización afin al FSLN, el Frente Estudiantil Revolucionario. En 1963 se retiró de la guerrilla de Río Coco y se dedicó a estudiar las experiencias revolucionarias de otros países. En junio de 1964 fue capturado en Managua y deportado en enero del año siguiente a Guatemala; donde conoció a Luis Turcios Lima, dirigente guerrillero de las FAR. En abril de 1966 comenzó a preparar un grupo guerrillero en Matagalpa; dirigió la insurrección de Pancasán, hasta su desarticulación en agosto de 1967. Fue el dirigente que más insistió en la adopción de la línea de Guerra Popular Prolongada. En 1969 se reorganizó el FSLN y Fonseca Amador fue nombrado secretario general; en septiembre del mismo año fue encarcelado en Costa Rica, acusado de cometer varios asaltos bancarios; en octubre de 1970 un comando del FSLN logró su liberación a partir del secuestro de una aeronave. A partir de entonces vivió exiliado en Cuba y Chile hasta septiembre de 1975, cuando se incorporó al movimiento insurreccional; muriendo en combate en las montañas de Zinica en noviembre de 1976. Para mayor información, véase *Bajo la bandera del sandinismo* (Fonseca, 1982a: 431-440).

² En el presente trabajo, para definir la personalidad de Carlos Fonseca —quien actuó con la idea de derrocar el poder político establecido, proponiendo un nuevo modelo de sociedad más justo— empleo preferentemente el término *revolucionario*, porque lo considero más adecuado, en contraste con el término *rebelde*, que se refiere sólo a aquel personaje que está en contra del orden social existente, pero sin tener la propuesta de un nuevo modelo de sociedad (cfr. Serra, 2000; Bobbio, 1996).

Sobre la figura de este revolucionario nicaragüense existen algunos trabajos, como la tesis de Licenciatura en Estudios Latinoamericanos de Alma Montero Alarcón, intitulada *El pensamiento político de Carlos Fonseca Amador*, presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en el año de 1986, escrita en una época de euforia y exaltación de la imagen revolucionaria, que impidió un acercamiento crítico. Por otra parte, en el año 2000 en Londres, fue publicado un texto en inglés, *Sandinista Carlos Fonseca and the Nicaraguan revolution*, que posee un amplio respaldo documental escrito por la periodista Matilde Zimmermann; tres años después fue traducido al español y publicado en Nicaragua; dicho texto se basó en la biografía de Carlos Fonseca bajo un eje estrictamente cronológico, fundamentándose en los escritos de nuestro autor y complementado con la consulta amplia de archivos; sin embargo, considero que este trabajo tan exhaustivo no se complementó con una buena labor de análisis y crítica de su pensamiento.

La presente ponencia trata de subsanar estas fallas haciendo un análisis y crítica de los escritos principales de Fonseca Amador, con la finalidad de difundir su pensamiento en torno a dos grandes temáticas: su concepción de la dictadura somocista, así como sus propuestas de insurrección y organización política para derrocarla. Nuestro autor examinó detenidamente las consecuencias económicas, sociales y políticas de su país, señaló los resultados de largas décadas de sometimiento a un régimen autoritario; y mostró —a través de algunos indicadores— cómo las políticas públicas de la dictadura deterioraron el nivel de vida de la población.

Fonseca Amador subrayó la falta de democracia política y el desencanto e incredulidad de la sociedad civil sobre los procesos electorales; analizó las diversas formas en que la dictadura concentró poder económico y político; y señaló las diferentes artimañas para perpetuarse en el gobierno.

Nuestro autor se empeñó en analizar históricamente la rebeldía del pueblo nicaragüense, argumentando que existieron frecuentes movimientos armados contra el régimen autoritario, donde participaron líderes de muy diversas ideologías: conservadores, liberales, socialistas, o socialcristianos. Cabe destacar que Fonseca Amador dedicó especial atención al rescate del pensamiento de Augusto César Sandino, buscó la raíz nacionalista para fundamentar la ideología del FSLN, y planteó que la insurrección debería apoyarse en las

organizaciones sociales del campo y la ciudad, por considerarlas primordiales para derrocar el poder despótico.

LA DICTADURA SOMOCISTA

Nicaragua sufrió una de las dictaduras más crueles y prolongadas (1937-1979) de América Latina; el primer miembro de la dinastía —Anastasio Somoza García— participó en la insurrección liberal de 1926. En diciembre de 1927, valiéndose de su estrecha relación con las tropas estadounidenses, fue nombrado director de la Guardia Nacional (GN);³ a finales de 1935 expresó su voluntad de ser candidato a la presidencia de la República, existiendo dos obstáculos constitucionales: ser familiar cercano del mandatario en funciones⁴ y ocupar el cargo de comandante de la GN. Cerrado el camino legal, buscó arribar al poder a través de un golpe militar, por lo que en mayo de 1936 encabezó el golpe de Estado contra su tío, el presidente Juan Sacasa; éste, obligado por las circunstancias, renunció el 6 de junio. Somoza García impuso entonces a Carlos Brenes Jarquín como presidente interino.

Obteniendo el triunfo en un proceso electoral manipulado por la GN, el primero de enero de 1937 Anastasio Somoza García asumió la presidencia. Estando en el poder se apropió del Partido Liberal, cambiándole el nombre a Partido Liberal Nacionalista (PLN), y lo transformó en una maquinaria política a su servicio; en marzo de 1939, el Congreso manejado por el dictador convocó a una Asamblea Constituyente, con el fin de redactar una nueva Constitución; la misma asamblea nombró a Somoza García presidente de la República hasta el primero de mayo de 1947. Con estas maniobras, el dictador se reafirmó en el poder.

El dictador convocó a una nueva asamblea constituyente, en agosto de 1947, con el fin de redactar una nueva Constitución y nombrar al jefe del Ejecutivo. Dicha nominación recayó en Víctor Román y Reyes, tío del tirano; el poder político cambió de forma, pero seguía en

³ Guardia Nacional. Organización que cumplió tareas militares y policíacas, creada por el gobierno de Estados Unidos en diciembre de 1927; con el arribo al poder de la dinastía somocista se convirtió en el ejército privado de la familia, el número de efectivos era de aproximadamente mil quinientos, hasta mediados de la década de los setenta, cuando fue aumentando en la medida que se incrementó la lucha armada, ascendiendo a catorce mil efectivos en la etapa de la ofensiva final. Desapareció junto con la dictadura el 19 de julio de 1979.

⁴ El entonces Presidente, Juan Sacasa, era su tío.

manos de Anastasio Somoza. En enero de 1948 fue aprobada la nueva Constitución; al mes siguiente la dictadura y la oposición conservadora firmaron un acuerdo, conocido como pacto Somoza-Cuadra. Carlos Cuadra Pasos, signatario de dicho convenio en su calidad de dirigente del Partido Conservador (PC), logró a cambio una participación marginal del poder. Ese acto marcó el inicio de una serie de acuerdos entre liberales y conservadores, y puso fin a sus constantes disputas por el poder (véase Alegría, 1982; Chamorro, 1980).

Las ansias desmedidas de poder del dictador motivaron que intentara reelegirse nuevamente, modificando una vez más la Constitución en 1955, con el fin de lograr su objetivo en las elecciones que se llevarían a cabo dos años después. Consiguió que el PLN lo postulara como su candidato el 20 de septiembre de 1956, pero un día después sus anhelos fueron frustrados por Rigoberto López, quien lo asesinó. En esta época, la lucha contra la dictadura estaba encabezada por políticos liberales o conservadores, con escasa participación de la sociedad civil.

Con la muerte del primer dictador, el 30 de septiembre fue nombrado presidente interino su hijo mayor, Luis Somoza Debayle; en tanto que su hijo menor, Anastasio, asumió el mando de la GN. Se implantó el estado de sitio en el país y dio inicio una fuerte represión en contra de la población civil, en la que fueron encarcelados y asesinados múltiples opositores del régimen.

Después del terremoto de 1972, el dictador se adueñó de la ayuda enviada por diversos organismos internacionales, con lo que fortificó los recursos familiares, ejerciendo mayor dominio sobre la economía del país. Con este juego de legalidad y terror, se hizo reelegir en 1974. En julio de 1979 abandonó el poder y el país, huyendo a Paraguay, donde fue asesinado en septiembre de 1980; dando fin a una dictadura basada en el despotismo familiar y el consentimiento de los Estados Unidos (véase Millet, 1979; Chamorro, 1980; Monroy, 1997: 25-35).

Durante los cuarenta años de su existencia, Carlos Fonseca vivió siempre bajo un régimen autoritario, por ello dedicó gran parte de su vida intelectual y política a combatir la dictadura, y en búsqueda de mayores libertades civiles y políticas, sus propósitos principales fueron lograr un régimen democrático para su país.

LA DICTADURA CARACTERIZADA POR CARLOS FONSECA

Carlos Fonseca Amador definió a su país —a finales de la década de los años cincuenta y principios de los sesenta del siglo XX— como un régimen económico semifeudal y semicolonial, ya que su producción minera y agrícola se orientaba hacia el mercado extranjero, principalmente estadounidense. Afirmó también que la sociedad nicaragüense estaba gobernada por una oligarquía, encabezada por el dictador en turno, Luis Somoza Debayle, quien detentaba el poder a partir de la fuerza represiva de la GN. Por otra parte, nuestro autor agregó que la dictadura somocista había servido frecuentemente de centro de conspiración contra regímenes de la región caribeña legítimamente constituidos.

A finales de 1969, nuestro autor publicó un trabajo de análisis histórico político de su país, *Nicaragua hora cero*, en el que describe diversos rasgos del régimen somocista.

Carlos Fonseca dedicó abundantes críticas al Partido Socialista Nicaragüense, fundado en 1944 bajo la influencia de la línea política de Earl Browder, Secretario del Partido Comunista de Estados Unidos, quien pugnó por la conciliación de las clases sociales, y afirmó que los intereses entre el imperialismo y las burguesías latinoamericanas podían complementarse; los socialistas nicaragüenses adoptaron de manera mecánica las consignas de este personaje, dejando de lado el análisis del país.

Esta falta de conocimiento de la realidad llevó a los socialistas a cometer graves errores de apreciación, a juzgar equivocadamente al régimen somocista como la opción más progresista dentro de la oligarquía dominante, además identificó a los conservadores como la única alternativa de oposición, sin haber establecido matices dentro de las diversas posiciones del movimiento antisomocista.

LA INSURRECCIÓN POR LA DEMOCRACIA

Los movimientos insurreccionales en Nicaragua fueron frecuentes; en los primeros años de la dictadura los movimientos fueron dirigidos por políticos conservadores, en los años posteriores dichos movimientos fueron encabezados por liberales. Estas fuerzas políticas

pretendían mayor participación política y económica, en muchos de estos movimientos participaron ex combatientes sandinistas, valorados por su conocimiento del territorio selvático y montañoso, así como de las tácticas de guerra de guerrillas; sin embargo, nunca se intentó rescatar el ideario político del legendario guerrillero.

Carlos Fonseca concibió a la revolución como un movimiento armado, apoyado por organizaciones democráticas con amplia base social.

La lucha revolucionaría, para culminar victoriosamente, necesita poseer una extraordinaria flexibilidad; pero esto no quiere decir que el aprovechamiento de las formas legales de lucha pueda llegar al extremo traidor de apoyar la farsa electoral. La lucha legal tanto del bloque ADU como de otras organizaciones populares deberá servir de auxilio a la lucha clandestina del Frente Interno de la Resistencia y a la lucha armada del Ejército Defensor del Pueblo Nicaragüense.⁵

El FSLN fue un organismo integrado por estudiantes nicaragüenses exiliados, ex guerrilleros sobrevivientes del movimiento del Chaparral, y de otras insurrecciones llevadas a cabo entre los años de 1959 y 1961; la guerrilla sandinista fue inicialmente patrocinada por Cuba, quien proporcionó el armamento, y fue dirigida por Santos López, militante del ejército de Augusto C. Sandino.

La reunión a la que se refiere Tomás Borge tuvo efecto en Tegucigalpa, Honduras el 16 de julio de 1961. En sus orígenes, el FSLN estuvo orientado por tres principios básicos: 1) la lucha en Nicaragua debía necesariamente tener un carácter antiimperialista, 2) el derrocamiento del régimen somocista debía realizarse por medio de la lucha armada, y 3) el sendero hacia la victoria se construiría con una guerra de guerrillas.

En julio de 1964, Carlos Fonseca y Víctor Tirado fueron aprehendidos en Managua. El Frente Estudiantil Revolucionario (FER) organizó manifestaciones para exigir su liberación y denunciar la política represiva de la dictadura. Estando en prisión, nuestro autor escribió el artículo *Desde la cárcel yo acuso a la dictadura*, donde afirmaba que el sustento teórico de la revolución debería ser un pensamiento que asumiera aspectos progresistas de diferentes teorías políticas.

En alusión al marxismo, subrayó que podía ser útil para el análisis de los problemas sociales, aunque de manera parcial. Sobre el mismo tema destacó que dicha doctrina había

⁵ Nótese la semejanza del nombre con el Ejército Defensor de la Soberanía Nacional, de Augusto César Sandino (Fonseca, 1982b: 52).

logrado conquistar la confianza de millones de seres humanos de gran parte del mundo; además agregó que una buena cantidad de hombres había ofrendado sus vidas por haber acogido sus planteamientos.

Con todo lo que argumentó en favor del marxismo, Carlos Fonseca no descartó el pensamiento liberal como parte fundamental de la teoría revolucionaria; por el contrario, destacó su interpretación peculiar de los fenómenos políticos, la defensa que hace del individuo y sus libertades civiles, así como los fundamentos que sustentan la existencia de los partidos políticos y la democracia representativa. Fonseca consideró que el modelo liberal no había sido agotado totalmente en Nicaragua, como consecuencia del régimen autoritario que sufría el país; independientemente de estar convencido de algunas bondades del liberalismo, sin duda también pensaba desde el punto de vista estratégico, tratando de convencer a una parte significativa de la burguesía de la necesidad de una alianza de clases para derrocar a la dictadura. Al considerar la posibilidad de esta alianza de clases, demuestra su conocimiento de la realidad política de su país, donde sectores de la clase dominante se habían opuesto por décadas a la dictadura, aunque de forma desorganizada e intermitente.

Carlos Fonseca concibió el sandinismo como un partido organizado de manera diferente a los partidos tradicionales, donde lo fundamental era ligarse al movimiento popular.

LOS ESTUDIANTES Y EL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD NACIONAL

Para nuestro autor era fundamental la investigación para conocer la realidad del país, por eso recordó a los estudiantes que esta actividad era parte esencial de su formación académica.

Carlos Fonseca comprendió que el papel de la universidad era formar hombres al servicio de la sociedad, comprometidos con el conocimiento y el análisis de la realidad nacional, así como con la transformación de la misma; también propuso nuevas formas de organización y participación política para los estudiantes.

Uno de los defectos que padece el movimiento estudiantil revolucionario de Nicaragua, es la vacilación para alzar un programa revolucionario, que proclame sin rodeos los ideales de los

grandes revolucionarios de la historia: Carlos Marx y Augusto César Sandino, Camilo Torres y Ernesto Che Guevara (Fonseca, 1982a: 66).

Carlos Fonseca —permaneció exiliado fuera de Nicaragua desde octubre de 1970 hasta agosto de 1975, fecha en que se reincorporó a la guerrilla— a su regreso de Cuba en noviembre de 1975, difundió el artículo de análisis histórico político *Síntesis de algunos problemas actuales*, donde defendió los principios de la TGPP contra las críticas de Jaime Wheelock y demás militantes de la TP. Fonseca Amador argumentó que las tácticas de la tendencia que él representaba eran resultado de la experiencia revolucionaria sandinista, y calificó a los proletarios de dogmáticos y pseudo-marxistas.

Dicho escrito iba dirigido a los militantes del FSLN para evitar nuevas escisiones, nuestro autor estuvo en desacuerdo con la aplicación mecánica de la teoría revolucionaria. Argumentó que eran necesarios estudios minuciosos sobre los procesos históricos nacionales, donde la prioridad debía ser la creatividad del revolucionario para interpretar y transformar la realidad. Fue partidario de una formación teórico política para todos los miembros del FSLN, permitiendo la crítica, con el fin de superar las debilidades y evitar errores.

COMENTARIOS FINALES

Carlos Fonseca simboliza la rebeldía del pueblo nicaragüense; desde sus años de juventud tuvo una formación política autodidacta; se acercó al pensamiento marxista al tiempo que buscó en los procesos históricos internos las raíces de la lucha contra el autoritarismo. En este sentido, rescató el pensamiento de Augusto César Sandino, sus tácticas guerrilleras, así como sus ideas nacionalista y antiimperialistas.

Fonseca Amador fue un factor decisivo en la creación de diferentes organizaciones políticas, estudiantiles, juveniles y guerrilleras en contra del poder despótico, cuyo momento culminante fue la constitución del FSLN, organismo diseñado bajo la influencia de las ideas de Ernesto Che Guevara y las características propias del país destacadas por nuestro autor. Su pensamiento trató de ser abierto a otras experiencias insurreccionales y a las ideas

revolucionarias de otros países. Su innovadora forma de pensar provocó el rompimiento con la izquierda tradicional, en particular con la línea política del Partido Socialista Nicaragüense.

La concepción que tuvo del marxismo fue, que era un pensamiento esencialmente crítico y abierto a otras corrientes de pensamiento. Rechazó el materialismo dialéctico mecanicista proveniente de los países socialistas de Europa del Este; criticó duramente el autoritarismo y el dogmatismo divulgado a través de manuales o panfletos que distorsionaban la verdadera teoría revolucionaria.

El análisis y conocimiento de la realidad nicaragüense fueron una constante en su vida, recomendó entender la situación económica, social y política del país, para poder transformarla, su proyecto social comprendía una sociedad más justa, donde campeaban la libertad y la democracia. Buscó un mejor nivel de vida para los trabajadores del campo y la ciudad. Luchó hasta su muerte por derrocar la dictadura somocista, tratando de lograr un régimen más democrático. En síntesis, fue un pensador que actuó conforme a sus convicciones, dejando constancia de su conciencia y consecuencia política.

FUENTES

- Alegría, Claribel y D. J. Flakoll (1982), *Nicaragua: la revolución sandinista. Una crónica política 1855-1979*, México, ERA.
- Blandón, Jesús M. (1980), *Entre Sandino y Fonseca*, s/l, Talleres de Impresiones y Troqueles.
- Bobbio, Norberto *et al.* (1996), *Diccionario de Ciencia Política*, México, Siglo XXI.
- Chamorro, Pedro Joaquín (1980), *Estirpe sangrienta: los Somoza*, México, Diógenes.
- Fonseca, Carlos (1982a), *Obras. Bajo la bandera del sandinismo*, t. I, Managua, Nueva Nicaragua.
- (1982), *Obras. Viva Sandino*, t. II, Managua, Nueva Nicaragua.
- IES (Instituto de Estudio del Sandinismo) (1983), *El sandinismo: documentos básicos*, Managua, Nueva Nicaragua.
- López, Julio *et al.* (1979), *La caída del somocismo y la lucha sandinista en Nicaragua*, San José, Costa Rica, EDUCA.
- Millet, Richard (1979), *Guardianes de la dinastía*, San José, Costa Rica, EDUCA.
- Monroy García, Juan José (1997), *Tendencias ideológico-políticas del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) 1975-1989*, México, UNAM / UAEM.
- Serra, Andrés (2000), *Diccionario de Ciencia Política*, México, FCE / UNAM
- Zimmermann, Matilde (2000), *Sandinista Carlos Fonseca and the Nicaraguan revolution*, London, Duke University Press.
- (2003), *Carlos Fonseca Amador y la revolución nicaragüense*, Managua, URACCAN.

LOS PARTIDOS POLÍTICOS Y LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA EN VENEZUELA

Ruperto Retana Ramírez

1. INTRODUCCIÓN

La democracia venezolana había sido una de las más estables y de mayor duración en América Latina, ya que comenzó en 1958 y entró en crisis a finales de la década de los años ochenta. El tipo de transición a la democracia —sustentado en un pacto entre los líderes de los principales partidos: Acción Democrática (AD), Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI) y Unión Republicana Democrática (URD)— constituyó uno de los ejes institucionales que le dieron estabilidad y la consolidaron relativamente.¹ Pero a la larga constituyó una de sus principales limitaciones al priorizar los acuerdos entre las cúpulas partidistas, por sobre una mayor participación de los miembros de los partidos y de los propios ciudadanos (Bruni, 2003: 48-50). El agotamiento del sistema bipartidista AD-COPEI, así como del modelo económico y social surgido del Pacto de Punto Fijo, generó una crisis sin precedente en esos partidos, que les llevó a perder el poder político del país, dando lugar a la emergencia de nuevos actores políticos que, encabezados por Hugo Chávez, impulsan una traumática transición hacia lo que denominan estos nuevos actores “democracia social y participativa”, en un marco ideológico más amplio que es la “revolución bolivariana”.

El objetivo de la presente ponencia es analizar el sistema de partidos venezolano y la crisis del mismo, particularmente a través de los resultados de las elecciones presidenciales, como un elemento fundamental que permite explicar la crisis de la democracia política

¹ Las otras columnas institucionales en que se sustentó la democracia fueron 1. FEDECAMARAS, agrupación patronal comprometida con un proyecto de país, coincidente en lo general con el de los partidos políticos; 2. La Confederación de Trabajadores de Venezuela (CTV), institución que agrupaba al sector laboral y que mediante la firma con FEDECAMARAS del Avenimiento Obrero Patronal (abril de 1958) mantiene normas de entendimiento con el sector patronal, cuyo vocero es FEDECAMARAS; 3. Las Fuerzas Armadas Nacionales, que como institución debían ser garantes de la Constitución; y 4. La iglesia católica, que a través del convenio entre Venezuela y la Santa Sede aporta su presencia armónica e intermediación en los conflictos (Romero, 2001: 1).

venezolana. Partimos de la presentación de los distintos momentos de la transición a la democracia para contextualizar los cambios al interior del sistema de partidos.

2. LA DEMOCRACIA EN VENEZUELA. SUS MOMENTOS TRANSICIONALES Y EL PAPEL DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS

Venezuela inició en 1935 su primera transición a la democracia, con la muerte del general Juan Vicente Gómez, quien había gobernado al país durante 27 largos años. A su muerte inició un proceso de liberalización política controlado por los militares. Así, los dos gobiernos siguientes, encabezados sucesivamente por los generales Eleazar López Contreras (1936-1941) e Isaías Medina Angarita (1941-1945), fueron estableciendo nuevas reglas del juego político en sentido democrático; entre ellas, el reconocimiento legal de los partidos políticos AD, COPEI y URD, la concesión se concede el voto a las mujeres, el establecimiento de leyes laborales, etc. La participación política de la sociedad, negada en la dictadura gomecista, tiene sus primeras expresiones públicas e influye en el difícil y complejo desmantelamiento del régimen autoritario.

Poco antes de finalizar el gobierno de Medina Angarita, Acción Democrática y un grupo de militares, entre los que estaban Marcos Pérez Jiménez y Carlos Delgado Chalbaud, dan un golpe de Estado; establecen un gobierno cívico-militar que convoca a elecciones, las cuales gana el escritor Rómulo Gallegos, dando lugar al primer gobierno democrático de Venezuela, al que la historiografía conoce como “el trienio adeco” (1945-1948), que es, en sentido estricto, la primera experiencia democrática del país en el siglo XX.

Esta primera transición a la democracia² es cortada abruptamente por un nuevo golpe de Estado, precisamente encabezado por los militares que junto con AD habían derrocado a Medina Angarita. Una nueva dictadura se establece de 1945 a 1958. Los partidos políticos son ilegalizados y sus dirigentes encarcelados o mandados al exilio; los derechos políticos de los ciudadanos se ven conculcados.

La segunda transición a la democracia en Venezuela es mucho más exitosa. Los principales partidos políticos, agrupados en la llamada Junta Patriótica, se convierten en una alternativa viable de gobierno ante la dictadura que pierde consenso; los partidos

² Empleamos el concepto “transición a la democracia”, en el sentido que lo hace O’Donnell, como el conjunto de transformaciones que modifican un régimen autoritario para constituir algún tipo de democracia.

políticos, la iglesia, las agrupaciones de la sociedad civil, así como sectores del propio ejército cuestionan la legitimidad de la dictadura. La huelga general del 21 de enero, convocada por los partidos políticos, más la sublevación del ejército contra Pérez Jiménez el 23 de enero de 1958, termina con la dictadura.

La democracia en adelante se sustentará en el Pacto de Punto Fijo,³ que colocará las bases de la democracia venezolana; la cual se mantendrá estable a lo largo de tres décadas, contrastando con la mayoría de los países latinoamericanos que conocen en ese periodo distintas formas de gobiernos autoritarios. El Pacto de Punto Fijo significó el acuerdo de los tres principales partidos políticos de Venezuela (AD, COPEI y URD), para conducir al país en sentido democrático y en los marcos de un desarrollo capitalista con una importante función del Estado. Los militares asumen una posición institucional. Esta estabilidad de la democracia correspondió a una etapa de desarrollo basado en la renta petrolera, principal fuente de ingresos del país y coincidió, asimismo, con la aplicación, en general, de políticas del llamado estado de bienestar. Al agotarse éste, comienza a impulsarse políticas de corte neoliberal que profundizan la crisis de la economía y la sociedad venezolanas, teniendo un impacto negativo en la conducción política en su conjunto; en lo particular afecta a los dos principales partidos AD y COPEI.

La primera gran manifestación social de inconformidad, producto de las medidas neoliberales implantadas por Carlos Andrés Pérez en 1989, fue el llamado “Caracazo” de 1989. El fallido levantamiento militar de febrero de 1992, encabezado por Hugo Chávez, y el de noviembre del mismo año, vinieron a profundizar la crisis social y política del país. Los partidos tradicionales, y aun más la clase política, pierden credibilidad. Nuevos actores, entre ellos, un sector de los militares irrumpen en el escenario político y cuestionan severamente la democracia existente; sin embargo, también una nueva participación ciudadana impulsada por esos nuevos actores y otros no tan nuevos pero marginales en otros tiempos, se hacen presentes en el país, no sin grandes conflictos sociales y políticos en el que se polarizan dos grandes posiciones: los chavistas y los antichavistas.

³ Éste estipula entre sus puntos principales los siguiente: el compromiso de sus partidos integrantes de llevar a cabo una política nacional de largo alcance, sustentada en la libertad efectiva del sufragio y en la garantía de la unidad de las agrupaciones para facilitar la formación del gobierno; establecer un gobierno de unidad nacional “para evitar una oposición sistemática que debilitaría al movimiento democrático, de tal manera que ninguna de las agrupaciones mantenga la hegemonía en el gabinete ejecutivo”, en el que estarían representadas las corrientes políticas nacionales; programa mínimo común como punto de partida de una administración nacional patriótica y del afianzamiento de la democracia como sistema (PR, 1988: 455-457).

Asistimos al ejercicio de una nueva forma del poder, que bien puede ser considerada como una tercera transición en la que la emergencia de un liderazgo fuerte y carismático impulsa la participación de los ciudadanos, los cuales desempeñan un papel central en el conflicto político. Desde el punto de vista ideológico, esta tercera transición —en lo que respecta a la democracia— se orienta por lo que se define como una “democracia social y participativa”. De modo tal que, ante la aguda crisis de la democracia representativa puntofijista, existe una transición a una democracia “social y participativa”. Los resultados de esta nueva transición están en curso y generan igualmente posiciones encontradas en el ámbito teórico. Por ahora no entraré a este debate, sino que me ceñiré a analizar la crisis de los partidos tradicionales, como uno de los ejes de la crisis de la democracia en el país.

3. LOS PARTIDOS POLÍTICOS EN LA DEMOCRACIA VENEZOLANA

3.1. PRIMERA ETAPA

El sistema de partidos en que se ha sustentado la democracia venezolana ha pasado por diversas etapas. La primera, de conformación inestable, corresponde a la transición iniciada en 1935 y se caracteriza por el surgimiento de los partidos AD, COPEI, PCV y URD, así como de agrupaciones locales, que dan los pasos iniciales para su organización y desarrollo en la sociedad venezolana, sin constituir propiamente un sistema de partidos, toda vez que la transición es truncada con el golpe de Estado de 1948. Sin embargo, las elecciones de 1946 y 1947 muestran a AD como el partido más votado, seguido de COPEI y URD.⁴

⁴ Las elecciones del 27 de octubre de 1946, para elegir la Asamblea Legislativa, legitiman al gobierno de AD; son las primeras elecciones competidas. Participan cinco partidos que buscaban proyección nacional y once agrupaciones regionales. Los resultados dan el triunfo a AD con un amplio porcentaje: 78.43%, seguido por COPEI con apenas un 10.08%; URD obtuvo el 3.4%; la abstención fue del 13.50%. Para el año siguiente, la elección presidencial da el triunfo al candidato de AD, Rómulo Gallegos, con el 70.83%; Rafael Caldera de COPEI obtuvo el 16.95%, en tanto que Jóvito Villalba de URD, logra el 4.34%; Machado del PCV obtiene el 3.64 % (Rosales, 1989: 292, 293).

3.2. SEGUNDA ETAPA. MULTIPARTIDISMO Y GÉNESIS BIPARTIDISTA

Corresponde a la génesis del bipartidismo, en la cual se aprecia el peso de AD y COPEI, pero sin dominar el sistema en sentido estricto, por lo que existe un sistema multipartidista. Esta etapa va de las que podemos llamar “elecciones fundacionales de la democracia” en 1958, después de la caída de la dictadura perezjimenista, a las elecciones presidenciales de 1973. Se caracteriza porque tres partidos: AD, COPEI y URD, tienen altas votaciones, promediando en el periodo: AD 36.7; COPEI 21.5 y URD 33.92 (ver cuadro 1). El Partido Comunista de Venezuela, excluido del Pacto de Punto Fijo, opta en 1961 por la vía armada para establecer en el país un régimen socialista, por lo que no participa en las elecciones. Un elemento más a destacar es que en 1968 se da la alternancia en el poder, ya que gana la elección presidencial Rafael Caldera de COPEI; a su triunfo contribuyó una escisión de AD. Destaca la importante participación electoral de los ciudadanos; en el periodo promedia el 94.2 %, una de las más altas del mundo.

CUADRO 1

ELECCIONES PRESIDENCIALES 1958-1968
PORCENTAJES DE VOTACIÓN DE LOS PRINCIPALES PARTIDOS

PARTIDO POLÍTICO	1958⁵	1961	1968
AD	49.18	32.81	28.24
COPEI	15.18	20.19	29.13
URD	30.67	18.89	22.22
PCV	3.23	-	-
OTROS	1.74	28.12 ⁶	20.41 ⁷
ABSTENCIÓN	6.58	7.79	3.27
ELECTORES	2.913,801	3.369,968	4.134,928

Fuente: Elaborado con datos del Consejo Supremo Electoral de Venezuela y de la *Revista venezolana de Ciencia Política* (Rosales, 1989: 291-294, 297-298).

⁵ El porcentaje de votación que se indica es por partido, aunque hubo alianzas: URD, PCV y MENI apoyaron a Wolfgang Larrazábal; COPEI, IR y PST a Rafael Caldera; AD fue solo con Rómulo Betancourt.

⁶ Arturo Uslar Piertri, apoyado por IPFN, obtuvo un alto porcentaje: 16.08; el resto de los porcentajes de este rubro corresponden a Wolfgang Larrazábal: 9.43; Raúl Ramos: 2.29; Germán Borregales: 0.32. A la votación de URD, se le agregó el porcentaje de los partidos que apoyaron a su candidato Jóvito Villalba.

⁷ Incluye el porcentaje del MEP, escisión de AD, que apoyó a Luis Beltrán Prieto Figueroa: 17.35, más el mínimo porcentaje del PRIN y OPINA: 1.84 y 0.15 respectivamente.

3.3. TERCERA ETAPA. CONSOLIDACIÓN DEL BIPARTIDISMO

El sistema bipartidista en sentido estricto se instaura a partir de las elecciones de 1973 y se extiende hasta 1993 con la segunda elección como presidente de Rafael Caldera, quien abandona COPEI para ser postulado por una nueva agrupación denominada Convergencia. Las elecciones venezolanas del '73 son importantes, porque en ellas participan las agrupaciones que fueron a la lucha armada en la década pasada: PCV, MIR y MAS. En estas tres agrupaciones militan los máximos dirigentes que sobrevivieron al movimiento armado; en su mayoría vienen a ser también dirigentes de las mismas.

En esta contienda electoral participaron en conjunto 38 organizaciones con 17 candidatos presidenciales, algo común en las elecciones venezolanas, por las facilidades legales otorgadas para participar electoralmente. Tal número de agrupaciones muestra una pulverización de agrupaciones pequeñas que no ponen en riesgo el bloque electoral dominante formado por AD y COPEI.

El papel de la izquierda es marginal, no obstante los planteamientos novedosos del MAS acerca de la democracia en el país. La notable competencia electoral, así como el elevado porcentaje de participación que llegó al 96 % de los electores inscritos, consolidan el sistema de partidos venezolano en estas elecciones.

La votación obtenida en promedio por AD y COPEI en las cuatro elecciones presidenciales es de casi el 90 %. En 1973 sus votos suman un 85.4%; en 1978: 88.59; en 1983: 91.26 y en 1988: 93.29. Ninguno de los demás partidos por separado alcanza el 6% de los votos. Sin embargo la abstención crece porcentualmente de 3.48 en 1973 a 18.08 en 1988 (ver cuadro 2).

Este último dato es muy significativo, porque revela, entre otras cosas, la pérdida de consenso de la ciudadanía hacia el sistema de partidos venezolano. Y es que los gobiernos, fueran copeyanos o adecos, dejaron de responder a las expectativas de la población. Los gobiernos de los dos partidos que dominaban el sistema político —el del copeyano Luis Herrera Campins (1978-1984) y del adeco Jaime Luisinchi (1984-1989)— estuvieron signados por escándalos de corrupción, continuo incremento de la deuda externa, irreversible devaluación del bolívar, quiebras de entidades bancarias y disminución drástica del poder adquisitivo de la población. Al finalizar la década, el país se encontraba en una crisis generalizada, ligada al proyecto de apertura neoliberal aplicado en el país. No obstante los intentos de reforma del Estado, se puso en duda la capacidad de la democracia

y de su sistema electoral bipartidista para resolver dicha crisis.⁸ Existía para entonces una crítica abierta de amplios sectores sociales contra el gobierno.

El segundo periodo de gobierno de Carlos Andrés Pérez (1989-1994), aunque comenzó con grandes expectativas, producto en parte de la aureola de buen presidente durante su primer mandato (1973-1978), cuando los ingresos producto de los altos precios del petróleo colocaron al país en la bonanza, pronto tuvo que afrontar la primera gran protesta social en la historia del régimen democrático: el llamado “Caracazo”, espontánea oleada de protestas populares acompañadas de saqueos y violencia.

Las instituciones, otrora mediadoras o mediatizadoras de las demandas sociales, quedaron totalmente rebasadas. Los partidos políticos, los sindicatos, las organizaciones vecinales, fueron incapaces de prever y luego encausar las protestas. El gobierno recurrió a la intervención del ejército y la represión no se hizo esperar. El ejército no había sido requerido desde los años sesenta en que se combatió a la guerrilla en el país.

Tres años después del “Caracazo”, en febrero de 1992, el gobierno de Carlos Andrés Pérez (CAP) afrontaba una intentona golpista comandada por el teniente coronel Hugo Chávez Frías. Una parte del ejército se rebelaba contra el gobierno y utilizaba un método que parecía ya imposible emplearse en Venezuela, el del golpe de Estado, negación del procedimiento democrático empleado en el país por más de treinta años. Poco después, en el mes de noviembre del mismo año se efectuaba otro intento golpista. Los militares habían irrumpido en la vida democrática de Venezuela y, por si fuera poco, no les faltaba la simpatía de sectores sociales afectados duramente por la crisis económica. Los golpistas de entonces están ahora en el gobierno de Venezuela, sólo que accedieron a él mediante el método democrático. Su irrupción en la vida política del país en un momento de crisis, les permitió presentarse como una opción política alternativa a la representada por la clase política tradicional agrupada en los partidos de AD y COPEI.

⁸ El papel del petróleo es fundamental para entender el desarrollo económico venezolano y las crisis de su economía y sociedad.

CUADRO 2
ELECCIONES PRESIDENCIALES 1973-1988
PORCENTAJES DE VOTACIÓN DE LOS PRINCIPALES PARTIDOS

PARTIDO	1973	1978	1983	1988
AD	48.70	43.31	56.72	52.89
COPEI	36.70	45.28	34.54	40.40
URD ⁹	3.07	(1.07)	(1.30)	(0.69)
MAS	3.70	5.18	4.17	2.71
OTROS	7.83	6.23	4.57	4.00
ABSTENCIÓN	3.48	12.45	12.25	18.08
ELECTORES	4.737,122	6.223,903	7.777,892	9.185,647

Fuente: elaborado con datos del Consejo Supremo Electoral de Venezuela.

3.4. CUARTA ETAPA. CRISIS Y FIN DEL BIPARTIDISMO

El régimen surgido del Pacto de Punto Fijo no será puesto en entredicho hasta finales de la década de los ochenta. La caída de la votación de las dos grandes fuerzas políticas dominantes AD-COPEI, la emergencia de nuevas agrupaciones y sus triunfos en varias demarcaciones electorales locales, primero, y luego en las elecciones presidenciales delinean el comienzo de la ruptura del régimen bipartidista predominante para dar paso a uno nuevo. Todo ello en el contexto de una aguda crisis económica y política marcada por la incertidumbre sobre el futuro de la democracia venezolana.

Las elecciones de 1993 marcan el inicio del fin del bipartidismo, al ganar las elecciones Rafael Caldera con una nueva agrupación, Convergencia. Caldera había abandonado al partido que fundó y del cual fue el patriarca durante muchos años. Es decir, llega a la presidencia un connotado personaje de la vida política venezolana desde la constitución misma de la democracia. Su gestión, sometida a muy diversas presiones, no logró salvar a la clase política de la que fue por mucho tiempo integrante; su gestión fue una especie de “perestroika” que no se dio (Ramos. 1999: 39). Sin embargo, AD y COPEI todavía mantienen un porcentaje de votación importante: 23.60 y 22.73. Por otra parte, la votación de LRC (La Causa Radical), partido emergente, es significativa, ya que está muy cerca de la de AD y COPEI (ver cuadro 3).

⁹ Apoya a Luis Herrera Campins. Su porcentaje (1.07) está incluido en la votación de COPEI.

Las elecciones de 1998 las ganó Hugo Chávez. Los resultados de estas últimas elecciones muestran una estrepitosa caída de Acción Democrática que apenas si obtiene el 9% de la votación apoyando a un candidato independiente, Salas Romer, supuestamente el mejor posicionado en las encuestas. COPEI apoya al mismo candidato, su caída en la votación es aun más dramática que AD, puesto que sólo obtiene el 2.15% de los votos. Los dos principales partidos de Venezuela fueron prácticamente borrados en esta elección. El bipartidismo llegaba a su fin. Hugo Chávez se alzaba con la victoria, apoyado por su agrupación denominada MVR (Movimiento Quinta República) más una serie de agrupaciones de izquierda como el MAS, el MEP y el PCV (ver cuadro 3).

CUADRO 3

ELECCIONES PRESIDENCIALES 1993-1998 PORCENTAJES DE VOTACIÓN DE LOS PRINCIPALES PARTIDOS

PARTIDOS	1993	1998
AD	23.60	9.05
COPEI	22.73	2.15
CONVERGENCIA	30.46	-
LCR	21.95	0.11
MVR	-	40.17
MAS ¹⁰	(10.59)	9.00
PRVZL	-	28.75
OTROS	1.26	10.77
ABSTENCIÓN	39.84	36.55
ELECTORES	9.688,795	11.013,020

Fuente: elaborado con datos del Consejo Supremo Electoral de Venezuela.

La siguiente etapa del sistema partidista corresponde a la asunción al poder de Hugo Chávez y a la conformación de un sistema multipartidista inestable, en el que por lo pronto existe la hegemonía del Movimiento V República, del que nos ocuparemos en otra ocasión.

¹⁰ Apoyó a Rafael Caldera, por lo que su porcentaje de votación se integra a Convergencia.

FUENTES

- CSEV (Consejo Supremo Electoral de Venezuela) (2005), <http://www.sumate.org/democracia-retroceso/attachments-spanish/T1%20ST01%20NPresidenciales%201958%20200.pdf>, consultado el 18 de marzo.
- Bruni Celli, Marco Tulio (2003), “Los partidos políticos y la democracia en Venezuela”, en María Ramírez Ribes (coord.), *Venezuela Repeticiones y Rupturas. La reconquista de la convivencia democrática*, Caracas, USAID-DAI, pp. 33-57.
- O’Donell, Guillermo *et. al.* (1994), *Transiciones desde un gobierno autoritario. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*, Barcelona-Buenos Aires México, Paidós, 330 pp.
- PR (Presidencia de la República) (1988), “El Pacto de Punto Fijo”, en *Documentos que hicieron historia 1810-1989*, t. II, Caracas, pp. 455-457.
- Ramos Jiménez Alfredo (1999), “El ocaso de una democracia bipartidista”, en *Revista. Nueva Sociedad*, núm. 161, mayo-junio, Caracas, pp. 35-42.
- Romero, Juan Eduardo (2001), *El proceso político en Venezuela a finales del siglo XX. La construcción de un nuevo orden*, Universidad de Zulia, <http://sincronia.cucsh.udg.mx/procven.htm>. Consultado el 15 enero del 2005.
- Rosales, Simón (1989) “El sistema venezolano de partidos políticos”, *Revista Venezolana de Ciencia Política*, año II, núm. 4, Mérida, Venezuela, junio, Universidad de los ANDES, pp. 290- 298.

ORÍGENES Y EFECTOS DE LAS POLÍTICAS ECONÓMICAS GLOBALES SOBRE LA REGIÓN INSULAR DEL CARIBE

Juan Manuel de la Serna

INTRODUCCIÓN

Desde la perspectiva de la coyuntura sociopolítica de principios del siglo veintiuno en que vivimos y en la que se destacan el surgimiento de políticas económicas liberales, el derrumbe del socialismo “real” en Europa y la falta de concreción positiva de parte de los gestores políticos que favorecieran la participación del Estado como regulador de la economía o de la función social, las alternativas ofrecidas por los agentes económicos y sociales promotores del desarrollo y el crecimiento económico pasan actualmente por dos etapas. La primera, considerada como de integración regional, sería el tránsito obligado hacia una segunda remota y final etapa de globalización.

La experiencia integracionista no es nueva en América Latina. Más bien podría decirse que los experimentos hechos en este sentido tienen una tradición respetable, que pasa por las tentativas políticas derivadas del rompimiento del pacto colonial y que se aplicaron como ensayo en la construcción de ese gran rompecabezas nacional latinoamericano. Más tarde la integración comercial pasó por las experiencias regionales en las que diversos organismos intentaron superar barreras arancelarias en un marco de creciente proteccionismo en donde la defensa del mercado interno era lo predominante.

A estas dos experiencias históricas sucede otra en la cual las uniones aduaneras se ofrecen como alternativa y nuevo modelo de desarrollo económico y en la que el concepto de nación o de lo nacional sufre su más violento cuestionamiento. Sin llegar a discutir en este ensayo con detenimiento el concepto de “frontera” y la importancia que tiene como sujeto de estudio de diversas disciplinas, es necesario llamar la atención sobre la importancia de su campo de estudio. Es en esta convivencia —la más completa por los términos de intercambio constante en que se desarrolla— donde se localizan con más precisión las réplicas de sistemas, estructuras y prácticas

alternativas diferentes, en donde se refleja la dimensión de las experiencias que en lo geográfico va de lo local en un extremo, a lo hemisférico y hasta lo global en el extremos opuesto. Asimismo, es en las zonas fronterizas donde se presentan los límites de la cultura, la economía y la política nacionales. Son a la vez los puntos donde se viven con mayor fuerza las influencias del accionar nacional y son también el o los campos donde con mayor frecuencia se presentan los roces de las naciones y donde se dirimen diferencias locales, regionales o nacionales. De tal forma que, en cualquier intento de integración, la frontera se convierte en muestra y aún en polo definitorio de políticas de origen.

Este breve ensayo tiene como propósito presentar algunas ideas en torno al papel que como “frontera regional”¹ corresponde a los países de la Cuenca del Caribe² y al papel que en el marco de la nueva regionalización y política global, juegan los países insulares de la que son parte, y sobre los cuales se centran las hipótesis y desarrollo en el presente trabajo. Por su carácter, se plantea un escenario limitado en el que se señalan la mayoría de los elementos en juego en este proceso, aunque algunos de ellos no se desarrollan ampliamente; tal es el caso del papel que cumple la deuda externa. Ausencia necesaria por su excepcionalidad, imposible de tratar con justicia en este breve ensayo en el que de ella sólo se hace mención ocasional.

El cuerpo del trabajo está compuesto por una semblanza del proceso de reestructuración económica mundial; las tendencias históricas del intercambio entre los Estados Unidos y América Latina, como un antecedente histórico (Guerra, 1991) de referencia necesaria; la reespecialización del Caribe en el ámbito de la región norteamericana, su efecto sobre el sector primario de las economías locales; así como las características generales de la Iniciativa de la Cuenca del Caribe y la Iniciativa de las Américas y sus resultados iniciales.

¹ Con este concepto defino la ubicación excepcional del Caribe —comprendido como parte de la región económica norteamericana— frente a lo que sería su única frontera geográfica, colindante con aquellos países que por el sur del continente americano integran el Pacto Andino y son también parte de la región sudamericana integrada por otros acuerdos comerciales. En esta categoría de “países fronterizos” estarían países como Venezuela y Colombia, ambos con indudables inclinaciones caribeñas, pero también atados a convenios y relaciones económicas y políticas de larga data.

² Entiendo por Cuenca del Caribe, la región compuesta por los países circundantes del mar de ese nombre, más los territorios del continente que comparten una historia común con los países insulares de la región. Se piensa también en los países del Istmo centroamericanos —Belice incluido— y la zona correspondiente de México (Gaztambide, 1996: 75-96).

LA REESTRUCTURACIÓN ECONÓMICA MUNDIAL

La reestructuración de la economía mundial y la creación de los grandes bloques regionales supone un intenso proceso de reestructuración en las economías centrales y la modificación de sus relaciones con las economías periféricas, así como una nueva jerarquía entre estas últimas; así también supone una nueva organización del proceso productivo, la reorientación de flujos comerciales internacionales y, simultáneamente, la reorganización espacial de las actividades económicas; además de la transformación de hábitos de consumo. En este amplio proceso se incluye, por supuesto, la modificación de las estructuras políticas que sirven de sustento a la actividad económica.

En la década comprendida entre 1990 y el 2000 se confirmó el sentido y contenido tecnológico (emergente de la productividad electrónica, la tecnología computacional, la biotecnología, la genérica, etcétera) (Vuskovik, 1990: 33) que se perfilaba como parte definitoria del proceso de acumulación de capital, lo que suponía la apertura de posibilidades de recuperación económica sustancial para América Latina y el Caribe después de una recesión (la década perdida, 1980-1990) que, en términos de productividad comercial ofrecía un cambio significativo en las condiciones de la oferta. Empero, en un proceso de esta naturaleza, no era difícil prever la incapacidad de generalizar y sostener el reavivamiento de la demanda.

Durante la década de los ochenta, los Estados Unidos se convirtieron en deudor neto *vis a vis* el resto del mundo debido a su persistente débito exterior (a pesar de la reciente recuperación de las exportaciones); este déficit se originó como la contraparte de la consolidación de las fuertes posiciones de los excedentes económicos de varios países en bonanza, principalmente Alemania y Japón. En 1987, el déficit norteamericano se redujo a 150 billones de dólares, y ya hacia finales de la administración del presidente Clinton prácticamente había desaparecido.

En cuanto a los bloques europeo y asiático, hay que considerar sus objetivos particulares que para el primero de ellos fueron: la incuestionable creación del mercado común de la Comunidad Económica Europea; la reactivación del crecimiento económico y de mejores condiciones de acceso a mercados internacionales (para Alemania en particular, la

reunificación de su territorio bajo hegemonía de un solo gobierno) para los países del Este en cambio, primero cuenta su reestructuración productiva y secuencialmente su acercamiento al mercado común europeo.

Para el segundo bloque, el asiático, el problema de mantener los balances comerciales positivos con los Estados Unidos particularmente después de la crisis de 1998, los obligó — especialmente a Corea del Sur y Taiwán— a canalizar sus inversiones hacia América Latina y el Caribe, así como a usar a la región como base de entrada al mercado en otros países asiáticos con bajos salarios, lo que firma una estrategia de mercado en la que el objetivo final serían los Estados Unidos.

HACIA UN MERCADO NORTEAMERICANO ÚNICO

La respuesta de los Estados Unidos a esta situación fue la búsqueda de una nueva definición de los límites de su espacio económico. En efecto, si el acercamiento entre Canadá y México llegase a dar como resultado un espacio homogéneo, el déficit comercial de la región con los EUA (visto como un todo) se reducirá significativamente. Este concepto de un extenso espacio centrado en los Estados Unidos incluye también a la región del Caribe. En este contexto aparecen, a partir de los inicios de los ochenta, dos iniciativas macroeconómicas mediante las cuales se pretende lograr tal proyecto: la Iniciativa para la Cuenca del Caribe (ICC 1983), la Iniciativa de las Américas (IA, 1992), ambas promovidas por gobiernos republicanos norteamericanos, y esta última con un alcance financiero limitado que, sin embargo, cumple con las funciones integradoras propuestas por la primera. A continuación se describen las características esenciales de cada una de las iniciativas.

LA INICIATIVA DE LA CUENCA DEL CARIBE (ICC)

Los países designados como beneficiarios de la Iniciativa de la Cuenca del Caribe fueron 20 al momento de su inicio, y al que se añadieron en 1985, las Bahamas y Aruba (esta última

separada de la Federación de las Antillas Holandesas) (U.S., 1987a). La peculiaridad de la ICC era no contar con una lista indicativa de productos de exportación favorecidos sino, más bien, con una lista de productos excluidos de sus beneficios, fundamentalmente textiles, petróleo y sus derivados, ropa y artículos de piel que tuviesen componentes originales de países comunistas. Como beneficio inicial de este proyecto, los países miembros obtuvieron fuertes exenciones arancelarias en las aduanas de los Estados Unidos, ello además del hecho de que, cuando la ICC entró en vigor, 87% de las importaciones norteamericanas provenientes del Caribe ya lo hacían a través de los dictados del Sistema Generalizado de Preferencias. Es decir, el sistema de la “lista abierta” que caracteriza a la ICC buscaba promover el comercio en el menor tiempo posible, atrayendo a empresas con deseos de obtener ganancias en breve tiempo.

El Acta de renovación de esta iniciativa programada para 1991 (conocida como la ICC. II) tenía prevista la extensión del libre comercio unidireccional hasta el año 2007, amén de sumar a ella la flexibilidad de algunas cláusulas aduaneras diseñadas para aligerar el comercio hacia los países menos desarrollados del Caribe Oriental (tales como la reducción del valor agregado requerido para esos países). El resultado de un quinquenio de aplicación de estas políticas motivó la reespecialización de las plantas productivas de los países miembros hacia el año 2000 que arrojaron los siguientes resultados:

- a) el efecto sobre el comercio de la región con los Estados Unidos cambió de ser superávitario (unos 3 billones de dólares en 1983), a una posición prácticamente de equilibrio entre 1986 y 1987.
- b) las exportaciones de los Estados Unidos hacia la región, desde 1983 cayeron agudamente. El declive del valor de las exportaciones se puede explicar en parte debido a la caída de los precios de ciertas materias primas tales como el petróleo y el azúcar.
- c) La reducción de las exportaciones tradicionales y el incremento de las exportaciones de textiles se debieron, en cambio, a la modificación sustancial en la estructura de intercambio comercial de la región; las exportaciones de textiles en 1987 representaron

el 18.6% del total de las exportaciones del Caribe a los Estados Unidos comparado con el 4.7 de 1983. El comportamiento de otros productos fue el siguiente:

**IMPORTACIONES SELECCIONADAS DE LOS PAÍSES
DE LA ICC HACIA LOS EUA**

Producto	1983	1984	1985	1986	1987
Petróleo y sus derivados	51342	43389	24399	14480	14585
Café	5467	6188	6676	10277	6265
Textiles / Ropa	4328	5429	6936	8831	12147
Plátanos	N/d	4008	4516	4190	4831
Mariscos	1762	2031	2149	2612	2531
Azúcar / Melaza	4645	4992	3073	2597	1556
Carne	1143	979	1160	1315	1250
Joyería	91	239	563	830	1170
Pescado	232	275	418	597	498
Bauxita	1203	1759	582	881	N/d

Estos productos componen cerca del 75% de las importaciones de la ICC en 1986.

Fuente: Departamento de Comercio de los EUA.

El incremento de la importación de textiles caribeños a los Estados Unidos (del 3%, al 9% entre 1983 y 1987) se originó en la República Dominicana y Jamaica, en donde se establecieron maquiladoras de ropa. Otros siete productos (tenían el 90% de la ventas bajo este régimen) duplicaron sus exportaciones entre 1983 y 1986; entre ellos: carne y jamones, ron, tabaco, algunos productos farmacéuticos, etanol, alambres, barras de acero, productos eléctricos y electrónicos.

Las República Dominicana fue el país de la región con la mayor industria manufacturera de exportación. Ello debido a su participación en el mercado de textiles y bienes manufacturados, que se incrementó en un 14.7% de promedio anual desde 1983. Los bienes manufacturados exportados aumentaron de 37% en 1980 a 58% en 1986.

El incremento de las exportaciones se vinculó claramente a la expansión de las zonas industriales de maquila y libre exportación (ZILE), que se concentraron principalmente en

Haití, la República Dominicana, Costa Rica y Jamaica. Hay estimaciones que indicaban su crecimiento en tres veces entre 1983 y 1988. En este mismo lapso la oferta de empleos se duplicó. No fue sorprendente que, pese al estancamiento económico, sus exportaciones se hayan incrementado. Las razones fueron varias: la presencia de los bajos salarios (Tabla I); el incremento de las iniciativas de los gobiernos locales para estimular las exportaciones de productos no tradicionales³; el incremento de la tensión política en los países centroamericanos durante la década de los años ochenta.

Otra razón que ayuda a explicar esta expansión fue que algunos países —entre ellos, Jamaica— atrajeron capital asiático, particularmente de Hong Kong, el cual, como sucede con las inversiones japonesas en los Estados Unidos y México, es una clara expresión de cómo la región asiática se adaptó al sistema liberal de economía. El acceso preferencial garantizado a los productos caribeños para entrar al mercado norteamericano fue utilizado para abordar el mercado desde una región geográficamente cercana que ofrece bajos salarios como parte de su estrategia de desarrollo liberal.

Si bien los compromisos comerciales de la administración interamericana de la década de los ochenta fueron con los principios del libre comercio, las tendencias proteccionistas presentadas por fuertes grupos monopólicos frenaron sus intenciones. El proteccionismo fue promovido principalmente por la presión emanada del crecimiento del déficit de la balanza de pagos norteamericana que, en 1984, se preveía llegaría a los 150 mil millones de dólares (y en 1990 sobrepasó los 4000 mil millones) convirtiendo a ese país en deudor, caso que no se veía desde 1941. Situación que cambiaría radicalmente en la década de los noventa como veremos más adelante

Es cierto que la creación de comercio normalmente rinde beneficios a los países participantes, gracias al fenómeno de las exportaciones y a la adquisición de importaciones a costos menores, lo que promueve una asignación de recursos más eficiente. Sin embargo, no siempre se puede esperar un aumento de los ingresos de los socios involucrados como resultado del incremento del intercambio, pues la determinación del monto de los beneficios a veces no resulta ser así. En el Caribe, la situación de la industria azucarera y los ingresos que ella genera se ubican en un mercado amplio pero muy competido y frágil; por ello debemos detenernos brevemente a reflexionar sobre su ubicación en el proceso de globalización actual.

³ La enorme dependencia de la economía jamaicana de la explotación de bauxita la hacía muy vulnerable he hizo necesario que se buscara una diversificación de exportaciones. E. Seaga decía: “el país no tiene derecho a ser pobre a 900 millas del mercado más rico del mundo; la geografía nos puso en la posición de exportar” (Figuroa, 1985: 79).

EL MERCADO AZUCARERO

Salvo en contadas excepciones, el cultivo de la caña y la elaboración del azúcar son históricamente el eje económico alrededor del cual se mueve la economía caribeña. Regulados sus mercados y precios globalmente se mueven en un escenario paralelo al de las economías locales. Empero, no por ello están desvinculadas de su entorno económico nacional lo que hace necesario examinar su comportamiento durante el periodo bajo examen.

Las tendencias del mercado en esta época muestran que en los países subdesarrollados no productores del dulce el consumo crecía más, mientras que algunas de las naciones tradicionalmente compradoras se volvieron autosuficientes. Los perjuicios en el sector, por la mayor incidencia del consumo de sustitutos del azúcar como endulzantes, se compensaron en algo con el uso del alcohol de caña como carburante, pero a fin de cuentas, por razones ecológicas, esta opción no obtuvo el éxito esperado.

Los principales productores de azúcar fueron Brasil —que controló alrededor del 9% de la oferta y cuya cosecha 1988-1989 fue de 8.7 millones de toneladas métricas— y la India —cuya participación fue similar a la brasileña (pese a grandes variaciones debido a problemas climáticos)—, que en 1988-1989 obtuvo la mayor producción mundial: 10.6 millones de toneladas. Los otros tres grandes productores en ese ciclo fueron Cuba (7.7 millones de toneladas); Estados Unidos (6.1) y la URSS (10.0), aunque en este país se trata de azúcar de remolacha. Es interesante destacar que dos países —la RFA y Francia— produjeron 3.4 y 4.3 millones de toneladas métricas respectivamente, cantidad que en conjunto representa la producción cubana. Como puede verse, el mercado azucarero cambió los papeles tradicionales (CEPAL, 1990a: 157) de distribución de la producción.

Hubo también otras tendencias que lentamente fueron modificando de manera importante la perspectiva de este mercado global. Por un lado, algunos de los principales importadores de azúcar aumentaron constantemente su producción en decenios previos al de los ochenta, lo que en algunos casos los convirtió en exportadores netos. Este fenómeno se

presentó sobre todo en los países europeos y en la URSS⁴, donde la producción de azúcar de remolacha (enemigo histórico del azúcar de caña) se incrementó considerablemente, y en Estados Unidos, donde el sistema de subsidios a la producción interna y la asignación de cuotas de importación benefició a los consumidores de los países desarrollados donde se han modificado las costumbres del consumo del azúcar mediante, la reducción del consumo de café, el incremento en la ingestión de bebidas dietéticas y la modificación por el gusto de los chocolates, por ejemplo⁵.

A pesar de las tendencias en el consumo en los países de la Comunidad Económica Europea, el desarrollo de la producción fue favorable a la producción remolachera y contrario a los intereses caribeños, lo que obligó a éstos a reducir sus importaciones e incluso disponer de excedente exportables. Pero, a pesar de su posición exportadora y de la reducción en sus adquisiciones, la CEE siguió manteniendo acuerdos de compra de azúcar con los miembros de la comunidad de países de África, el Caribe y el Pacífico, aunque, en ese entonces, las condiciones fueron mucho menos favorables para esas naciones en desarrollo. De hecho éstas presentaron una protesta en 1989 debido a que los negociadores de Bruselas trataban de imponer un descuento de 5% en los precios convenios alegando saturación del mercado (EX, 1989).

En el Caribe, tradicionalmente las mejores tierras han sido acaparadas por los cultivos de exportación. La oferta de productos alimenticios se satisface mediante importaciones. Por ello, en las economías abiertas de la región, el desequilibrio de sus balanzas comerciales se volvió crónico como consecuencia de un marcado deterioro de los términos de intercambio causado por la razón mencionada. En estos términos la producción de alimentos también se deterioró.

Aunque precozmente especializados en producir artículos de exportación, los países de la zona nunca habían padecido dificultades serias para lograr su alimentación. Su naturaleza les había proporcionado, con suficiencia, los alimentos que componen la dieta criolla, resultado de una mezcla de influencias americanas, europea y africana. En el caso excepcional de Jamaica, el campesino y el empleado urbano se alimentan de pescado enlatado, harina y trigo, mientras que la comida criolla, por el alto costo de sus componentes, se ha convertido en platillo exclusivo de quienes gozan de altos ingresos. Esta tendencia se modificó en el curso

⁴ “La producción de los países de la Comunidad Económica Europea representó el 13% del total mundial en 1975, hoy contribuye con el %16. Por su parte la URSS produjo 7.4 millones de toneladas métricas en 1982 (7.5% del total mundial) cifra que en 1968 ascendió a 10 millones de toneladas (10.6% de la producción total)”.

⁵ Los países de la Comunidad Económica Europea disminuyeron su consumo per capita de azúcar de un promedio de 44.1 kg en 1971 a 38.8 kg en 1982” (Ceara, 1990: 1202 -1203).

de la década de los ochenta, y en la década de los noventa presentó decrementos alarmantes en los índices de producción de alimentos (véase tabla V). Las posibilidades de complementación en el intercambio regional de alimentos que es evidente entre la República Dominicana (con superávit en ciertos productos) y Haití (deficitaria de muchos alimentos), se ha dejado de lado y hoy en día, en cambio, se abusa de la cuantiosa ayuda internacional procedente de envíos en ocasión de desastres naturales y de los erarios nacionales.

En cuanto a la subsistencia se refiere, también hay que tomar en cuenta el comportamiento de los salarios y la inflación aparecida a principios de los años ochenta, que redujo el poder de compra de los salarios regionales. Los niveles de desempleo y subempleo se mantuvieron constantes. La República Dominicana, Jamaica y Haití son reflejo de este fenómeno que desembocó en desórdenes sociales en reclamo de la suspensión de las medidas de ajuste económico en las que tienen su origen.⁶

En el caso de Haití, el papel desempleado por los intermediarios oficiales y no oficiales de la dictadura distorsionó el desempeño del mercado, de tal manera que los precios de los alimentos resultaban gravados en lugar de estar subvencionados. Desde la caída de Duvalier, el contrabando alteró la situación en sentido contrario, pues sirvió de catalizador de precios invirtiendo la tendencia para conducirla a la baja. Fenómeno que si bien resultó favorable en el ámbito de los precios, no lo fue tanto para los productores locales que resultaron afectados por la misma razón lo cual generó acciones de descontento social.

Las repentinas y brutales alzas de precios en la República Dominicana y Jamaica provocaron motines cuyos protagonistas fueron los sectores populares urbanos. En el primero de los países mencionados, en abril de 1984, durante el gobierno socialdemócrata de Salvador Jorge Blanco, alzas de 200 y 300% en los productos básicos, resultado de una devaluación del peso cercana al 100 %, y la reducción de subvenciones condujeron al pueblo a manifestarse espontáneamente en las calle y carreteras. La intervención del ejército resultó la única manera de apaciguar los ánimos encendidos.

⁶ “El Instituto de Alimentación y Nutrición del Caribe investigó el costo de una canasta alimentaria para una familia de cinco miembros durante una semana... Una familia de Kingston necesitaba \$77 dólares de Jamaica para adquirir la canasta en diciembre de 1983 y 4110 dólares en agosto de 1984, cuando el salario mínimo era de \$45 dólares. En 1986 la situación no había mejorado: el salario se había elevado a \$60 dólares jamaicanos pero el costo de la canasta era de \$175 dólares. En la República Dominicana el valor de la canasta mensual era de 1414.3 pesos en noviembre de 1983 (salario mínimo de 175 pesos), 248.5 pesos en abril de 1985 (salario sin cambios), 288 pesos en noviembre de 1986 (salario de 250 pesos), 352 pesos en noviembre de 1987 (salario de 300 pesos)” (Douzant y Girault, 1991: 30-37).

El repunte inflacionario de 1988 durante el régimen conservador de Joaquín Balaguer ocasionó una nueva alza de los precios de los alimentos y servicios. En febrero de ese año, y en ocasión de reclamos reivindicativos de campesinos de la región del Cibao, las manifestaciones se extendieron a las provincias y barrios pobres de las ciudades, exigiendo, entre otras demandas, rebaja de precios a los productos de primera necesidad.

En Jamaica, el segundo país referido, las cifras registradas en el crecimiento del PIB llegaron a 9% en los últimos años, aunque la mayoría de los jamaíquinos se quedó al margen de los frutos del crecimiento, pues durante ese periodo de gobierno conservador, se aplicaron severos programas de ajuste económico que incluyeron la restricción del gasto público, la liberación comercial, un programa de devaluación de la moneda y la contratación de créditos con el exterior que triplicaron el valor de la deuda para llevar a más de 4 500 millones de dólares. A ello se sumó el anuncio de aumentos en el precio de la gasolina a raíz de la devaluación de la moneda local, el dólar jamaíquino frente al dólar norteamericano (cerca del 300%), provocó manifestaciones de dos días, aunque se requirió de una semana para limpiar los destrozos ocasionados. El significado de la devaluación se puede traducir en un aumento de inmediato de los productos importados, tan numerosos en la vida cotidiana de esta isla.

El deterioro de las economías del Caribe insular invitó a reflexionar con más detenimiento sobre los efectos de la pérdida en los términos de su intercambio agrícola y los efectos sociales aparejados a la misma. Lección que también contiene una dosis de consideración sobre las relaciones entre el campo y la ciudad que, al menos en los casos señalados, rompieron su equilibrio tradicional. Puerto Rico fue el beneficiario primero, y ejemplo utilizado a seguir por el resto de los participantes de la Iniciativa de la Cuenca del Caribe. Sin embargo, por la relación particular que esta isla guarda con los Estados Unidos, se consideró pertinente no incluir su caso en este estudio. Aquí, más bien se trata de presentar coincidencias de principios de operación entre la Iniciativa de la Cuenca del Caribe.

Después de revisar brevemente las características de la Iniciativa para la Cuenca del Caribe, que sugieren la definición de un marco de operación de las exportaciones caribeñas a los Estados Unidos y las condiciones necesarias para apoyar la redefinición de la economía de la región hacia fuera, debemos examinar los efectos de esta nueva dinámica que se convirtió

en corriente entre 1983 y el 2000, y por ser, además, un adelanto de las propuestas contenidas en la Iniciativa de las Américas que en seguida pasamos a examinar.

LA INICIATIVA PARA LAS AMÉRICAS

En la década de los noventa se modificaron sustancialmente las condiciones económicas internacionales, entre estos cambios destaca significativamente el sistema financiero internacional, que “ganó espectacularmente en tamaño y globalidad”. Este cambio se diferencia de lo acontecido en la década de los sesenta, por la presencia de un deterioro en los términos del intercambio y en el servicio de la deuda externa, acompañado, casi siempre, por la disminución de ingresos de capital extranjero en los países en desarrollo, lo que se reflejó dramáticamente en el Caribe que vio sus efectos en su estructura productiva lo que quedó definitivamente orientada hacia el exterior.

A la luz de los resultados de la Iniciativa del Caribe, en el curso de los primeros años del siguiente decenio 1992, el presidente norteamericano, George Bush, lanzó una nueva iniciativa económica hemisférica con un espíritu de libre comercio similar al de la Iniciativa de la Cuenca del Caribe. Este programa contenía tres áreas fundamentales: el comercio internacional, las inversiones extranjeras y la deuda externa. Dicha Iniciativa representó el primer planteo integral sobre las relaciones hemisféricas que realizan los Estados Unidos desde la Alianza para el progreso (ALPRO). A diferencia de esta última, y debido en parte a las restricciones presupuestarias, en la nueva Iniciativa se hizo hincapié en el fomento del comercio y la inversión directa de capitales privados. Se buscaba con ella respaldar la tendencia de la apertura económica iniciada en la década anterior y, mediante ello, lograr una más alta ponderación de las señales del mercado (CEPAL, 1990b: 206-213) en lo que se refiere a la inversión, se proponía trabajar con el Banco Mundial, creando nuevos programas de préstamos dirigido a los países que adoptasen medidas importantes para eliminar barreras a la inversión extranjera. Se proponía también crear un fondo de inversiones administrado por el Banco Interamericano de Desarrollo, que concedería hasta 300 millones de dólares anuales en donaciones, como respuesta a las reformas que alentaría la inversión y la privatización.

En lo que a deuda externa se refiere, proponía mecanismos para que los países de la región redujesen su deuda con los EUA en 12 000 millones de dólares. Un adelanto funcional de este objetivo fue el Plan Brandy que se consideró como la sección monetaria de la Iniciativa.

No cabe duda que el renglón más sobresaliente de esta propuesta se refería a la esfera del comercio internacional, en la que el objetivo a largo plazo era la creación de una zona de libre comercio que se extienda a todo el continente. Siguiendo esta lógica, los EUA estaban dispuestos a cambiar su política de tratados bilaterales por una regional y, particularmente, con los grupos de aquellos países asociados entre sí en acuerdos de libre comercio; es decir, se inauguró una época de tratados regionales, lo que acentuaría el proceso de unión aduanera (Guerra, 1991).

Para sustentar la idea de que la Iniciativa para las Américas es una especie de un plan expandido de la Iniciativa de la Cuenca del Caribe, se pueden citar los alegatos de Joshua Bolten (Consejero General de la Oficina de Representantes comerciales de los Estados Unidos), quién sugería al subcomité respectivo de la Cámara de Representantes de su país que se dieran pasos que confirieran a las importaciones de la ICC, “el mismo tratamiento acordado a los productos canadienses bajo el Acuerdo de Libre Comercio entre Canadá y los Estados Unidos” (Wehr, 1989: 810); esto también sugiere abiertamente el principio de liberalismo comercial requerido para la ICC y, consecuentemente, la Iniciativa de las Américas.

GLOBALIZACIÓN E INTEGRACIÓN

El experimento federativo de las Indias Occidentales Británicas (1958-1962) fue el resultado de la preocupación compartida por las partes involucradas por aliviar tensiones internacionales y dar cuerpo político a los países miembros. La obtención de este objetivo, sin embargo, no incluyó plan alguno de unificación aduanera, ni tampoco se hicieron esfuerzos por corregir o cambiar los sistemas económicos y comerciales de los países miembros, aspectos que lo malograron. Más bien, el fracaso del experimento dio pie al inicio de actividades de cooperación interregional en aquellas áreas en las que se habían logrado entendimientos durante los cuatro años. A la decisión de continuar con el proceso de cooperación interestatal se sumaron la independencia de Jamaica y Trinidad y Tobago, como pasos iniciales de la

integración, propósito declarado por Eric Williams —en ese entonces Primer Ministro de Trinidad y Tobago— de crear la Comunidad del Caribe que incluiría, además de los diez miembros originales, a los representantes de las Guayanas. El resultado de ello fue la creación en 1965 de la Asociación Caribeña de Libre Comercio (CARIFTA); la que, de acuerdo con los representantes de los países miembros, debía convertirse en el Mercado Común Caribeño que efectivamente quedó integrado en 1973 por Barbados, Guyana, Jamaica, Trinidad y Tobago, Antigua, Belice (Honduras británica) Dominica, Grenada, Santa Lucía, Montserrat, St Kitts/ Nevis/ Anguilla y San Vicente. Al paso de los años se irían sumando a ellos diversos signatarios. En 1991 doce países latinoamericanos y del Caribe fueron admitidos como observadores y enviaron representantes a varias instituciones del CARICOM.

Desde sus inicios la Comunidad se ha concentrado en la promoción de la integración de las economías de los estados miembros y, de la coordinación de las políticas internacionales de los estados miembros independientes. La agenda contemporánea del organismo incluye temas tales como la reestructuración de las instituciones regionales y el impacto del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, la Iniciativa de la Cuenca del Caribe y la Iniciativa de las Américas. Con respecto al tema de la integración hay que señalar que las posturas y proyectos de cada una de los países miembros del CARICOM con respecto a los beneficios de los tratados de libre comercio fueron dictados por su percepción de los costos y beneficios de la integración hemisférica. En general, los países del continente vieron en la integración hemisférica soluciones viables para sus inserción en un mundo en pleno camino a la globalización y liberalización económica en el que habrá pocos lugares para escoger.

Es bueno hacer notar que los países que integran el CARICOM han gozado históricamente de preferencias arancelarias no recíprocas con sus socios comerciales, lo que les ha permitido continuar con el cultivo de productos agrícolas básicos, que por su naturaleza son de alto costo de producción. Por ello, la eliminación abrupta de tales preferencias aunada a la reducción de tierras agrícolas pudiera conducir a desajustes serios, en la estructura de trabajo y, consecuentemente, a desajustes en el terreno político. A este respecto, se puede decir en breve que los países del área y en particular los miembros del CARICOM se han percatado de los riesgos de la integración global y han seguido una política reticente al ajuste

regional y la liberalización multilateral (ver tabla VI). Más bien, mediante la adopción de una larga agenda de transiciones han adoptado una postura defensiva que les permite imponer algunas condiciones favorables a su desarrollo.

REFLEXIONES

La reestructuración inherente a la crisis actual conduce a la formación de grandes zonas de estabilidad económica estableciendo nuevas reglas de intervención estatal. Las superpotencias buscan establecer nuevas modalidades de regulación capaces de transformar las diferenciales interregionales e internacionales en procesos estables de acumulación. Esta estabilidad relativa favorece la nueva división internacional del trabajo dentro de cada bloque el crecimiento sostenido del comercio dentro del mismo.

Vista desde una perspectiva norteamericana, la integración subordinada de las economías del Caribe las coloca en el corazón de un más amplio marco regional, lo que es parte de una estrategia institucional. También, en esta perspectiva, persigue reducir la vulnerabilidad externa de los Estados Unidos a todos los niveles, empezando por el espacio expandido con Canadá, México y el Caribe; lo que a la larga facilitó la absorción gradual de su déficit comercial.

A los efectos de análisis de la repercusión de la ICC sobre las economías integrantes del programa, consideramos, por un lado, el polo norteamericano (aunque poco desarrollado aquí) y, por el otro, el regional caribeño. Por el lado del primero se puede decir, citando fuentes oficiales (U.S., 1986: 24), que sus efectos sobre los precios de las mercancías similares en el mercado norteamericano han presionado a la baja, aunque en un sentido global no es representativo por la escala del intercambio que a fines de la década de los noventa no era importante en el ámbito global.

Por el lado del Caribe es importante señalar que los efectos resultantes de este análisis son producto de la evolución de tendencias históricas de más amplia data aunque agudizados en los dos últimos decenios. Como efectos primeros se pueden señalar:

- La tendencia negativa sobre la estructura agrícola tanto de exportación como de consumo, debido a los programas de industrialización. Un efecto directamente relacionado con esta tendencia es la consecuente pérdida de fuentes de trabajo en una región netamente agrícola (tabla V).
- La aparición de tensiones sociales como resultado de la pérdida del poder adquisitivo, producto de programas de ajuste sobre sociedades de economía abierta y de alta dependencia de importaciones esenciales para la subsistencia.
- Hasta finales de siglo, las zonas industriales de libre exportación no pueden ser consideradas como la base de un nuevo modelo de desarrollo, aunque sí se encontró que contribuyeron a aliviar las presiones sobre las tasas de desempleo y definitivamente, también contribuyeron a mejorar la tendencia de las ganancias internacionales.

Es necesario, por último, subrayar que la política defensiva seguida por los Estados miembros de CARICOM hacia el proceso de globalización ha dado como resultado el fortalecimiento de sus habilidades; esto aunado a una acción regional conjunta, les ha permitido obtener beneficios políticos y económicos en un proceso mundial que parece irreversible, o que al menos, mientras no se encuentren otras alternativas de desarrollo, ha planteado hasta ahora escenarios inéditos.

TABLA I**SALARIOS MÍNIMOS POR HORA EN DIFERENTES PAÍSES (1968)
(Impuestos incluidos)**

País	\$ U.S. hora
Hong Kong	3.04
Singapur	2.84
Taiwán	1.48
Costa Rica	1.00
Túnez	0.75
Mauritania	0.70
Jamaica	0.68
El Salvador	0.65
Senegal	0.63
República Dominicana	0.59

Fuente: The Service Group Free Zone Authority Arlington Va., Estados Unidos.

TABLA II
COMPARACIÓN ENTRE PORCENTAJES Y TOTALES DE LAS IMPORTACIONES
DE ESTADOS UNIDOS PROVENIENTES DE PAÍSES BENEFICIARIOS DE LA ICC
(Valor de la aduana en miles de dólares y % del total, 1984)

	Importaciones de EEUU bajo formulario de la ICC		Importaciones totales provenientes de países beneficiados	
	Monto	(%)	Monto	(%)
Beneficiarios designados	577074	(100)	7494954	(100)
Antillas Neerlandesas	2504	(0.43)	2024367	(27.0)
Antigua	114	(0.0)	7898	(0.11)
Barbados	13376	(2.31)	252598	(3.37)
Belice	4621	(0.79)	42843	(0.57)
Costa Rica	66756	(11.38)	86	(-)
Dominica	9	(-)	381391	(5.09)
El Salvador	71986	(12.46)	766	(-)
Grenada	2	(-)	466267	(5.95)
Guatemala	43442	(7.5)	377413	(5.03)
Haití	21856	(3.78)	393769	(5.25)
Honduras	60198	(10.42)	1335	(0.0)
Isla Vírgenes Br.	207	(0.04)	396949	(5.30)
Jamaica	44737	(7.74)	989	(-)
Montserrat	-	(-)	311627	(4.1)
Panamá	11787	(2.04)	994427	(13.2)
República Dominicana	22462	(38.5)	2958	(0.0)
San Vicente y las Grenadinas	55	(-)	23135	(0.3)
St. Kitts – Nevis	6757	(1.1)	7397	(0.1)
Santa Lucía	1413	(0.2)	1360106	(18.1)
Trinidad y Tobago	6422	(1.1)		

Fuente: Sistema Económico Latinoamericano (SELA, 1986: 160).

TABLA IV

**CARIBE: POBLACIÓN DEDICADA A LAS LABORES AGRÍCOLAS
(Porcentaje de la PEA total)**

País	%	año
Haití	65.3	1983
Dominicana	55.0	1982
Guyana	37.1	1986
Belice	35.9	1982
San Cristóbal	35.7	1980
Jamaica	34.9	1986
Santa Lucía	29.5	1983
Grenada	27.6	1986
R. Dominicana	26.0	1983
San Vicente	20.5	1983
Cuba	19.9	1988
Trinidad	13.2	1987
Surinam	11.6	1982
Antigua	9.0	1982
Bahamas	5.0	1987
Barbados	4.5	1987

Fuente Centro de Investigación Económica, Inc. (Cera, 1990: 102).

TABLA V

CARIBE: TASA DE CRECIMIENTO DE LA PRODUCCIÓN DE ALIMENTOS 1985
(Porcentaje)

País	%
San Vicente	20.7
Trinidad	19.5
Santa Lucía	4.5
Antigua	3.0
Barbados	1.2
Guyana	1.1
Bahamas	0.9
Dominica	-0.5
Haití	-0.9
Cuba	-1.7
Jamaica	-1.8
Belice	-3.6
R. Dominicana	-4.6
Surinam	-6.1
Granada	-8.4

Fuente: Centro de Investigación Económica Inc., con base en información de CEPAL (Ceara, 1990: 1201).

TABLA VI
PAÍSES DE LA COMUNIDAD DEL CARIBE (CARICOM); ARANCELES Y MEDIADAS
ASOCIADAS QUE AFECTAN A LAS IMPORTACIONES
(Porcentajes)

Aranceles	Barbados	Guyana	Jamaica (1988)	Trinidad y Tobago (1998)	Países de la OECA ^a	CARICOM (Promedio)
Estructura	Escalonada	Escalonada	Escalonada	Escalonada		Escalonada
No. de aranceles <i>ad valorem</i> (1999)	SA ^b a seis dígitos		SA ^b a seis dígitos (4081)			Aproximadamente 4000
Arancel promedio (1999)	10		10.9	9.1		10
Arancel máximo (1999)	25-40 Aplica el AEC	25-40 Aplica el AEC	50 Aplica el AEC	25-40 Aplica el AEC ^c	Sólo San Vicente y las Grenadinas Aplica el AEC ^c	25-40 13 de los 15 países aplican el AEC ^c
Arancel Mínimo (1999)	5	5	0	5		5 (0 Jamaica)
Consolidado (% de líneas)						< 100
Arancel agricultura (SA: 1-24)						
Consolidado	100	100	100	100	100	100
Aplicado	40	40	40	40		40
Arancel manufactura (SA: 25-97)						
Consolidado	70	50	50	50	50	50-70
Aplicado	25	25	25	20-30		20-30
Contingentes arancelarios	No se reportan	No se reportan	No se reportan	No se reportan	No se reportan	No se reportan
Aranceles estacionales	No se aplican	No se aplican	No se aplican	No se aplican	No se aplican	No se aplican
Regímenes especiales			Zonas Francas	Para industrias de exportación y zonas francas		Zonas francas (Jamaica y Trinidad y Tobago)
Concesiones arancelarias	Acuerdos CARICOM y CARICOM - Colombia	Acuerdos CARICOM y CARICOM - Colombia	Acuerdos CARICOM y CARICOM - Colombia	Acuerdos CARICOM y CARICOM - Colombia	Acuerdos CARICOM y CARICOM - Colombia	Acuerdos CARICOM y CARICOM - Colombia

Fuente: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 1999), SAEC (1999), Finger (1988).

Notas: a. OECA: Organización de Estados del Caribe Oriental.

b. SA Sistema Armonizado de Designación y Codificación de Mercancías.

c. AEC: arancel externo Común (CEPAL, 2000: 124).

Fuentes

- Ceara Hatton, Ricardo (1990), “El Caribe agrícola”, *Comercio Exterior*, vol. 40, núm. 12, México, diciembre, pp. 1200-1203.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (1989), *Comercio Exterior*, vol. 39, núm. 5, mayo, México.
- (1990a), *Comercio Exterior*, vol. 40, núm. 2, febrero, México, pp. 156-160.
- (1990b), *Comercio Exterior*, vol. 41, núm. 2, febrero, México, p. 207.
- (1995), “Balance Preliminar de la Economía de América Latina y el Caribe, 1994”, *Comercio Exterior*, febrero, México, p. 170-186.
- (1999), *Jamaica y Trinidad Tobago*, CEPAL [División de Comercio Internacional y Financiamiento para el desarrollo, sobre la base de Organización Mundial del Comercio (OMC)].
- (2000), *Panorama de la inserción internacional de América Latina y el Caribe*.
- Cline R., William (1989), *External Adjustment and World Economy*, Washington, Institute for International Economy.
- Douzar Rosenfeld, Denise y Christian Girault (1991), “Comercialización de productos alimentarios y crisis en el Caribe. Los enfrentamientos sociales en torno a la alimentación”, *Comercio Exterior*, vol. 41, núm. 1 enero, México, pp. 30-37.
- Ex (*Excelsior*) (1989), 20 de enero.
- Figueroa Mark (1985), “El régimen de Seaga en Jamaica, 1980-1983; una promesa incumplida y un fracaso económico”, en *Caribe contemporáneo*, núm. 9, agosto, México.
- Finger J. Michael, Francis Ng e Isidro Soloaga (1988), “Trade Policies in the Caribbean Countries: A Look at the Positive Agenda”, Washington, D.C., junio [inédito].
- Gaztambide Geigel Antonio (1966), “La invención del Caribe en el Siglo XX. Las definiciones del Caribe como problema histórico y metodológico”, *Revista Mexicana del Caribe*, año 1, núm. 1, México, Universidad de Quintana Roo.
- Guerra Borges, Alfredo (1985), *Introducción a la Economía de la Cuenca del Caribe*, México, UNAM / IIEc.
- (1991), *La Integración de América Latina y el Caribe*, México, UNAM / IIEc.
- Hillcoat, Guillermo y Carlos Quenan (1991), “International restructuring and re-specialization of Production”, *Caribbean Studies*, vol. 24, núm. 1-2, enero-junio [Instituto de Estudios del Caribe], pp. 191-222.
- Peter González, Anthony (2001), “Caricom’s Vision of the FTAA: The Unfinished Agenda”, *II Academic Colloquium of the Americas*, abril, Buenos Aires.
- SAEC (Secretaría de la AEC) (1999), “Examen de las políticas comerciales, Ginebra”, *Estudio de obstáculos al comercio de la Asociación de Estados del Caribe (AEC)*, tercera edición (ACS/99/ Trade), Puerto España, octubre.
- SELA (Sistema Económico Latinoamericano) (1986), *América Latina Estados Unidos: Evaluación de las Relaciones Económicas (1984-1985)*, México, Siglo XXI, p. 160.
- U.S. (United States) (1986), *Annual Report in the Impact of the Caribbean Basin Economic Recovery Act on U.S. Industries and Consumers, First Report*, 1985, septiembre, USTIC Publication 1987.
- (1987a) Department of Commerce, International Trade Administration, U.S. and Foreign Commercial Service, 1987, *Guide Book*, Caribbean Basin Initiative.
- (1987b) *International Trade Commission, Annual Report in the Impact of Caribbean Basin Economic Recovery Act on U.S. Industries and Consumers, Second Report*, 1986, septiembre, USTIC Publication 2024.

- Werh, Elizabeth (1989), "Panel considers new benefits for Caribbean inputs. Plans to expand access to U.S. markets for sugar, shoes, apparel face resistance", *Caribbean Quarterly*, abril.
- Whiney, Peter D. (1965), "The CBI: important Incentives for trade investment", United States Department of State, Bureau of Public Affairs, Washington D.C., *Current Policy*.
- Vuskovic Bravo, Pedro (1990), *La crisis en América Latina. Un desafío continental*, México, Siglo XXI / Universidad de las Naciones Unidas.

EL “COLOR INDIO” Y LA IDENTIDAD NACIONAL EN LA REPÚBLICA DOMINICANA

J. Jesús María Serna Moreno

Bautizada “Española” por Cristóbal Colón la isla de Santo Domingo fue la primera tierra en la que se establecieron los españoles. La porción occidental de esta isla fue ocupada por los franceses en el siglo XVII y reconocida por España como colonia francesa en 1697. En 1804, ex-esclavos y mulatos libres proclaman la independencia de Saint Domingue, creando el segundo Estado soberano en el continente Americano bajo el nombre indígena de Haití. José Núñez de Cáceres proclamó la independencia de la parte de habla española el año de 1821, pero las fuerzas de la República de Haití invadieron este territorio en 1822 y esta situación se mantuvo hasta el triunfo de la Reforma el 27 de febrero de 1844 y así se inició la vida independiente de la República Dominicana que fue interrumpida, de 1861 a 1865 por la etapa del anexionismo a España y por las intervenciones norteamericanas del siglo XX.¹

La investigación sobre el *ethnos* nacional de la República Dominicana ha sido abordada desde diferentes perspectivas y ha contado con diversas personalidades de la historia, la literatura, la política y la cultura en general, entre muchos de los cuales estarían: Pedro Henríquez Ureña (1945), Juan Bosch (1970,1975), Franklin J. Franco (1998), Hugo Tolentino Dipp (1992), Marcio Veloz Maggiolo (1972, 1993), Frank Moya Pons (1985), Roberto Cassá (1995), Manuel A. García Arévalo (1977), Fradique Lizardo Barinas, Carlos Andújar Persinal (1997, 1999), Pedro San Miguel (1997) y ha contado también con instituciones como la Secretaría de Estado de Cultura, el Museo del Hombre Dominicano, el Museo de la Cultura Popular, la Universidad de Santo Domingo y la Fundación García Arévalo.

En la actualidad se hacen esfuerzos encomiables por mostrar, en un acto de plena justicia, las diversas formas concretas de expresión del componente afroamericano en la identidad nacional dominicana, después de que históricamente se le había negado ese derecho y se le había ignorado a través de diversos y complejos subterfugios políticos, ideológicos y

¹ Sobre la historia de la República Dominicana, entre otros textos revisamos el de Roberto Cassá (Cassá, 2001).

culturales. Empeñados en lograr este objetivo al interior de las instituciones o de manera independiente, estudiosos de distintas disciplinas, a nivel individual o colectivo, vienen desarrollando una labor de investigación y difusión para develar, valorar y dar a conocer la riqueza étnica y cultural del pueblo dominicano. El Museo del Hombre Dominicano promueve esta labor desde su fundación en 1974 y su actual director, Carlos Andújar, ha publicado varias obras con un enfoque afroamericanista y de carácter interdisciplinario y, junto con él, un grupo de estudiosos de diversas disciplinas y especialidades (Andújar, 1997; 1999). Pero también se hacen muchas investigaciones sobre el pasado indígena en esta isla a la que los aborígenes llamaron *Haití*. Así lo constata la opinión del arqueólogo español —con quince años de vivir en la República Dominicana y después de recibir en junio pasado en Italia el *Premio Rotondi* dedicado a salvadores del Arte— Adolfo López, quien a la pregunta sobre si las autoridades dominicanas no han mostrado el interés suficiente para preservar sus raíces taínas, contestó:

Hasta hace pocos años, la idea que se tenía de los taínos era un poco pobre. Ahora, con el trabajo que se está realizando, a través del grupo de investigadores del Museo del Hombre Dominicano, entre los cuales me encuentro yo, se ha podido descubrir que la cultura taína es verdaderamente rica y perfectamente comparable a las de Centroamérica. Entonces no es que sea un problema que las autoridades no se han querido interesar, sino que es asunto del desarrollo de las investigaciones en sí mismas. Ahora es cuando los investigadores nos estamos dando cuenta de la riqueza de esta cultura. Por otra parte durante mucho tiempo se había presentado el problema de que se pensaba que los dominicanos no conservaban raíces culturales y genéticas prehispánicas, pero actualmente, mediante un estudio se ha mostrado que sí las tienen (DUH, 2003).

Por nuestra parte, pensamos que los aspectos que aquí presentamos buscan sumarse e inscribirse dentro de estos esfuerzos por esclarecer posibles puntos oscuros o no suficientemente estudiados de esta compleja y amplia problemática etnocultural indígena en la parte hispana de la isla.

Al hablar de cultura nacional hacemos referencia a un concepto polisémico y, por lo tanto, en su comprensión surgen muchas dudas, lo cual es producto de la variedad de significados que se le atribuyen, en la medida en que las naciones actuales son, casi en su totalidad, cultural y étnicamente heterogéneas. Para poder conformar un “nosotros” nacional implícito se recurre a un “otro” diferenciador. Pero lo que más nos interesa destacar aquí es la contradicción que parece existir entre “cultura nacional” e “identidad nacional” y el indudable pluralismo cultural que se observa —en forma más o menos marcada— en todas las naciones,

incluidas las del Caribe insular hispano. Sin embargo, la conformación cultural de este país es resultado de un proceso rico y multiétnico, pues cuenta con elementos de matrices etnoculturales y raciales originalmente constitutivas como la indígena, la blanca (o europea) y el negro (o esclavos traídos del África subsahariana), además de componentes étnicos procedentes de otras naciones (chinos, árabes, norteamericanos) y grupos provenientes de otros enclaves negros (haitianos, "cocolos",² estadounidenses negros, etc.) (Andújar, 1999: 13). Así, actualmente la manifestación de la cultura dominicana está constituida por el encuentro de múltiples elementos provenientes de distintos orígenes, aunque predominen mayoritariamente los mulatos y, minoritariamente, lo negro y lo blanco.

En cuanto al tema de la identidad nacional, ha sido tratado por una gran cantidad de autores y desde diversos ángulos. No obstante, la identidad nacional es producto de procesos culturales complejos y se relaciona de manera fundamental con la cultura nacional de un país determinado y como resultado de un proceso histórico específico. Por esta razón, cuando lo enfocamos desde una perspectiva étnica, los resultados suelen ser muy distintos en cada país por los diversos grados de mestizaje que existen en cada uno de ellos, aunque se trate de los mismos tres componentes étnicos y raciales básicos. Pero, ¿qué entendemos por identidad nacional? O —haciendo la pregunta de otra manera— ¿qué elementos etnoculturales consideramos propios de la nación dominicana, cuáles no y por qué? Como hemos visto anteriormente, durante mucho tiempo se planteó el problema de la identidad nacional concibiéndola como una entidad homogénea. También se le ha visto como una entidad inmutable: una suma de elementos complejos pero siempre iguales reconocibles y aceptados mediante un consenso. Así, se le ha esencializado a través de definiciones ontologizadas. Sin embargo, vemos que, en el caso de la República Dominicana como en todo el Caribe, la cultura se ha transformado a través de las diversas etapas de su historia y actualmente es producto de múltiples influencias étnicas, raciales, religiosas, lingüísticas, etcétera, cuyas modificaciones no han cesado aún.

Si observamos el desarrollo histórico de la identidad en la isla Española, queda claro que desde la época colonial las élites criollas de Santo Domingo tuvieron como criterios

² Denominación que ha sido utilizada para referirse a los trabajadores negros emigrados de las Antillas anglófonas a la Dominicana

diferenciadores fundamentales al color y al origen étnico. La discursividad que construyeron los justificaba como dominadores por ser representantes de la "civilización" frente a las masas de indígenas, negros, mulatos o mestizos. Sus referentes eran de origen europeo. Las jerarquías estaban claramente expresadas por el color de la piel. Un africano era negro y por lo tanto esclavo o, por lo menos, debería serlo. Pero, los diversos tipos de mestizaje fueron complicando cada vez más las cosas. Por otra parte, estas identidades de carácter étnico y racial no desaparecieron con la abolición de la esclavitud y aun en la actualidad siguen en buena medida vigentes, aunque ya no en forma tan abierta, en casi todo el Caribe. En el caso particular de la República Dominicana, el proceso se complicó más debido a la presencia en el occidente de la isla, en un primer momento, de la colonia de Saint Domingue y, más tarde, con la invasión del territorio hispano por los ejércitos de la República de Haití.

Esto generó el desarrollo de un discurso nacional de oposición a Haití. "Las relaciones de los franceses con los colonos españoles estuvieron marcados tanto por el conflicto como por el intercambio comercial más o menos pacífico" (San Miguel, 1997: 65). De esta manera, el haitiano se constituyó en enemigo, pero también en el "otro" frente donde se construyó una identidad ficticia para el pueblo dominicano, al cual sus élites les adjudicaron características de pueblo español y blanco, haciendo una abstracción de los componentes negros (los menos) y mulatos (los más) de las masas populares que representaban la mayoría de la población del este de la isla. Haití representaba la "barbarie" y la violencia, por el terror que provocaba en los sectores dominantes blancos (o pretendidamente blancos europeos) la radicalidad de una revolución que aniquiló o expulsó a todo lo blanco del territorio occidental de la isla. Se llegó incluso a proponer la existencia de un supuesto campesino "blanco" como el modelo étnico de la dominicanidad, contrapuesto al mito ideologizado y políticamente utilizado del "fantasma haitiano". No sin dificultades debido a la incorporación de sectores de negros y mulatos libres (algunos al adquirir pequeñas propiedades o por participar en ciertas áreas del comercio) y al aumento de la complejidad y la heterogeneidad social; las élites, en su mayoría, mantuvieron estas ideas básicas sobre la identidad dominicana (aunque ya en el siglo XIX encontramos,

cuando menos, una excepción entre las élites intelectuales: Pedro Francisco Bonó, quien “difiere de las opiniones predominantes” en ese siglo³ (San Miguel, 1997: 81).

Ya en pleno siglo XX, durante el trujillato, esta visión antihaitiana e hispanófila se exacerbaría aún más, por el supuesto peligro que representaba la emigración de haitianos pobres, por un lado, aceptados como mano de obra barata y, por el otro, repudiados por considerarlos causantes de la pérdida de la dominicanidad concebida, étnica y racialmente, como blanca. El conflicto de límites fronterizos con Haití, aunado a estas visiones racistas llevarían a sucesos aberrantes y a todas luces reprobables como la masacre de haitianos en el año de 1937, a la cual se le conoce eufemísticamente como “la poda” (Cassá, 1977; Vega, 1988; Prestol, 1982). Dos de los ideólogos destacados de estas concepciones sustentadoras de la dictadura trujillista fueron Manuel Arturo Peña Batlle y Joaquín Balaguer.⁴

Como ya dijimos, lo señalado hasta aquí no ha sido exclusivo del proceso histórico caribeño. La historia de América Latina está marcada por la exclusión de los proyectos nacionales elaborados por las élites durante el siglo XIX, de las masas de indígenas, mestizos, negros y mulatos, a las cuales se les ha considerado representantes del atraso y la barbarie. Frente a los diversos intentos “modernizadores”, estos sectores mayoritarios de la población latinoamericana han sido vistos como inferiores, tanto en lo social como en sus expresiones culturales. Pero, como ya dijimos, en cada país estos rasgos comunes a los pueblos latinoamericanos en su conjunto tienen características específicas de acuerdo con la forma concreta en que se desarrolla su proceso histórico-social.

Por otra parte, la caracterización de la identidad nacional en la Isla de Santo Domingo ha sido curiosamente vinculada al indigenismo por algunos autores dominicanos, como es el caso de Manuel A. García Arévalo quien ha sostenido que:

Hoy... para hablar del sentimiento indigenista en Santo Domingo hay que remontarse forzosamente a la época comprendida entre mediados y finales del Siglo XIX, que es cuando se produce en el

³ Y más adelante agrega: “Lejos de lamentar el mestizaje, Bonó llegó a considerarlo como un elemento original no sólo de la sociedad dominicana sino de todo el continente. En tal sentido preconizaba un sentido de la identidad fundado no en el hispanismo sino en las nuevas realidades americanas” (1997: 82).

⁴ Un excelente análisis de esta temática y del discurso racista de estos dos intelectuales dominicanos en especial del primero es el muy documentado ensayo de Pedro L. San Miguel: “Discurso racial e identidad nacional: Haití en el imaginario dominicano”, texto que nos ha sido de suma utilidad para entender esta compleja problemática (San Miguel, 1997: 59-100) y en particular el subcapítulo “La hispanidad acediada [sic] de Peña Batlle” (1997: 82-90).

seno de la sociedad dominicana una angustiada y profunda reevaluación del pasado autóctono, con fines de legitimar las raíces ideológicas que sustentaban la nacionalidad (García, 1990: 38).

Así, aunque el indigenismo nace en La Española desde el siglo XVI con el trascendental sermón de Fray Antón de Montesino, no es sino hasta el Siglo XIX cuando los dominicanos requieren de un emblema de lo propio y singular que los identificara con un proyecto político frente a la invasión haitiana y la dominación de España. El indigenismo de este siglo es nacionalista y arraigaba en lo más profundo de la historia de la isla por más que se tratara de una fórmula utópica surgida de la idealización romántica. En la literatura y en las artes de esa época quedó plasmada esa reivindicación de lo indígena hasta llevarla a extremos apologeticos como ocurre con el *Enriquillo* de Manuel de Jesús Galván (que ha tenido ya múltiples ediciones)⁵ y *Las fantasías indígenas* de José Joaquín Pérez. Este tipo de obras alcanza tal abundancia que Max Henríquez Ureña llegó a decir que "probablemente en ningún otro país de América tuvieron los temas indigenistas tantos cultores notables".⁶ Algo parecido ocurre en las artes y las artesanías de la Dominicana.

Sin embargo, para los dominicanos, el indigenismo no tiene las connotaciones reivindicativas socio-económicas que caracterizan al indigenismo en varios de los países del continente. Como dice García Arévalo: "El indigenismo en la República Dominicana significa, pues, la revalorización intelectual de nuestro pasado indígena" (García, 1990: 40).

Pero, en la República Dominicana no existe un consenso en cuanto a cómo valorar el aporte cultural de los pueblos autóctonos. Por un lado, existen autores que, además de considerar la importancia innegable de la componente etnocultural española, ponían el acento en que lo indígena, además de ser raíz etnocultural originaria en la República Dominicana, es el elemento fundamental que permite hablar de una cierta unidad dentro de la heterogeneidad de la identidad caribeña y, por otro, quienes ponen el acento en la mayor importancia de la componente etnocultural de origen africano que cohesiona y unifica dicha identidad. Estos últimos se basan principalmente en un hecho innegable: en la República Dominicana la mayor composición negra dentro del mestizaje corresponde a diferentes grados de mulataje en ese

⁵ Nosotros hemos consultado la edición cubana de Casa de las Américas en la que se incluye el prólogo que Pedro Henríquez Ureña escribió en 1945 (Galván, 1977: 716).

⁶ En el prólogo arriba mencionado, su hermano Pedro Henríquez Ureña se refiere al "movimiento indianista, fase del romanticismo americano" y cita una larga lista de autores dominicanos del siglo XIX (Galván, 1977: XX-XXI).

país con un 90 a 95%; otro hecho de carácter histórico consiste en considerar que los indígenas, prácticamente, desaparecen durante el siglo XVI, siglo en el cual fueron exterminados los últimos indios de Quisqueya sobrevivientes a la conquista española. Así, por ejemplo, Carlos Andújar, Director del Museo del Hombre Dominicano, dice en uno de sus trabajos más recientes:

A pesar de que confluyeron tres grupos étnicos, la identidad nuestra tiene como referencia(s) ancestrales a África y a Europa. ¿Por qué? Sencillamente debido al exterminio de la población aborigen unos noventa años después de la llegada de los españoles a la isla, lo cual impidió que aspectos fundamentales de la cultura taína supervivieran y se proyectaran, pudiéndose, en consecuencia, mezclar con elementos de las demás sociedades en interacción, quedando, más que nada, componentes de la cultura material (Andújar, 1999: 8).

Y a mayor abundamiento remata enfático: "Por lo tanto, somos de los que creemos que al enjuiciar los valores constitutivos de nuestra identidad, no partamos de lo indígena, o al menos no lo tomemos en cuenta como soporte fundamental de ésta" (Andújar, 1999: 8). Por su parte, y desde la otra posición contraria a la sostenida por Andújar, Manuel A. García Arévalo a quien citamos líneas más arriba, señala: "En esa búsqueda tenaz y en esa defensa valiente de lo que pudiéramos llamar 'lo dominicano', surge un término que revelaba una idealización, pero de gran contenido telúrico y sentimental: el gentilicio 'indio'". Aunque utópica y funcional, esta fórmula permitía revalorar lo que García Arévalo llama vocación nacionalista, de esta manera, según él, "se precisaba acuñar un término que representara la unidad ideológica y étnica de todo el pueblo, con el fin de lograr una autodefinición integracionista. Así, cobró vida la palabra 'indio', para denominar el crisol racial y cultural que los dominicanos encarnamos" (García, 1998: 38). Por ahora basten estas citas para mostrar dos formas distintas de entender la identidad cultural dominicana. Habría, sin embargo, que precisar un punto: el relativo a la época en que se origina esta concepción; como García Arévalo señala en su trabajo, se ubica en el siglo XIX y, en ese entonces, la discusión se daba en contraposición con las posturas hispanistas. Este debate entre hispanistas e indigenistas, por otra parte, no es privativo de la Dominicana, sino que lo encontramos en prácticamente toda Hispanoamérica. Así, lo que fue una postura progresista durante la lucha de independencia contra España, se convirtió durante mucho tiempo en la ideología de la dominación oligárquica en este país, y aun en la actualidad se le utiliza como una postura oficialista de los

Estados en el discurso retórico, pero con un carácter que podríamos llamar etnócrata en la práctica real de esos Estados.

Resumiendo un poco lo que hemos visto hasta aquí, diríamos que la especificidad del contexto histórico social en el que se inscribe el carácter etnocultural de la República Dominicana está constituida por el hecho de que, en el desarrollo de los últimos tres siglos, la isla de Santo Domingo (anteriormente llamada La Española) fue disputada por Francia a los españoles en un largo proceso del cual surgiría la nación haitiana, negra y francófona. En este marco histórico y cultural, los dominicanos se vieron obligados a definir su identidad frente a ese “otro” que es el haitiano. Por lo tanto, lo negro tenderá a negarse (sobre todo por los sectores dominantes) en la Dominicana y a ubicarse en Haití, basándose en el color más claro del mulataje que existe en aquel país de habla hispana. Este complejo contexto, aquí sólo esbozado, es interpretado de manera distinta por los sectores nacionalistas que parten desde ámbitos oficiales en contraposición con los sectores más progresistas del campo académico, principalmente universitario, que han tendido más bien a reivindicar a la población afrodominicana en la medida en que, históricamente ha sido explotada y marginada, a través de posturas racistas, en su propio país. Para las élites o sectores dominantes en lo político, lo económico y lo social, ha resultado más fácil reivindicar a un indio inexistente en términos reales, y ensalzar el pasado indígena, al indígena muerto, que a reconocer al mulato realmente existente que constituye la gran mayoría del pueblo dominicano. A ello se agrega la existencia de una intelectualidad hispanófila al estilo de Joaquín Balaguer,⁷ cuya obra niega los aportes de lo negro-africano. Al polarizarse este debate, ambas posturas han tendido a desarrollar un punto de vista que, a nuestro juicio, unilateraliza los argumentos y deja de lado aspectos constitutivos de la realidad que, de alguna manera, puedan ser utilizados por la visión contraria.

Lo aquí incluido, nos permite únicamente ejemplificar en qué consiste lo que hemos venido haciendo en el desarrollo de nuestra investigación durante ese mismo lapso en el que se incluye de manera fundamental nuestro viaje a la República Dominicana. Nos parece que lo sostenido por autores como Carlos Andújar obedece a una reacción frente a lo que piensan otros investigadores que ponen en el centro lo indígena. Autores que habían doblado la vara, por así decirlo, hacia el lado de lo indígena negando la presencia africana. La reacción, me

⁷ Ver *La Isla al revés*, publicada originalmente, en 1947, con el título de *La realidad dominicana*, considerado como uno de los autores entre los cuales “predomina un discurso fundado en las modalidades más reaccionarias de la antropología física y de la demografía, de clara raíz maltusiana” (San Miguel, 1997: 90).

parece, ha consistido en hacer que la vara se incline ahora hacia el lado contrario, dejando esta vez de lado el reconocimiento de persistencias culturales indígenas en la cultura nacional de la República Dominicana. En el presente trabajo, nos proponemos expresar un punto de vista que, desde una postura latinoamericanista y desde una perspectiva etnocultural, históricamente contextualizada, valore de una manera más objetiva el aporte indígena en el Caribe contemporáneo y, en particular, en la República Dominicana.

No pretendemos acceder al debate para reforzar las posiciones oficialistas que ideológicamente hacen uso de lo indígena. En los países constituidos por *Pueblos testimonio* (categoría clasificatoria perteneciente a la tipología realizada por Darcy Ribeiro que hace referencia a los pueblos de América con una importante presencia de grandes contingentes diferenciados de población indígena) como es el caso de México, se ha llevado al cabo una larga discusión con las posiciones indigenistas. Incluso, más allá de las posturas teóricas o académicas al respecto, los movimientos mismos de los pueblos indios han realizado una severa crítica en todos los sentidos y a todos los niveles al indigenismo integracionista retórico propio de los estados nacionales (de carácter etnocrático) en América Latina. En esta discusión y en estas luchas han ido quedando claras muchas de las cuestiones que tienen que ver con un indigenismo nacionalista que utiliza alegóricamente lo indígena como mito constitutivo del origen de lo nacional, pero al que no le interesa reconocer los elementos culturales de lo indígena como parte viva de las actuales identidades desde una perspectiva popular. Sin embargo, la negación de este indigenismo retórico y hueco no debe llevarnos a negar lo indígena, aunque se trate del estudio de procesos históricos en los cuales los indios hayan sido exterminados o (casi exterminados) durante el siglo XVI, como es el caso de los procesos desarrollados en las islas del Caribe. Claro que hay una gran diferencia entre lo que ocurre en el continente y lo que ocurre en la región de las Antillas.

Nuevos elementos teórico-metodológicos vienen a reforzar planteamientos o enfoques como el de Darcy Ribeiro con base en el cual hemos venido realizando este trabajo de investigación. En ese sentido, en los *Pueblos nuevos* (como los del Caribe en general y, en particular, el de la República Dominicana), el papel de los elementos culturales de origen indígena pasó a formar parte del proceso de construcción de una protocultura dominicana que, según Ribeiro, posteriormente pasaría a constituir una identidad popular dominicana, la cual, aunque caribeña en lo general, tiene su especificidad relativa al carácter etnonacional de su población. Es este carácter específico —que podríamos denominar, si se nos permite, la

“dominicanidad”— lo que nos interesa analizar para ver si dentro de ella continúan ciertas persistencias culturales de origen indígena (principalmente del pasado taíno en la isla) que pudieran continuar “vivos” y “actuando” en la identidad etnocultural del pueblo dominicano. Como vemos, un enfoque latinoamericanista como el de Darcy Ribeiro nos ha permitido introducir un punto de vista diferente en la discusión de la valoración de lo indígena en el Caribe, en particular la que se desarrolla actualmente en la República Dominicana.

A través del trabajo de campo realizado en la República Dominicana, hemos encontrado una serie de datos sobre lo propio y característico de lo taíno considerado como un conjunto de persistencias etnoculturales cuyo origen es el de la matriz indígena en cada nación caribeña que nos hemos propuesto estudiar. Como lo hemos planteado desde un principio, cada contexto nacional produce en el Caribe diferentes maneras de valorar lo indígena, puesto que cada uno de los países caribeños vive una singular situación política, económica y cultural según su particular desarrollo histórico-social. En el caso de la Dominicana estas identidades de carácter étnico y racial no desaparecieron con la abolición de la esclavitud, aún en la actualidad siguen en buena medida vigentes, aunque ya no en forma tan abierta. Las tendencias generales apuntan hacia una agudización del “problema nacional” y de la cuestión de la identidad en la Isla Española. A partir de los años sesenta las corrientes migratorias en lugar de disminuir han aumentado. Pero ahora no sólo se dirigen a la zafra del azúcar, sino que su destino se ha ampliado a diversas otras actividades económicas localizadas en las zonas rurales y urbanas. El contexto económico, político, social y cultural de ambas naciones se ha vuelto más complejo. En esto es donde hay que inscribir el hecho de que aún en la actualidad incluso en los documentos oficiales de los dominicanos se asiente que el color de la inmensa mayoría de ellos sea el abstracto y ambiguo “color indio”. Los dominicanos no se consideran, en términos generales, negros. Los negros están en Haití y ahora se les encuentra también por todas partes de la Dominicana. Frente a ellos surge el subterfugio del color “indio”. Los prejuicios raciales, la xenofobia y la discriminación hacia los haitianos, producto del complejo proceso histórico aquí sólo esbozado, explican quizá este contrasentido y permiten advertir la enorme dificultad de resolver la conflictividad que de ello se deriva. Sobre todo teniendo en cuenta que las diferencias culturales, raciales y étnicas no son las causas directas de los conflictos, sino que sirven de pretexto, o son utilizados como instrumentos de justificación del

uso de la violencia. Profundizar en el análisis de estos fenómenos con nuevos enfoques y nuevas metodologías respecto de las hasta ahora utilizados, quizá redunden en un mayor y certero conocimiento de las causas profundas que generan la llamada violencia étnica, que en el caso de la Dominicana no ha llegado a estallar del todo. Así, la utopía de la homogeneidad de las naciones de las perspectivas integracionistas podrá contar con la construcción de identidades alternativas de sociedades que se asuman y respeten pluriétnicas, pluriculturales y pluriraciales.

La historia de América Latina está marcada por la exclusión de los proyectos nacionales elaborados por las élites durante el siglo XIX, de las masas de indígenas, mestizos, negros y mulatos, a las cuales se les ha considerado representantes del atraso y la barbarie. Frente a los diversos intentos "modernizadores", estos sectores mayoritarios de la población latinoamericana han sido vistos como inferiores, tanto en lo social como en sus expresiones culturales. Pero, en cada país, estos rasgos comunes a los pueblos latinoamericanos en su conjunto tienen características específicas de acuerdo con la forma concreta en que se desarrolla su proceso histórico-social.

En la República Dominicana (que es un país de habla hispana), poco más del 90 % de la población es "mulata" y, no obstante, la identidad nacional se afirma diferenciándose con el Haití negro y francófono al cual se le toma como elemento referencial y constituye ese "otro" que contrasta con lo propio; de esta forma, el dominicano, en su mayoría mulato, niega su identidad negra y se autoidentifica como de "color indio", a pesar de los esfuerzos en el medio intelectual y académico por reivindicar la componente africana

En esta ponencia se analizó el desarrollo histórico de la identidad en la isla Española, tratando de ver cómo desde la época colonial las élites criollas de Santo Domingo tuvieron como criterios diferenciadores fundamentales el color y el origen étnico. Para ello, se partió de considerar que la discursividad que construyeron los justificaba como dominadores por ser representantes de la "civilización" frente a las masas de indígenas, negros, mulatos o mestizos. Sus referentes eran de origen europeo. Las jerarquías estaban claramente expresadas por el color de la piel. Un africano era negro y, por lo tanto, esclavo o, por lo menos, debería serlo. Pero, los diversos tipos de mestizaje fueron complicando cada vez más las cosas. Asimismo, se intentó mostrar que estas identidades de carácter étnico y racial no desaparecieron con la

abolición de la esclavitud, pues aún en la actualidad siguen en buena medida vigentes, aunque ya no en forma tan abierta en la Dominicana como en casi todo el Caribe.

Octubre de 2005.

FUENTES

- Andújar Persinal, Carlos (1997), *La presencia negra en Santo Domingo: un enfoque etnohistórico*, Santo Domingo, República Dominicana.
- (1999), *Identidad cultural y religiosidad popular*, Santo Domingo, República Dominicana, Editora Cole, 283 pp.
- (2000), "El Caribe: retos del porvenir", *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, núm. 28, año XXVII, Santo Domingo, República Dominicana, Secretaría de Estado de Cultura / Fundación García Arévalo, Inc. [patrocinio], pp. 144-159.
- Bosch, Juan (1970), *Composición social dominicana: Historia e interpretación*, Santo Domingo, República Dominicana, Col. Pensamiento y Cultura.
- (1995), *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial*, Santo Domingo, República Dominicana, Editora Corripio.
- Cassá, Roberto (1974), *Los taínos de la Española*, 2ª. ed., Santo Domingo, República Dominicana, Editora Alfa y Omega.
- (1992), *Los indios de las Antillas*, Madrid, MAPFRE, 330 pp.
- (2001), *Historia social y económica de la República Dominicana*, t. 1, 15ª. ed., Santo Domingo, República Dominicana, Editora Alfa y Omega.
- Deive, C.E. (1980), *La Esclavitud del Negro en Santo Domingo*, 2 tomos, Santo Domingo, República Dominicana, Museo del Hombre Dominicano.
- DUH (Diario *Última Hora*) (2003), "La cultura taína es comparable a las de Centroamérica" [entrevista a Adolfo López], *Última Hora*, mayo.
- Franco, Franklin J. (1998), *Los negros y los mulatos en la nación Dominicana*, 9ª. ed., Santo Domingo, República Dominicana, Impresora Vidal.
- Galván, Manuel de Jesús (1977), *Enriquillo*, La Habana, Casa de las Américas [Colección Literatura Latinoamericana].
- García Arévalo, Manuel Antonio (1977), *El arte taíno de la República Dominicana*, Barcelona, Artes Gráficas Manuel Pareja.
- (1990) "El indigenismo dominicano", en A.A.V.V., *Pueblos y políticas en el Caribe Amerindio, Memoria del Primer Encuentro del Caribe Amerindio [del 11 al 17 de septiembre de 1988]*, Santo Domingo, República Dominicana, Instituto Indigenista Interamericano / Fundación García Arévalo, Inc., México, pp. 37-42.
- Henríquez Ureña, Pedro (1945), en Galván (1977):
- Larrazabal Blanco, Carlos (1998), *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*, 2ª. ed., Santo Domingo, República Dominicana, Ediciones Librería La Trinitaria.

- Sánchez Valverde, A. (1971), *Idea del valor de la isla española*, Santo Domingo, República Dominicana, Editora Nacional.
- Moya Pons, Frank (1985), "Los taínos", en *Arte Taíno*, 2ª. ed., República Dominicana, División de impresos del Banco Central de la República Dominicana.
- San Miguel, Pedro L. (1997) *La isla imaginada: Historia, identidad y utopía en La Española*, Santo Domingo, República Dominicana., Isla Negra / Ediciones Librería La Trinitaria.
- Tolentino Dipp, Hugo (1992), *Raza e historia en Santo Domingo. Los orígenes del prejuicio racial en América*, 2ª. ed., Santo Domingo, República Dominicana, Fundación Cultural Dominicana.
- Veloz Maggiolo, Marcio (1972), *Arqueología prehistórica de Santo Domingo*, Singapur, Mc Graw-Hill Far eastern Publishers.
- (1993), *La isla de Santo Domingo antes de Colón*, Santo Domingo, República Dominicana, Edición del Banco Central de la República Dominicana [Quinto Centenario del Descubrimiento de América], 211 pp.