

Pacarina del Sur

Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano



Dossier 21
Las Derechas en
América Latina
Historia y actualidad

julio - septiembre, 2017

32



Con el aval y respaldo académico de la Asociación Cultural Latinoamericana Pacarina del Sur

Aclapades



04-2010-111814051800-203



2007-2309



21938

Pacarina del Sur

Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano

Directorio

Editor

Ricardo Melgar Bao

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Director

Alberto Villagómez Páucar

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Domicilio: Calle Javier Heraud N° 470.

Departamento N° 201.

La Molina. Lima (12), PERÚ (51).

Teléfono domicilio: 3480994

Teléfono móvil: 994531351

Subdirector

Luis Sánchez García

Coordinación de Redes

Xóchitl Zambrano Bernal

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Traducción

Inglés

Elena Hernández Jiménez

Portugués

Eliana Novoa Ramírez

info@pacarinadelsur.com

Pacarina del Sur es una publicación trimestral editada por Tirso Ricardo Melgar Bao. Camino Antiguo a Sn. Pedro Martir No. 221 edif. 8-3 depto. 204, col. Chimalcoyoc, deleg. Tlalpan, México, D.F., C.P.14650, teléfono: 044-777-190-04-45, www.pacarinadelsur.com
 Editor Responsable: Tirso Ricardo Melgar Bao. Reserva de derechos al uso exclusivo No. 04-2010-111814051800-203, ISSN: 2007 — 2309, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Luis Sánchez García, 109-8, U.H. Cuitláhuac, deleg. Azcapotzalco, México, D.F., C.P. 02500, fecha de la última modificación: 20 de julio de 2015

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del Comité Editorial de la publicación.

Consejo de Redacción

Viviana Bravo

Universidad Nacional Autónoma de México

José Miguel Candia

Universidad Nacional Autónoma de México

Martha E. Delfín Guillaumin

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Mario Pavel Díaz Román

Universidad Nacional Autónoma de México

Javier Gámez Chávez

Universidad Nacional Autónoma de México, México

José Luis González Martínez

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Paul Hersch

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Perla Jaimes Navarro

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Daniel Kersffeld

Instituto de Altos Estudios Nacionales, Ecuador

Dahil Melgar Tísoc

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social, México

Rafael Ojeda

Universidad Nacional de San Marcos, Perú

Rafael Pérez Taylor

Instituto de Investigaciones Antropológicas - Universidad
Nacional Autónoma de México

Hernán Topasso

Universidad de Buenos Aires

Guillermo Torres Carral

Universidad Autónoma Chapingo, México

Arturo Vilchis Cedillo

Universidad Nacional Autónoma de México, México

consejo@pacarinadelsur.com

Consejo Consultivo



Enrique Amayo (Perú)

Universidade Estadual Paulista, Brasil



Hugo Biagini (Argentina)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y
Universidad Nacional de Lanús, Argentina



Barry Carr (Australia)

La Trobe University, Australia



Gustavo Fernández Colon (Venezuela)

Universidad de Carabobo, Venezuela



Diego Jaramillo Salgado (Colombia)

Universidad del Cauca, Colombia



Víctor Jeifets (Rusia)

Universidad Estatal de San Petersburgo, Rusia



Antonio Melis † (Italia)

Università di Siena, Italia



Márgara Millán (México)

Universidad Nacional Autónoma de México, México



Salvador Morales Pérez † (México)

Universidad de San Nicolás de Hidalgo, México



Mario Oliva (Chile)

Universidad Nacional de Costa Rica (Campus Heredia)



Rodrigo Quesada (Costa Rica)

Universidad Nacional de Costa Rica (Campus Heredia)



Hugo Enrique Sáez Arreceygor (Argentina)

Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco



Arturo Taracena (Guatemala)

Universidad Nacional Autónoma de México



Claudia Wasserman (Brasil)

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

**Índice de *Pacarina del Sur*, núm. 32, julio-
septiembre, 2017**

**Dossier: *Las Derechas en América Latina. Historia
y actualidad***

Coordinador: César E. Valdez (DEH-INAH)

	<i>Autor</i>	<i>Título</i>
Dossier		
1)	URBIETA HERNÁNDEZ, Roque	¿Justicia redistributiva o linchamiento público? movilizaciones sociales populares fragmentadas, transición democrática y la emergencia de la cultura de los derechos humanos.
2)	ALENCAR DOTTA, Renato	O retorno dos integralistas no imediato pós-guerra aos olhos da polícia política de São Paulo (1945-1946)
3)	ACUÑA VILLAVICENCIO, John Kenny	Fujimori y el populismo (de derecha) como restauración del poder (del trabajo)
4)	CISTERNA BAHAMONDES, Juan Ignacio	¿Una nueva derecha inclusiva? El piñerismo oficialista y sus relaciones con los movimientos de diversidad sexual (2009-2013)
5)	CANDIA, José Miguel	Donald Trump y América Latina. ¿El retorno de los brujos?
Abordajes y contendidas		
1)	MORENO SÁNCHEZ, Elian Coral	El espacio público abierto como patrimonio permanente. Dos plazas regionales para la cultura, la recreación y la memoria en Ciudad Juárez
2)	HUAYLUPO ALCÁZAR, Juan A.	La planificación estratégica: una visión individualista y autocrática del desarrollo

<i>Amautas y horizontes</i>	3)	CASTRO POSLIGUA, Aida DELGADO CRUZ, María PASOS BAÑO, Ana	Educación sexual en Ecuador: una mirada crítica
	4)	VIVAR QUIROZ, Karla KORSBAEK FREDERIKSEN, Leif RICCO MONGE, Sergio	La educación superior intercultural en el siglo XXI: una simulación de estado. El caso de México
	5)	MORAGA VALLE, Fabio	¿Una escuela tolstoiana para la Revolución mexicana? La escuela-granja Francisco I. Madero de la colonia La Bolsa, 1921-1940
<i>Huellas y voces</i>	6)	SOSA VILLALTA, Eduardo	Generación del Centenario: peruanos por un nuevo país
	7)	TARCUS, Horacio	Los diccionarios biográficos de América Latina, entre la historia del movimiento obrero y las izquierdas. Un homenaje a Robert Paris
<i>Indoamérica</i>	8)	ORTIZ QUIJANO, Darío Eduardo	La pasión de Tezontepec. Festividad histórica, devocional e identitaria en Tezontepec de Aldama, Hgo.
	9)	CHÁVEZ CHÁVEZ, Jorge	Entre bárbaros y civilizados, los derechos Humanos en el norte de México. Siglo XIX
<i>Máscaras e identidades</i>	10)	MATSUMURA, Akemi Jill	Performance e identidad. Etnografía de la Comunidad Nikkei en Lima: debates, conflictos y desafíos en la construcción de narrativas de identidad Nikkei
<i>Pielago de imágenes</i>	11)	DE LUCIA, Daniel Omar	<i>Se vienen los bolches!!!</i> Anti comunismo y anti izquierdismo en el cine argentino hasta el golpe de 1976
<i>Brisas del sur</i>	12)	GARCÍA MIRANDA, Juan José	Mama Yaku, el agua fuente de vida

Señas y reseñas	13) DELGADO HERENCIA, César Hildebrando	Comentarios al margen: “Yo señor, no señor, pues quién la tiene...”
	14) Galicia, Alejandra	<i>Sandino. Patria y Libertad</i>
Recomendadas	<ul style="list-style-type: none"> a) <i>Las otras formas de la memoria</i>, de José Luis Ayala b) <i>Archivos de historia del movimiento obrero y de la izquierda</i>, año V, núm. 10, marzo 2017 c) <i>Mar de mis entrañas</i>, de Juan Cristóbal d) <i>No es eterna la muerte</i>, de José Luis Ayala e) <i>Influencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui en Huaras-Ancash</i>, de Claudio Augusto Alba Herencia f) <i>Esta fugacidad: todo mi reino</i>, de Colectivo Macondo g) <i>Razón, amor y trascendencia</i>, año II, núm. 2, agosto de 2016 h) <i>Tiempo de profetas. Ideas, debates y labor cultural de la izquierda nacional de Jorge Abelardo Ramos (1945-1962)</i>, de Martín Ribadero 	

Dossier: ¿Justicia redistributiva o linchamiento público? Movilizaciones sociales populares fragmentadas, transición democrática y la emergencia de la cultura de los derechos humanos

Dossier: Redistributive Justice or public lynching?

Fragmented popular social mobilizations, popular social movements, transitional democracy and the emergence of cultural Human Rights culture

Dossier: ¿Justiça redistributiva ou linchamento público?

Entre mobilizações sociais populares fragmentadas, transição democrática e a emergência da cultura nos direitos humanos

Roque Urbietta Hernández

Resumen: Este artículo explora las estrategias de integración aplicadas a las mujeres indígenas por parte del sistema de partidos políticos en un Estado pluri-cultural, multiétnico y pluri-lingüístico entre 2006 y 2012 en Oaxaca, México. Situamos históricamente el caso específico de la Revolución de los Alcatraces de la indígena zapoteca Eufrosina Cruz Mendoza en su integración al *Partido Acción Nacional* (PAN). Contextualizamos, el movimiento de rebeldía de

Eufrosina Cruz Mendoza en un bloque coyuntural de pactos entre las élites populares frente al escenario post-conflictual producido por la *Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca* (APPO) y el Estado. Sostenemos que los nuevos rostros del conservadurismo de la derecha latinoamericana, usan el discurso de los derechos humanos de los pueblos indígenas para legitimar procesos de transición democrática.

Palabras claves: *Revolución de los alcatraces, democracia, mujeres indígenas, Derechos Humanos.*

Abstract: This article explores the integration strategies applied to the indigenous women from the political system of a pluri-cultural, multi-ethnic and pluri-linguistic State, between 2006 and 2012, in Oaxaca, Mexico. I situate the historical the case of the Alcatraces Revolution by the indigenous zapotec Eufrosina Cruz Mendoza, in her integration to *Partido de Accion Nacional* (PAN). To further contextualize, the movement of rebellion of Eufrosina Cruz Mendoza is found in the conjunction agreements of the popular elite at the back of the post-conflictive scenario product of the *Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca* (APPO) and the State. I argue that the new face of conservadurism of the Latin-American right uses the discourse of human right in favour of the indigenous people to legitimize the process of democratic transition.

Keywords: *Alcatraces revolution, democracy, indigenous women, Human Rights.*

Resumo: Esse artigo explora as estratégias de integração aplicadas as mulheres indígenas pelo sistema de partidos políticos em um Estado pluricultural, multiétnico e plurilingüístico entre 2006 e 2012 (Oaxaca, México). Onde foi utilizado como estudo de caso a Revolução dos Alcatrazes da indígena zapoteca Eufrosina Cruz Mendoza e sua integração com o *Partido da Ação Nacional* (PAN). O contexto histórico do movimento rebelde de Eufrosina Cruz Mendoza se dá em uma conjuntura de pactos entre as elites populares, frente ao cenário pós-conflitual produzido pela *Assembléia Popular dos Povos de Oaxaca* (APPO), e o Estado. Observamos que os novos rostos da direita conservadora latino-americana usam o discurso dos direitos humanos dos povos indígenas para legitimar processos de transição democrática.

Palavras-chave: *Revolução dos Alcatrazes, Democracia, Mulheres indígenas, Direitos Humanos.*

Introducción

En el verano de 2007 conocí en la Ciudad de Oaxaca a la indígena zapoteca Eufrosina Cruz Mendoza en su espacio de trabajo en el Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Oaxaca (CECyTEO), quien me habló por primera vez de la revolución¹de los

¹ La categoría histórica de Revolución alude a una transformación socio-jurídica del antiguo régimen feudal a un régimen político capitalista. La Revolución nace de movilizaciones sociales heterogéneas que exigen transformar las instituciones públicas, innovar las relaciones sociales, mejorar las fuerzas de producción y evoca a la Revolución Francesa. Un comparativo de la Revolución Francesa, la Revolución Rusa y la Revolución en los Estados Unidos, ver, (Arendt, 2006). De acuerdo al testimonio de Eufrosina Cruz Mendoza, la revolución de los Alcatrazes rememora las fiestas tradicionales de muertos del 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre, siendo un símbolo importante las flores de los Alcatrazes. En su comunidad, estas flores sirven de rito para dar la bienvenida a un nuevo ser y para despedirlo en día de su fallecimiento. Las flores de los Alcatrazes (o cartucho), expresan el don de ofrecer, de intercambio y de alianza parental-político. Existe una valoración ceremonial importante en las flores de los Alcatrazes porque expresan la afirmación o negación de un sujeto vivo. Por eso,

Alcatraces. Meses antes a nuestra primera entrevista, ella participó en el Sistema Normativo Indígena (también conocido usos y costumbres), en tanto que candidata a la Alcaldía de Santa María Quiévolani², cabecera municipal y perteneciente a la región de la Sierra Sur de Oaxaca: ella denunció a los hombres en abusar de las costumbres de su comunidad de origen al negarle su participación en la contienda electoral³.

Los resultados sangrientos que arrojó las movilizaciones sociales populares-magisteriales en los nueve meses de vacío de poder en 2006, la mirada de la comunidad internacional en materia de derechos humanos estuvo en Oaxaca (Osorno, 2007; Recondo en Metries, Pleyer y Zermeño, 2009; Stephen, 2013), siendo un contexto histórico coyuntural la reparación jurídica de una mujer indígena (Sierra, 2009; 73-88). Un año posterior, el caso de Eufrosina Cruz Mendoza, se visibilizó internacionalmente: la violación de los derechos humanos nuevamente cuestionó el régimen autoritario del sistema de partidos políticos.

cuando Eufrosina, explica la composición simbólica de Revolución y Alcatraces lo relaciona con la ciudadanía: las Alcatraces crecen y resisten a cualquier transformación climatológica.

²Santa María Quiévolani pertenece al Distrito Electoral de San Carlos Yautepec. Se encuentra ubicada a aproximadamente 225 kilómetros de la Ciudad de Oaxaca. De acuerdo al Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), el municipio cuenta con mil 770 habitantes de los cuales 886 son hombres y 884 mujeres. Cuenta con tres agencias de policías: San José Quianitas, Santiago Quiavigoló y San Andrés Tlahuitoltepec. Ésta última comunicad predomina la lengua chontal. El informe del INEGI señala que en el 2010 mil 289 hablan zapoteco y 146 chontal. 13 de cada 100 habitantes es monolingüe. Hasta antes el 2010 en el sistema normativo indígena sólo participaban hombres.

³En esta primera entrevista, Eufrosina Cruz Mendoza identificó como principal actor político en oponerse a su nombramiento en tanto que Alcaldesa de Santa María Quiévolani a un profesor adscrito al Sindicato Nacional de los Trabajadores de la Educación (SNTE), Eloy Mendoza Martínez. Ella venía de una experiencia de docencia en el sistema medio superior en Oaxaca, por lo que la lucha por el poder de reconocimiento, la lucha por la representación y la lucha por la legitimidad estuvo centrado en intersecciones de opresiones (Crenshaw, 1993): Género y Etnicidad. Ambos son sujetos consientes de las pugnas por el poder local en un sistema normativo indígena coexistente con el sistema de partidos políticos: lucha de clase, lucha por la igualdad entre hombres y mujeres, y mecanismos estratégicos de acción para repensar la lucha por la identidad étnica.

En el 2010, Gabino Cué Montiangudo, asume el gobierno gracias a una coalición entre fuentes ideológicas de izquierda y de derecha. La coalición *Unidos por la Paz y el Progreso* integrada por el Partido Acción Nacional (PAN), el Partido Convergencia (PC), el Partido del Trabajo (PT) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Un contexto de guerra de posiciones entre los actores subalternos, producto de las movilizaciones sociales populares-sindicales, y el Estado. El reconocimiento jurídico a Eufrosina Cruz Mendoza se desarrolló en este bloque coyuntural de reparación de daños histórico hacia los pueblos indígenas: un pacto de élites populares.

Este artículo analiza la trayectoria de vida de la activista en derechos de las mujeres y derechos humanos, Eufrosina Cruz Mendoza y la internacionalización de la revolución de los Alcatraces en un bloque de poder de transición democrática y transformaciones en las relaciones institucionales entre el Estado, los movimientos sociales popular-magisteriales, las mujeres y los Pueblos Indígenas en Oaxaca.

Nuestra principal hipótesis sostiene que el reconocimiento jurídico y no social de Eufrosina Cruz Mendoza se inscribe en el ascenso de una nueva élite subalterna⁴ al poder institucional, es decir, la

⁴Este artículo va más allá de la retórica pregunta de la intelectual india Spivak Chakravorty (2003) en torno si el subalterno puede hablar. Nosotros damos respuesta no solamente afirmando de que *la subalterna sí puede hablar*, sino las implicaciones políticas, económicas, académicas y religiosas de tomar la palabra. El caso de la zapoteca Eufrosina Cruz Mendoza, ilustra y desafía, la base teórica del pensamiento historiográfico marxista de los *Subaltern Studies*, al interrogar cuáles son las implicaciones ideológicas de cuestionar una forma de organización tradicional dominada por la clase hegemónica culturalmente dominante. Amenaza, violencia psicológica, represión, racismo, sexismo, clasismo y discriminación son algunos de los riesgos de tomar la palabra por parte de los sujetos subalternos.



Imagen 1. © Luis Esteban Lozano González

reproducción de prácticas de coerción cuya retórica populista sitúa el discurso internacional de la Paz. Esta institucionalización de los movimientos sociales populares-magisteriales, indígenas y de mujeres, nos enseña la bifurcación plural de los proyectos neoindigenistas en contextos de crisis orgánica del poder autoritario. La integración de los sujetos históricamente revolucionarios obedecen a políticas de contrainsurgencia del sistema autoritario de los partidos políticos.

En el 2010, Eufrosina Cruz Mendoza, asume la presidencia de la Cámara de Diputados en la LXI Legislatura en el Estado de Oaxaca en representación del Partido Acción Nacional (PAN). Un partido históricamente situado bajo la ideología de la derecha conservadora mexicana. Un año posterior en asumir el cargo en la Cámara de Diputados en Oaxaca, se le nombra Diputada Federal en el Congreso de la Unión,

ocupando la dirección de la Comisión de Asuntos Indígenas del PAN en el periodo legislativo de 2012-2015 (Gómez, 2012).

Nosotros nos interrogamos: ¿Se puede tener una epistemología de 'izquierda' (como se lo preguntó el marxismo de comienzos del siglo XX) y una política 'de derecha'? (Beverley, marzo-abril de 2012) ¿cuáles son los mecanismos estratégicos del sistema de partidos políticos en cooptar a los actores históricamente revolucionarios en una red ideológicamente conservadora y de derechas? ¿Cuáles son las características del nuevo rostro neoindigenista contemporáneo frente al discurso ideológico de pensar en movimientos sociales populares-magisteriales, de mujeres y de pueblos indígenas?

El caso de la revolución de los Alcatraces y los movimientos sociales populares-sindicales en el ascenso al poder orgánico institucional entre 2006 y 2012 nos habla de un incipiente reconocimiento de la cultura de derechos humanos emergente en contextos de crisis ideológica y violencia de Estado: De la transición del régimen autoritario a un régimen de subalternidades plurales neoindigenistas en el Oaxaca contemporáneo. Viejas prácticas de cooptación ideológicas que justifican la reproducción de las relaciones clientelares y caciquiles en Oaxaca.

El análisis de la formación política de Eufrosina Cruz Mendoza nos ayuda a identificar cómo va mutando las identidades históricas de mujer, indígena y pobre. Es decir, la transformación o innovación social de los prejuicios y estereotipos que se producen en torno a la

práctica discursiva del pensamiento conservador y la inclusión de una mujer indígena *podre* en un sistema dominado por las clases políticas dominantes del poder económico. Los prejuicios y estereotipos tradicionales producidos en la comunidad de origen y su desplazamiento en el campo de *lo político* institucional, corren los riesgos de legitimar la violencia, incluso, el asesinato del sujeto subalterno en nombre de luchas de posiciones hegemónicas ideológicamente retrógrados de la cultura autoritaria.

Metodología *testimonial*. Un enfoque pragmático tridimensional de la opresión

Nuestro artículo toma las bases teóricas de la filosofía política y el movimiento feminista liberal para analizar la construcción de “pueblo” en el proceso de transformaciones jurídico-políticas en la relación económicamente desigual entre el Estado y las élites populares. El modelo pragmático de la feminista post-socialista Nancy Fraser (2012) nos permite estudiar el “idioma en tanto que práctica social situada dentro de un contexto social” (Fraser, 2012: 205) complejo de conflictos y de negociaciones permanentes con la hegemonía cultural de la clase dominante. Tomando como técnica de investigación el testimonio⁵, situamos las palabras de Eufrosina Cruz en significaciones

⁵ Somos conscientes que en el abordaje del análisis testimonial de un caso en concreto supondría una generalización de la mirada externa construida por el discurso científico de la mujer indígena del “Tercer Mundo”. Coincidamos en repensar la categoría histórica de “mujeres de tercer mundo” en tanto que sujetos homogéneos y sin poder, frecuentemente situado en víctimas de las estructuras histórico-políticas de la organización hegemónica de la economía (Tarde, en Suárez y Hernández, 2008: 6)

históricas específicas y socialmente conflictual producto de la iconografía estratégica de legitimar una democracia limitada en Oaxaca basada en el pensamiento económico neoliberal.

Se realizaron seis sesiones de entrevistas semi-estructuradas durante los periodos de 2007, 2008, 2009, 2010, 2011 y 2012 con el objetivo de contextualizar su historia de vida, trayectoria política y su devenir sujeta de poder institucional a través de la representación del PAN. El testimonio se encarna en el contexto de la “pluralidad conflictual” (Bensaïd, en Agamben, Badiou, *Al*; 2009: 29) de las diferentes voces emergentes en la sociedad multicultural, plurilingüística y multiétnica de Oaxaca entre 2006-2012.

El caso de Eufrosina Cruz Mendoza se sitúa en un proceso de postconflicto social donde se encuentran una pluralidad de actores antagónicos y contingentes en la lucha ideológica por conquistar el poder institucional: una utopía socialmente contrahegemónica, que puso en agenda internacional los Derechos Humanos. Los sujetos subalternos-hablantes (Fraser, 2012; Spivak, 2003) son actores situados socialmente en la pluralidad ideológica de lucha por el poder hegemónico *dentro* del sistema de partidos políticos.

Al analizar el movimiento social de la APPO y el discurso ideológico de Eufrosina Cruz Mendoza, contextualizamos el bloque coyuntural de la transición democrática limitada inducida por las prácticas populistas de la izquierda y de la derecha. Situamos los intérpretes de categorías ideológicas donde confluyen evaluaciones reaccionarias de ‘abajo’, y análisis

progresistas por parte de los círculos académicos cuyas idealizaciones intelectuales se centran en “la participación de los sectores populares en política (Mackinnon y Petronne en Mackinnon y Petronne, 1999: 3).

Entre la lucha por el reconocimiento y la lucha por la representación. Génesis de legitimación de la clase subalterna en la pluralidad de proyectos neoindigenistas

Este apartado debate las principales bases teóricas que son usadas para contextualizar el ascenso al poder político y económico de la activista en derechos de las mujeres indígenas y derechos humanos Eufrosina Cruz Mendoza. Frente al cuestionamiento de postconflictual originado por un movimiento social de características múltiples, la emergencia de Eufrosina Cruz en la escena pública significa analizar “la legitimidad dudosa de todo poder y el antagonismo que un derecho nuevo sea siempre opuesto al derecho establecido” (Bensaïd en Agamben, Badiou, *Al*; 2009: 31). Es decir, en tanto que sujeto de derecho indígena, tal y como afirma Alain Badiou (2009), es necesario ser integrada a la democracia para legitimar un sistema económico colonizado.

El caso Eufrosina Cruz Mendoza se enmarca en la lucha histórica de los pueblos indígenas en ser reconocidos en tanto que sujetos de derecho en el proceso de reconfiguración y negociación con el Estado pluricultural neoliberal mexicano. Para reconstruir la

fabricación de la identidad individual y la fabricación de la identidad colectiva, así como sus tensiones conflictuales cuando se trata de negociar las identidades culturales en conflicto.

De acuerdo a Nancy Fraser (2012), la lucha por el reconocimiento debe incluir “luchas por la distribución” del poder pues ello nos permite “acomodar la plena complejidad de las identidades sociales”. En esta lucha por el reconocimiento, la identidad es una formación dialógica, “mediante un proceso de reconocimiento mutuo” constitutivo a la subjetividad transcendental. Según la autora, el devenir “sujeto individual” es en “virtud de reconocer, y ser reconocido, por otro sujeto” (Fraser, 2000: 311-312) dentro de un sistema democrático.

El no reconocimiento individual implica la formación de la génesis de la negación del sujeto cuya



Imagen 2. © Pedro Belmonte

historia tiene origen en la construcción de la *alteridad* por parte de la clase hegemónica dominante. En el caso de las mujeres y los pueblos indígenas, éste antecede a los estereotipos raciales, de clase y de género. Es decir, el mal reconocimiento y desprecio cultural del sujeto individual. Por tanto, este no ciudadano, impide “la paridad en todos los emplazamientos institucionales” (Fraser, 2000: 318). Este no reconocimiento, no es constitutivo de una mujer indígena, sino de los sujetos subalternos dependientes de la clase hegemónica dominante, y su principal regulador: el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

Nos parece pertinente el concepto de coyuntura en Luis Althusser (1988) para definir que en contextos de vacíos de poder se presentan acciones colectivas e individuales que facilitan repensar la continuidad del régimen autoritario a través de la reproducción ideológica de la dominación hegemónica de clase: el sistema de partidos políticos. La heterogeneidad de las identidades sociales confluye en un contexto histórico en específico y muestran las diferencias de clases existentes en el interior de los grupos subalternos. A partir de la experiencia vivida de los movimientos sociales múltiples que integraron la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en el 2006, describimos estas formas de constituirse la heterogeneidad en el interior de los grupos subalternos

La experiencia social de la APPO, pone en debate, el carácter múltiple de las identidades sociales de la subalternidad, la ambigüedad en un proyecto político más específico en materia económica, la reafirmación de

una cultura autoritaria por parte del sistema de partidos políticos y la exposición de una agenda internacional en materia de cultura de Derechos Humanos, débil en la organización socio-jurídica en Oaxaca. Argumento que la principal contribución de la APPO, en tanto que movilización social múltiple heterogénea, es su convergencia con las reivindicaciones en Derechos Humanos.

La APPO y su institucionalización a través del ascenso de una clase diferencial de subalternos al poder del Estado, identidades sociales estratégicas, *visibiliza* ciertas características de lucha por el reconocimiento, lucha por la representación; y las guerras de posiciones al interior de las ideologías de izquierda y de derecha para derrotar, en apariencia, a su principal oposición autoritario: el PRI. El caso de la indígena zapoteca Eufrosina Cruz Mendoza se inscribe en esta nueva retórica populista de las élites populares para legitimar la ideología del sistema de partidos políticos a través de políticas de reconocimiento étnico y paridad de participación condicionada. La denuncia del régimen de la cultura patriarcal en su comunidad de origen en tanto que sujeto individual y la reparación del daño histórico colectivo, remedia en apariencia, un tratamiento injusto de una ‘minoría’ tanto étnica como de género.

Para Nancy Fraser (2012) determinar que “ser par” se refiere a “estar sobre un pie de *igualdad* con los otros, interactuar de manera *igual* que los otros” (Fraser, 2012: 227). Una lectura más amplia de los grupos subalternos diferenciales (Sandoval, 2013) integrados en identidades sociales emergentes dentro

de la APPO muestran los diversos niveles de representación política. Tomando en cuenta, la dimensión de la justicia, la distribución y el reconocimiento. La distribución del poder institucional del sistema de partidos políticos entra en transición democrática formando un nuevo bloque de subalternos, quienes sitúan el discurso ideológico de los derechos humanos, en tanto que agenda en común.

La distribución del poder institucional de la clase subalterna bifurca los proyectos ideológicos del nuevo neoindigenismo oaxaqueño: izquierda y derecha. Con el caso del Partido Acción Nacional (PAN), nosotros nos concentraremos en la metamorfosis ideológica del conservadurismo *costumbrista* del pensamiento indianista y su institucionalización bajo un nuevo bloque neoindigenista. Estas formas de cooptación de los movimientos sociales múltiples replantean las paradojas del sujeto históricamente revolucionario y su inclusión en ideologías conservadoras y de derecha: las mujeres indígenas. En los últimos años, la principal característica del nuevo rostro de la derecha en América Latina, es el componente institucional de neo-integrar en el discurso ideológico, las reivindicaciones étnicas y ampararse en la justicia de género.

No obstante, la institucionalización del sujeto subalterno, nos regresa a otro debate: la cuestión de la representación y la legitimación de quién “tiene la autoridad” (Berveley, marzo-abril de 2012: 109) de hablar. Eufrosina Cruz Mendoza y los actores políticos que emergen de las movilizaciones sociales múltiples de la APPO, son una élite popular orgánica “de lo

subalterno”, cuyos intereses comunes establecen una agenda en común: producir una cultura de Derechos Humanos en un contexto de postconflicto social.

En el mismo nivel ideológico de las identidades sociales de los movimientos sociales múltiples de la APPO, está la estrategia de Eufrosina Cruz, ya que, al demandar hablar-en tanto que sujetos subalternos de la clase hegemónica dominante y autoritaria, abre canales de pluralidad de pensamientos. En esa misma coyuntura histórica de paridad de participación según la identidad étnica, se integra al sistema de partidos políticos, uno de los intelectuales orgánicos del indianismo oaxaqueño: Adelfo Regino Montes, *ayuujk*, ex-asesor del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en los diálogos por los Acuerdos de San Andrés Larraiza entre los pueblos indígenas y el Estado en tiempos del PAN. En el mismo bloque histórico de ascenso de Eufrosina Cruz Mendoza a la presidencia de la Cámara de Diputados de Oaxaca; Adelfo Refino Montes asume, el cargo de



Imagen 3. © Pedro Belmonte

Secretario de Asuntos Indígenas. Esta institucionalización de *lo social* es la versión “distinta de los mismo hechos” de injusticia económica hacia los actores políticamente excluidos de la historia local: pueblos indígenas, sindicatos, obreros, estudiantes, activistas de derechos humanos y mujeres.

El sistema normativo indígena en Oaxaca. Un análisis jurídico-electoral del pluriculturalismo neoliberal

La lucha por la autonomía en los pueblos indígenas tiene como antecedente la conquista, pasando por el régimen colonial, dotándole un margen de constitucionalidad durante el periodo de la independencia y posterior a la Revolución Mexicana. El discurso ideológico de la autonomía en experiencia de los pueblos indígenas en México se sitúa en la gestión administrativa del territorio, la producción y la reproducción de las relaciones socioculturales que dotan de identidad colectiva a los sujetos pertenecientes a un espacio geográfico en específico en interacción con actores globales. Las ceremonias y los ritos son características de la autonomía indígena, dentro, se forman ciudadanías múltiples que superan el discurso ideológico del pensamiento liberal.

El Sistema Normativo Indígena en Oaxaca (o también conocido popularmente en tanto que *usos y costumbres*), es una práctica de autonomía conquistada por los movimientos indígenas en *coalición* con intelectuales, movimientos sociales y artistas en Latinoamérica y el Caribe. Oaxaca es el primer Estado en

la República Mexicana en reconocer institucionalmente una sociedad multicultural, plurilingüística y multétnica (Bailón en Hernández, 2007; Hernández, 2007; López, 2009). En 1995, entra en vigor una forma de gobierno, en apariencia, autónomo.

En base a formas diferenciales de separar jurídicamente la categoría histórica del indígena se constituye el reconocimiento de 418 municipios nombrados *usos y costumbres* y 152 municipios organizados en Sistemas de Partidos Políticos. Los criterios utilizados para reconocer este modelo de organización institucional fue la elaboración de un catálogo cuyo contenido reúne las características socioculturales que las personas establecen para nombrar a sus autoridades municipales (Vázquez, 2000). En 1998, la reforma constitucional en materia de derechos de los pueblos indígenas, amplía las transformaciones legales.

Las reformas jurídico-políticas en Oaxaca van a la par con el reforzamiento de la ideología de la economía neoliberal. Uno de los ejemplos más específicos en materia económica, es la introducción del Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos y Canadá en cuestión energética. El megaproyecto de los parques eólicos en la región del Istmo de Tehuantepec son las características del reforzamiento de la economía de la violencia neoliberal en Oaxaca. Hay un margen social de la autonomía para los pueblos indígenas, condicionada por la ideología del sistema de partidos políticos, quienes hegemonizan el poder de dominación económica.

Los proyectos mineros, ecoturísticos y la modernización de las redes carreteras forman parte de esta neoliberalización de la economía en Oaxaca. Son los grupos de la clase dominante quienes se benefician, política y económicamente en esta nueva forma neocolonial financiera. La modernización de las estructuras políticas y económicas de las comunidades indígenas regidas por el sistema normativo indígena entra en un bloque de conflicto y de negociación derivado de la lucha hegemónica por el poder de control y de regulación de las *costumbres* y las *tradiciones* en el territorio.

El resultado final de las reformas jurídico-electoral del Sistema Normativo Indígena se sustenta en procesos socio-comunitarios de lucha por el reconocimiento y la institucionalización de la representación social. Observamos que las tradiciones internas de cada comunidad regida por el sistema normativo indígena, está constituida por tradiciones inventadas y recreadas en comunidad, donde el sentido de identidad, territorialidad y ciudadanía resultan indispensables en el momento de ser reconocidos en tanto que “sujetos hablantes”.

Para el historiador Eric Hobsbawm (2004), las tradiciones son prácticas, “normalmente gobernadas por reglas” acordadas por diversos grupos humanos abiertos. Las tradiciones poseen una pluralidad de naturalezas simbólicas o rituales, “que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición” (Hobsbawm, 2004: 8). Entonces, los rituales y las ceremonias practicadas en

comunidad, son prácticas humanas cuyo contenido ofrecen sentido común a la autonomía indígena, la identidad y la ciudadanía neoliberal.

En experiencia de las mujeres indígenas pertenecientes a comunidades regidas por el sistema normativo interno podríamos elaborar la siguiente hipótesis: la autonomía comunal tiene como principal génesis el cuerpo-territorio de las mujeres indígenas. En el mismo sentido que designan a las autoridades municipales, ellas tienen el derecho de nombrar un conjunto de normas regulatorias pertenecientes a su cuerpo-territorio: el derecho a decidir con quién casarse, cuántos hijos tener, reproducir o no la medicina tradicional, el derecho a la participación política, a las prácticas de sus ritos y sus ceremonias (Oliveira en Bonfil, 2002; Daltón, 2012). El sistema normativo indígena es la expresión sociocultural del cuerpo-territorio de las mujeres indígenas oaxaqueñas.



Imagen 4. © Pedro Belmonte

El cuerpo-territorio de las mujeres en tanto que acto político de autonomía, históricamente, ha estado sujeto a la dominación hegemónica de la cultura autoritaria patriarcal. El sistema normativo indígena, al estar regulado y condicionado por el sistema de partidos políticos, “los grupos dominantes ejercen un control absoluto sobre la significación” (Fraser, 2012: 195) de los cuerpos-territorios de las mujeres. El principal riesgo en asumir que el cuerpo-territorio de las mujeres indígenas oaxaqueñas representa el sistema normativo indígena, es que en su subordinación y opresiones múltiples, “las mujeres participan en la fabricación de la cultura” (Fraser, 2012: 196) autoritaria patriarcal.

Las mujeres indígenas, en este contexto, se vuelven conservadoras y transgresoras de sus propias normas regulatorias del control social de la tradición. Para

analizar el caso específico de la bifurcación del pensamiento liberal y del pensamiento conservador que nace en experiencia del cuerpo-territorio de las mujeres indígenas, nos resulta pertinente situar el testimonio de Eufrosina Cruz Mendoza y su ascenso al poder institucional. La fabricación de la subjetividad de poder está compuesta orgánicamente por la legitimación de sujetos externos a la comunidad tradicional: partidos políticos, organizaciones no gubernamentales, iglesia, fundaciones y multinacionales. El sistema de partidos políticos son quienes hegemonizan la autoridad cultural de negociar y mediar en contextos de conflicto social.

La internacionalización del movimiento de rebeldía de Eufrosina Cruz Mendoza, se logró gracias a esta coalición de activistas transnacionales cuya interacción ideológica está integrada por actores globales, quienes observan en el “poder y la desigualdad”, el discurso ideológico legitimador para desplazar la voz hacia un sujeto subalterno en contextos de crisis de derechos humanos. Cuando abordemos el caso específico de la fabricación del liderazgo, y no dirigencia de Eufrosina Cruz Mendoza, nos plantearemos el desafío empírico en experiencia del ejercicio de la autonomía del sistema normativo indígena, lo que Nancy Fraser (2012) denomina, “*systeme a colonise le sujet parlant*” (el sistema colonizando al sujeto hablante). ¿Se puede construir una cultura de resistencia en experiencia del régimen de partidos políticos conservador y de derecha? O, Estamos frente a un ¿sujeto capaz de innovar el pensamiento transnacional de los movimientos sociales populares?

Movilizaciones sociales populares fragmentadas. El caso de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO)

La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en el 2006 se explica mejor si tomamos en consideración la larga durabilidad de la memoria histórica de las luchas sociales en los diferentes actores políticos, quienes han reconfigurado, la relación compleja entre las élites populares y el Estado⁶. En este apartado contextualizamos, el componente de *lo social* en los modos de fragmentarse las identidades políticas en el interior de los movimientos múltiples: campesinos, obreros, universitarios, sindicatos, mujeres e indígenas.

Como cada año, el 15 de mayo de 2006, los docentes del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación de la Sección 22 (SNTE)⁷ realizan una serie de movilizaciones sociales en diferentes puntos cardinales de la Ciudad de Oaxaca con el objetivo de exigir mejores condiciones laborales. En ese entonces, el gobernador del Estado, Ulises Ruiz Ortiz (2004-2010), propuso negociar con el magisterio oaxaqueño una serie de derechos sociales para mejorar sus condiciones materiales de los trabajadores. Como es tradicional, las

⁶En éste epígrafe analizo los hechos a la luz de la emergencia de la APPO a partir de la experiencia social del magisterio oaxaqueño. Desde una perspectiva histórica de los movimientos sociales en Oaxaca, éste podría situarse en diferentes bloques de crisis orgánica del poder institucional siendo clave las organizaciones sociales populares, el movimiento indígena, obrero, estudiantil, la iglesia progresista y de mujeres. La Ciudad de Oaxaca significa el símbolo centralista del Estado donde los movimientos sociales convergen para visibilizar la crisis social en la que permanentemente están las ocho etno-regiones de Oaxaca.

⁷La constitución del SNTE en tanto que organización sindical fue en 1980, tuvo su primer dirigente en 1983. La lucha por el poder político en Oaxaca no se comprende si no se toma en consideración el papel histórico que los maestros han tenido en tanto que clase social dentro de las comunidades indígenas, su relación con el magisterio, las organizaciones civiles, las empresas y el Estado (Vicente, 2006; Yescas, 2008)

acciones colectivas del magisterio para hacer presión a la contingencia del Estado fueron tomar de forma “simbólica” diferentes espacios públicos y privados regulados y administrados por él.

Desde un punto de vista etnográfico observamos a camiones del sector privado, bloqueos carreteros en los principales puntos de entrada y de salida de la Ciudad de Oaxaca controlados por los profesores oaxaqueños. Para radicalizar las acciones colectivas, la ocupación del corazón de la ciudad (Centro Histórico), fue uno de los mecanismos estratégicos de exigir al gobierno la resolución petitoria de sus derechos laborales. Desde diferentes posiciones ideológicas, las mesas de diálogos se rompieron y la violencia se radicalizó. De tal suerte que el 11 de junio de 2006, la Policía Municipal, representante legal del Estado oaxaqueño, en su afán por recuperar el control de los espacios públicos, se enfrentaron violentamente a los integrantes populares del magisterio: el histórico fallido desalojo del Centro Histórico.

A lo largo de la madrugada hasta el mediodía del 11 de junio de 2006, profesores y policías municipales recurrieron a la violencia para posicionarse del espacio patrimonial del Centro Histórico. Éste día podrá leerse como una lucha de significantes sociales por controlar y por gestionar la hegemonía de la violencia “saturada y disputada” (Fraser, 2012: 196) cuya emergencia política dio pie a “conflictos de interpretación de las necesidades sociales” (Fraser, 2012: 204). La hegemonía cultural de la violencia no sólo vino del Estado, también de los actores sociales del movimiento de la APPO. Los medios masivos de comunicación tuvieron un rol importante en

el momento de legitimar la reproducción de la violencia y la criminalización a través de la producción de estereotipos de los actores sociales en conflicto.

Estas formas de producción del *otro* a través de los medios masivos de comunicación generaron imaginarios sociales para legitimar una política de miedo y de terror en la sociedad oaxaqueña, y de esta manera, legitimar la violencia de Estado. Posterior al 11 de junio de 2006 se constituyó la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), integrada por una base popular-magisterial: hombres, mujeres, estudiantes, niños, niñas, profesionales, activistas transnacionales.

A más de diez años de la emergencia de la APPO en el escenario internacional del activismo transnacional, ¿Cuál ha sido su principal aporte en una lectura heterogénea de identificaciones sociales para los movimientos populares-magisteriales múltiples más amplio? ¿Qué características adquiere “la ruptura” del régimen político autoritario del PRI en dirección de una “continuidad” en la cultura autoritaria por parte de los



Imagen 5 © Roque Tirbieta

sujetos subalternos que ascienden al poder institucional desde una posición de *lo político alternativo*?

De acuerdo a los informes de Derechos Humanos y una vasta literatura de movimientos sociales en Oaxaca, entre los meses de mayo a septiembre de 2006, se registraron 23 asesinatos y más de 450 personas desaparecidas durante el régimen autoritario del gobierno Ulises Ruiz Ortiz. Entre ellos un activista periodista independiente de origen canadiense, *Brad Will*. Esto, internacionalizó el movimiento de la APPO, y legitimó el reforzamiento de la violencia entre los diferentes actores populares y el Estado.

Gracias a la APPO emergieron internamente organizaciones sociales populares: Voces Oaxaqueñas Construyendo Autonomía y Libertad (VOCAL), Comité de Familiares y Amigos de los Desaparecidos, Asesinados y Presos Políticos de Oaxaca (COFADAPPO), Coordinadora de Mujeres Oaxaqueñas 1º. De Agosto (COMO), Colectivo de Mujer Nueva, Asamblea de Artistas Revolucionarios de Oaxaca (ASARO), Comité de Liberación 25 de Noviembre, el Espacio Civil de Oaxaca.

En el corazón de las acciones sociales se funda medios de comunicación *alternativos* al control hegemónico de los medianos y grandes multinacionales: Radio Plantón en la Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca (BUAJO), Radio Zaachila, Oaxaca Libre, Oaxaca en Pie de Lucha y Revolucionemos Oaxaca. En este contexto, emerge la organización social del Movimiento de Unificación de Lucha Triqui Independiente (MULTI) en respuesta al control del poder regional de la Unión de Bienestar de la Región Trique (UBISORT) (López, 2006).

La internacionalización de la APPO en tanto que movilización social popular-magisterial múltiple desmitifica las posiciones teóricas en materia del análisis de las identificaciones sociales para construir “nuevos movimientos sociales”. La APPO y las agrupaciones que la integran, evocan el poder de la subalternidad fragmentada por ocupar un espacio en la lucha por la hegemonía de la cultura política revolucionaria. En México el aseso al poder hegemónico de los sujetos subalternos de la APPO, ejemplifican ésta transferencia en la lucha por el poder hegemónico dominante cuyo espacio de conflicto y de disputa está en la gestión y administración de la violencia política.

Nuestra lectura sitúa las acciones colectivas y las alianzas tejidas por la APPO en características que complejizan “las identidades sociales, la formación de los grupos sociales, el establecimiento y la puesta en causa de una hegemonía cultural y la posibilidad y la realidad de práctica política” (Fraser, 2012: 206). Esta transgresión de los grupos sociales da espacio a la innovación de los conflictos y su poder de mediación y de negociación en un enclave cultural de autoritarismo dominante del sistema de partidos políticos. Se registran vasos comunicantes de creatividad para dotar de significación a símbolos materiales de lucha por la distribución del poder hegemónico.

Las identificaciones sociales, a partir de la “innovación del sí” (innovation en soi) al interior de la APPO, muestra socialmente el poder de la transgresión, la desobediencia civil, incluso, el anarquismo político. El apoyo teórico de la filosofía feminista de Nancy Fraser (2012), nos permite distinguir en el interior de la APPO,

“normas sociales opresivas y normas sociales emancipadoras” (Fraser, 2012: 208). La praxis de sociabilidad que se registraron con la construcción de las barricadas, las tomas de los espacios públicos y los medios masivos de comunicación *oficial* nos sirve de punto de reflexión en torno a la “resistencia en la autoridad cultural asociado al padre” de la hegemonía de la masculinidad dominante: el sistema de partidos políticos. Leído como la transgresión emancipadora de *lo político* de las normas sociales. Nuestra premisa sitúa, en este contexto histórico en específico, la emergencia de la cultura internacional de Derechos Humanos dado que emergen diferentes organizaciones civiles que registran el daño social ocasionado en la sociedad civil. Estas organizaciones sociales, pro-defensa de los Derechos Humanos, obedecen a la repetición de “identidades y solidaridad *colectiva*, políticamente constituida” (Fraser, 2012: 212) por activistas transnacionales.

Nosotros ponemos atención al análisis internacional coyuntural más global del contexto sociopolítico. El caso de la llegada de la indígena zapoteca en el escenario internacional de *lo político*, complejiza estas identidades sociales en clave del reconocimiento jurídico-electoral del pluriculturalismo, el multilingüismo y la pluriétnicidad: las representaciones culturales del género femenino dentro de estas tradiciones.

La institucionalización de un movimiento popular-magisterial fragmentado y sus consecuencias en las violaciones a los derechos humanos, sitúa las palabras de



Imagen 6. © Roque Urbieto Hernández

Eufrosina Cruz Mendoza en una coyuntura histórico-político de *paranoia tradicional* vinculada a conflictos sociales de lucha por la hegemonía de legitimar la voz de

los subalternos: la reafirmación o no de los nuevos rostros del conservadurismo *costumbrista*, en perspectiva étnica y con paridad de participación electoral enclave de transición autoritaria en una democracia plural e inclusiva en cuestión.

La revolución de los Alcatraces. Bifurcación del neoindigenismo plural

When I was growing up and a white man wanted
To take me out, I thought I was special,
An exotic *gardenia*, anxious to fit
The stereotype of an [*occidental*] chick
(Nellie Wong, en Anzaldúa G. y Moraga C.,
1981: 8)

Las denuncias de las mujeres indígenas y no indígenas en el interior de los movimientos sociales populares-magisteriales de la misoginia, el conservadurismo y las violencias múltiples, no son causas nuevas en la subordinación de las mujeres en tanto que actoras de transgresión y transformación sociocultural en las comunidades indígenas. El análisis de la participación de las mujeres indígenas en el movimiento indígena transnacional, nos aporta diferentes enfoques para comprender la complejidad de las tradiciones en el interior de las comunidades indígenas. Principalmente, cuando se trata de la lucha por el reconocimiento en los sistemas normativos internos diferenciados al sistema de partidos políticos. Se ha dado prioridad a los límites de la lucha por la libertad individual por el bien común, mientras que la lucha por el reconocimiento de los

derechos colectivos evoca tensiones en el discurso ideológico de los derechos humanos.

El análisis de las políticas públicas integracionistas en Oaxaca a través del papel ideológico del indigenismo postrevolucionario mexicano, nos lleva a la afirmación de que en la praxis social, existe una diversidad de proyectos de integración, aculturación asistida y conflicto en la asimilación de los pueblos indígenas en la modernidad económica en su bloque neoliberal. En el cuerpo-territorio de la mujer zapoteca, se escribe el archivo histórico de las políticas públicas indigenistas, la emergencia de un indianismo intercultural neoliberal y la fabricación de un liderazgo femenino basado en alianzas internacionales que involucran a organizaciones no gubernamentales, el Estado, el sistema de partidos políticos, las empresas multinacionales, la iglesia y las fundaciones internacionales.

Cuando se le niega la paridad participativa a Eufrosina en el sistema normativo indígena nace la revolución de los Alcatraces en la comunidad de Quiegolani, La cultura tradicional impide, en parte, participar en tanto que primera mujer en la historia en solicitar su inclusión en la lista de candidatos en la alcaldía municipal. El nombrar es poder, y hablar-mujer, efectivamente, es un acto discursivo ideológico performativo de transgredir un orden socio-jurídico patriarcal tradicional. Al ser una mujer, posicionada estratégicamente en tanto que identidad histórica 'indígena', y su lucha en el interior del *costumbrismo* comunitario confirma el lugar social en la división

tradicional del trabajo, productora y reproductora de la domesticidad no remunerada por la cultura patriarcal.

Para ellas, ser mujer indígena en una sociedad multicultural, pluriétnica y plurilingüística significa “*tener nuestra identidad cultural, nuestra lengua, nuestra vestimenta, pero **no la violación a los derechos humanos**, pero no la detención al **desarrollo** de nuestras comunidades*” (Eufrosina, entrevista julio 2008, Ciudad de Oaxaca). Este discurso supera la perspectiva “bidimensional del género” o “bifocal” propuesto por Nancy Fraser (2012) pues si bien, la categoría de mujer, obedece a diferenciación de clases sociales, no toma en cuenta, la dimensión histórica de la “etnicidad”. Lo que las mujeres negras en Estados Unidos llaman interseccionalidad (Crenshaw, 1993) para comprender las imbricaciones de las opresiones en las personas racial o étnicamente constituidas: la profesora Eufrosina Cruz Mendoza, al solicitar paridad en la participación en su comunidad, está exigiendo el ejercicio liberal del derecho ciudadano.

En el discurso ideológico del testimonio de Eufrosina identificamos los procesos regulatorios y normativos de fabricarse la identidad indígena:

(...)“nuestra identidad, nuestra lengua y lo más importante con nuestra capacidad y nuestra inteligencia de lo que queremos para nuestros entornos; de que sólo queremos formar parte de nuestro México. Duele mucho en una comunidad **ser mujer**, pero duele más cuando la sociedad todavía **te mira de pies a cabeza** porque **tus facciones te delatan por ser precisamente indígena**. Ser indígena no es un delito, **ser indígena** es como cualquier **otra cultura**, es lo que nos hace **diferentes**, pero que al final del día es lo que nos hace **iguales** como **seres**



Imagen 7. © Pedro Belmonte

humanos” (...) (Eufrosina Cruz, 2008)

Lo anterior nos sirve de descripción para afirmar que, incluso, la etnicidad es una clase social diferencial, y no tanto un status homogéneo en el interior de la comunidad de Quiegolani. Ella está subordinada a la cultura patriarcal, revelarse en contra de esa

organización *costumbrista*, y no respetar las prácticas tradicionales; supone una ruptura en la representación histórica que se tiene de la mujer en la comunidad zapoteca. De acuerdo al paradigma pragmático de Nancy Fraser (2012), la fabricación de lo *individual* ‘consiente’ posiciona en conflicto social a Eufrosina, ganándose el *status* en la compleja jerarquía de las identidades étnicas en México. Entonces, el reconocimiento jurídico-político tiene un carácter más liberal, y no tanto comunitario ya que sitúa el cuerpo-territorio de la mujer zapoteca en el desprecio histórico, “el imperialismo cultural y las jerarquías” establecidas por la hegemonía cultural de la ideología del mestizaje.

La tridimensionalidad de la injusticia, por ser mujer zapoteca situada en la jerarquía *statutaria* del orden económico de la cultura dominante mestiza, nos permite situar la práctica histórica del sexismo en la cultura patriarcal del sistema de partidos políticos. Estas son prácticas de legitimar la subordinación de las mujeres en el proceso de construir autonomías indígenas. En la conciencia de ser mujer indígena, está la conflictualidad de la doble moral de “negar el sexismo” en la lucha por el reconocimiento y la lucha por la representación de la clase subalterna frente a la hegemonía cultural de la ideología mestiza. En la comunidad de Quiegolani, el *costumbrismo* conservador tiene como génesis la práctica social de las relaciones desiguales económicas entre hombres y mujeres, y subvertirlas en el espacio nacional, lo vuelve problema para el movimiento indígena latinoamericano:

“yo entiendo que es un proceso, entiendo que es milenaria [...] que no se puede trastocar [...] que se **incluya a las mujeres**, a que también los hombres no se dejen **manipular**, que no permitan que nadie les pisotee su **dignidad**”. (Eufrosina Cruz, julio 2008: Ciudad de Oaxaca)

Las políticas públicas están encarnadas en la formación del liderazgo de Eufrosina Cruz Mendoza. Sus palabras nos expresan el proceso histórico de la ideología indigenista, su deseo en aprender español, incorporar en su discurso nociones ideológicas, tales como, ‘desarrollo’, ‘progreso’, ‘modernización’. Identificar en la base económica el punto de partida de la subordinación de las mujeres indígenas, nos reafirma nuestra hipótesis en la formación de la conciencia histórica que adquiere en su trayectoria de vida. En estar y no estar en la comunidad de origen, por motivos de formación educativa y de trabajo, despierta su conciencia en tanto que sujeto de derechos humanos:

[...]Yo no puedo hablar de [democracia], porque yo no lo conozco. ¿Por qué? porque a raíz de mi experiencia me quitaron **un derecho constitucional**; que tengo mi credencial de elector que me hizo suponer que me hizo **ciudadana**, que como cuando se trata de **partidos políticos**, me hablan de **democracia** y convocan a las mujeres pa'que vayan a votar, cuando se trata de la vida interna de **mi comunidad** na'más te dicen los que ostentan en **el poder**, no pues es que **eres mujer** [...]
(Eufrosina Cruz, agosto 2009: Ciudad de Oaxaca)

La cuestión de la democracia vinculada a la formación de la ciudadanía está en el discurso ideológico de Eufrosina. Tomando en cuenta que en esta especificidad de acceso a los espacios institucionales de poder obedecen a un pensamiento liberal de formación de la ciudadanía neoliberal, y no comunitaria. Para el análisis de la comunidad de Santa María Quiegolani resulta trascendente trazar una cartografía etnográfica en los modos de participación comunitaria que permita contextualizar la lucha interna por el reconocimiento y la lucha por la representación en su nivel municipal. ¿Qué espacio social ocupa históricamente la mujer en Quiegolani? ¿Cuáles son las relaciones sociales para incluirlas en el sistema de paridad de participación?

Si los opositores al derecho de las mujeres en participar en los nombramientos internos en Quiergolani son profesores docentes ¿Qué desafíos enfrenta la lucha de conciencia de clase cuando se analiza y describe empíricamente la paridad participativa de las mujeres en los espacios de toma de decisiones? ¿Cuál es la prioridad en el movimiento social popular-magisterial?: ¿la lucha de clase, la lucha por la igualdad de género o la lucha por el reconocimiento y distribución del poder institucional enclave étnico?⁸

⁸Para Nancy Fraser (2012) el sexismo es un “modo bidimensional de subordinación, anclado simultáneamente dentro de la economía política y dentro del orden estatutario de la sociedad capitalista” (Fraser, 2012: 19). Para analizar la subordinación de las mujeres es necesario reflexionar los espacios de conflicto dónde se produce la lucha por el reconocimiento y la distribución, sin excluir reivindicaciones “en apariencias legítimas, como las exigencias” de las mujeres indígenas mexicanas. En éste último punto encontramos el impacto de los costos económicos de prácticas sociales ideológicamente racistas. Consideramos ampliar esta concepción de bidimensionalidad que nos propone Nancy Fraser con la noción de interseccionalidad de las opresiones múltiples para contextos de colonización vividos por el sistema capitalista.

Quizás son demasiadas preguntar para desarrollar en este artículo, pero considero pertinente contextualizar la complejidad de las coaliciones ideológicas en el momento de enfatizar en las consecuencias de las políticas institucionales indigenistas, la emergencia de una intergeneración indianista intercultural crítica del régimen autoritario de los sistemas de partidos políticos; y las estrategias de coerción ideológica de los sujetos subalternos, *otrora revolucionario*, en una praxis política de institucionalización fuerte del conservadurismo *costumbrista*. Esto, argumento, es la principal característica del neocolonialismo oaxaqueño en un bloque hegemónico de bifurcación corporativista de los de proyectos neoindigenistas.

La emergencia del nuevo rostro neoindigenista a través del sistema de partidos políticos tiene *detrás* a los ‘conservadores en materia económica afirmando que el mercado –y no el Estado- es la institución más adecuada” (Fraser, 2012: 75) para cubrir las necesidades de los sujetos subordinados en la hegemonía cultural dominante. La democracia y la ciudadanía en Oaxaca, entonces, se corporativiza en un bloque de poder de nuevos rostros de la derecha latinoamericana enclave socio-étnico-racial.

**¿Justicia redistributiva o linchamiento público?
Transición democrática y la emergencia de la cultura en
derechos humanos**

La llegada de los sujetos subalternos al poder institucional en una coyuntura histórica-política de cuestionamiento al régimen autoritario del PRI, pone como principal desafío, no repetir las prácticas sociales de exclusión, de control de la población y violencia política. En la distribución del poder institucional del ascenso al poder subalterno, se justificó, la coalición *Unidos por la Paz y el Progreso* integrada por el Partido Acción Nacional, el Partido Convergencia, el Partido del Trabajo y el Partido de la Revolución Democrática.

Desde una perspectiva de la transitología (Lefranc, 2002) situamos el proceso de democratización de las instituciones en un régimen postconflicto social, el cual puso en agenda pública, la emergencia de los Derechos Humanos. La distribución del poder institucional en base a representaciones sociales de la subalternidad históricamente despreciadas, nos habla de una incipiente reparación de la justicia de género. Esta representación social de la subalternidad nos muestra la pluralidad de los proyectos neoindigenistas y neoindianista en un bloque hegemónico de reforzamiento de la ideología de la económica neoliberal y violencia política.



Imagen 8. © Roque Urbieta Hernández

Las políticas económicas en Oaxaca, entre 2006 y 2012, formaron sus propias élites populares. De los movimientos sociales magisteriales-populares se establecen pactos entre las élites para distribuirse la hegemonía política. Esto originó, la fragmentación de las identidades sociales transitando por un proceso de pluralidades de intereses ideológicos. La modificación en las normas jurídicas en materia de paridad en la participación de las mujeres y de los hombres en votar a sus representantes políticos, nos ejemplifica, una de las características de los procesos de transición democrática.

El poder legislativo, encabezado por Eufrosina Cruz Mendoza, podría tener una lectura, un poco arriesgada, en la praxis política del perdón derivado de las consecuencias morales, la violencia psicológica y amenaza que sufrió por revelarse en contra del *costumbrismo* de la cultura autoritaria patriarcal. Primero, en su relación desigual en la comunidad de origen, posteriormente frente a la hegemonía cultural dominante de la ideología mestiza. Finalmente se complejiza con la gestión del racismo institucional (Wieviorka, 1996). El racismo constituye una práctica socialmente ideológica que se desplaza en el ámbito jurídico, y permea en las mentalidades de la hegemonía cultural mestiza para legitimar su poder de dominación, justificando así, la violencia política y el asesinato de los sujetos subalternos.

El nombramiento de Eufrosina Cruz Mendoza en la presidencia de la Cámara de Diputados en Oaxaca, y la Secretaría de Asuntos Indígenas de Adelfo Regino Montes son las características de la iniciación de los proyectos neoindigenistas en común: convergente ideológicamente. La iniciativa del entonces gobernador, Gabino Cué Montiel Aguirre, en tanto que “mediador descendiente” de la guerra de posiciones ideológicas de ‘izquierda’ y de ‘derecha’ sitúa un reto en la formación de un proyecto en común para el movimiento indígena latinoamericano. Si por una parte, el sujeto históricamente subordinado, tal como lo planteó el marxismo a inicios del siglo XX, era subordinar y explotar a la mujer indígena; encontraron en el discurso populista

de la derecha, el pacto ideal para reforzar la emergencia de una élite indígena ideológicamente orgánica.

Cuando se analiza una política ideológicamente de derechas, el caso de Eufrosina Cruz Mendoza, desestabiliza cada una de las categorías históricas a partir de la lucha de clases, donde el ser indígena, se vuelve problemático para el pensamiento ideológico de la izquierda: ¿Son las mujeres indígenas raíz del pensamiento ideológico conservador? Así como el liberalismo y el conservadurismo han moldeado los aparatos represivos del Estado pluricultural neoliberal, ¿podemos clasificar a mujeres indígenas liberales en oposición a las mujeres indígenas conservadoras? ¿Cuáles son las características de una y de la otra?

En la formación del liderazgo de Eufrosina Cruz Mendoza están las organizaciones no gubernamentales transnacionales, escuelas privadas, el ‘reconocimiento’ del entonces Presidente de la República –Felipe Calderón Hinojosa y su esposa Margarita Zavala- Su trayectoria política incluye el reconocimiento del Premio Nacional de la Juventud en el 2008, el reconocimiento jurídico de las mujeres de Quiegolani en participar en el nombramiento de sus autoridades municipales, y la fundación de su Asociación Civil, Quiego A.C. La zapoteca Eufrosina, se suma a la lista de militantes del PAN, como son el nahua Marcos Matías y la nahñu, Xóchitl Gálvez: estos son los nuevos rostros generacionales de la derecha conservadora enclave étnico y justicia de género. Las políticas de etnicidad aplicado a las políticas neoindigenistas, no transforman

las relaciones económicas de producción capitalista⁹. Por el contrario, el modelo económico adquiere una dimensión global.

En los espacios nacionales e internacionales, los subalternos se volvieron sujetos de dominación política y económica. El caso específico de Eufrosina Cruz, la socióloga Verónica Vásquez García, analiza que es “una entre millones de personas que viven cotidianamente las abismales desigualdades de clase, etnia y género que existen” en México. Pese a los mecanismos estratégicos que empleó para acceder a los espacios internacionales de poder, Eufrosina Cruz, “tocó fibras muy sensibles, hizo despertar la deuda histórica que tiene el gobierno oaxaqueño y federal para con las mujeres indígenas” (Vásquez, 2011: 254 y 255).

Durante el régimen del entonces presidente Felipe Calderón se reforzaron las políticas de seguridad nacional derivado de la expansión del crimen organizado, así como las políticas económicas neoliberales, éste bloque de grupos subalternos fueron permanentemente cuestionados por los diferentes actores sociales, quienes continúan exigiendo justicia a viejos problemas por sentirse víctimas de la cultura autoritaria. La transición de la democracia en Oaxaca, se ensombreció, derivado de las recurrentes manifestaciones populares-magisteriales, y una justicia

⁹Estas alianzas entre el sector popular de la naciente élite profesional indígena y la hegemonía cultural económica y política del PAN son las características de la institucionalización del populismo neoindigenista ya que internamente se abren canales, en apariencia progresistas, para volver más aceptables a las élites nativas y las élites extranjeras. En un contexto de crisis en la élite hegemónica política se flexibilizan los espacios institucionales, se busca la legitimación a través del asenso económico en este reducido grupo de subalternos. Una práctica neopopulista del conservadurismo de derechas en México con rostro indígena.

redistributiva del poder económico limitante. Los golpes de cuestionamiento vinieron de la periferia etno-regional: el Istmo de Tehuantepec, la región Triqui, la región de la Sierra Norte.

Uno de los avances fue en poner en contexto la emergencia de una cultura de derechos humanos gracias a la sustitución institucional que hacen las organizaciones no gubernamentales (ONG'S) y el sector privado al Estado. Pese a ello, la formación de los defensores en derechos humanos sigue siendo hostigados, amenazados y asesinados por actores antagónicos a la consolidación de la Paz. La democracia vuelve a ponerse en cuestión en diferentes espacios sociales de conflicto.

Las características contemporáneas del modelo institucional del Estado pluricultural neoliberal en Oaxaca están caracterizados por la gestión, ya no de políticas de reconocimiento jurídico-político o redistribución del poder económico, sino por la regulación y administración de la violencia política. Con los resultados en los enfrentamientos entre el movimiento social-popular magisterial y la fuerza autoritaria del cuerpo de seguridad, la administración del Gobierno de Gabino Cué Montiagudo, así lo demuestra¹⁰. Los sujetos subalternos durante el bloque hegemónico de Gabino Cué significaron la

¹⁰Comité de Defensa Integral de Derechos Humanos Gobixha A.C, [consultado el 9 de marzo de 2017] Operativo 'Oaxaca', 19 de junio de 2016, *Informe de violaciones a Derechos Humanos. Nochixtlán, Huitzo, Telixtlahuaca, Hacienda Blanca y Viguera* disponible en http://nochixtlan.justiciaparaoaxaca.net/wpcontent/uploads/2016/11/Interiores_Info_nochix2016_completo.pdf

representación utópica de la transición democrática en la era global, donde los líderes, dirigentes e intelectuales emergían de los “movimientos en el poder”. La violencia política legitimada por una generación culteramente revolucionaria “fueron vistos como un fracaso frente a sus promesas históricas” (Wallerstein, 2000: 8).

Reflexiones finales

En este artículo hemos abordado la metamorfosis de las mentalidades de los movimientos sociales populares-magisteriales, la institucionalización de los grupos subalternos que en él emergen, y cómo producen nuevas formas hegemónicas por el control y la administración del poder local. Situamos la bifurcación de proyectos neoindigenistas y neoindianistas que se producen en contextos de crisis y vacíos del poder institucional. A partir de pactos en la élite populista observamos su institucionalización. El binarismo ideológico de ‘izquierda’ y de ‘derecha’ son categorías estrechas para la mediación y la negociación de situaciones de conflictos sociales derivados de malas interpretaciones culturales.

Analizamos la convergencia entre los modos sociales de identificación ideológica en el interior del movimiento social heterogéneo y violento (de la APPO), la inclusión de la voz de Eufrosina Cruz Mendoza en el proceso de postconflicto social, y los mecanismos transitorios en materia jurídico-electoral para abrir canales de paridad participativa en el modelo de

democracia plural en Oaxaca, enclave de continuidad y no rompimiento, con la cultura autoritaria del sistema de partidos políticos.

Las políticas institucionales de reconocimiento y de representación se legitiman con la apertura de grupos subalternos al modelo de democracia liberal. Es en este bloque de crisis de Estado que los espacios políticos se abren para legitimar la reproducción del sistema de partidos políticos. El reconocimiento jurídico-electoral de la década de los noventa se inscribe en un bloque histórico de transición democrática cuyo poder está en la construcción de una nueva constituyente: el Sistema Normativo Indígena.

De acuerdo a Antonio de Negri (2007), el no “reconocer estas singularidades dentro de lo común, pero estando conscientes de que cada insistencia sobre una identidad que niegue lo común se vuelve necesariamente reaccionaria” (Negri, 2007: 110). Las leyes pasan a ser un nuevo campo hegemónico controlado por las personas letradas, siendo el varón quien determine estos marcos representativos de carácter jurídicos. No existe un enfoque ni feminista ni de género que contemple: la participación política de las mujeres indígenas en la fabricación de normas legales que respondan a sus realidades múltiples, que respeten su filosofía y los conocimientos ancestrales.

Como planteamos en este artículo, el Estado no solamente actúa de manera externa para condicionar el discurso legal de la autonomía y la libre determinación, sino que en el proceso de refundación del poder constituyente, limita incluir las voces de los trabajadores,

el campesino, los hombres y las mujeres de los pueblos originarios en el debate de las transformaciones legales. Son estas identidades sociales excluyentes quienes se observaron en el movimiento social popular-magisterial del 2006.

La permeabilidad de la ideología de la violencia se expresa en el principio de autonomía del cuerpo-territorio de las mujeres indígenas, quienes cuestionan el espacio doméstico adjudicado por el poder patriarcal de las comunidades tradiciones. El reconocimiento jurídico-electoral del Sistema Normativo Indígena en Oaxaca, es la expresión del condicionamiento del cuerpo-territorio de las mujeres indígenas. El no reconocimiento social y reconocimiento jurídico origina que la lucha por la representación entre en crisis de legitimidad política.

El análisis de la historia de vida y trayectoria política de la mujer zapoteca Eufrosina Cruz nos ejemplifica ésta complejidad de las ceremonias y los ritos de iniciación en la génesis de legitimación en el acceso al poder *gubernamental* de la comunidad, y su transición en la espacio institucional del Estado pluricultural neoliberal. El caso de la zapoteca Eufrosina Cruz— identidades marginalizadas en el proceso de reconocimiento jurídico- apelan, no sólo romper con la hegemonía de la dominación del sistema de partidos políticos sobre la validación de los nombramientos de las autoridades a través de la figura constitucional del Congreso Local, sino que demuestran la continuidad de los conflictos durante la negociación del significado cultural de la práctica de la autonomía y la libre determinación.

La lucha por el reconocimiento se desplaza del espacio social en conflicto en transición a los espacios institucionales. Los grupos subalternos forman parte de la continuidad del bloque hegemónico. La hegemonía se forma en los lazos sociales, se impregna en las instituciones y se reproduce hasta consolidar una ideología conservadora y de derecha. En el caso específico de los movimientos sociales populares e indígenas, la situación de la mujer resulta de gran importancia porque transgreden las normas conservadoras de la cultura patriarcal del *costumbrismo* de la autonomía, para transitar en conflictos complejos al ser cooptados por el *conservadurismo* del sistema de partidos políticos.

El caso de Eufrosina Cruz Mendoza, se sitúa en este debate científicamente complejo, porque su movimiento de rebeldía argumentó pasar de mujer zapoteca pobre, a mujer indígena conservadora parte de la élite popular del sistema de partidos políticos en México. El riesgo de producir y reproducir estos estereotipos discursivos es la legitimación de la violencia política en su contra, incluso, su muerte. Este es el mayor riesgo de los sujetos subalternos de tomar la palabra pues tienen que ganar la legitimidad del lugar de origen y enfrentarse a la hegemonía racista, sexista y clasista de las instituciones. Frente a la amenaza de la violencia, ¿se prioriza la marca ideológica binaria –izquierda/derecha– o se naturaliza la violencia de género?

Tanto el pensamiento ideológico de la izquierda y de la derecha ha empleado al sujeto históricamente subordinado para legitimar la tradición revolucionaria

“como campo de significación usados por el poder” (Paz, en Hernández y Sierra, 2004: 367). El discurso de las movilizaciones sociales de la APPO y las movilizaciones conservadoras que legitimaron la candidatura legislativa de Eufrosina Cruz Mendoza tienen la capacidad “movilizadora de los políticos populistas” (Mackinnon y Petrone, en Mackinnon y Petrone, 1999: 2). La violencia autoritaria no es intrínseco de la hegemonía dominante del PRI, sino también de sus opositores: el PAN, PRD, Convergencia, PT. Los sujetos, son violentos por naturaleza, y permea en sus comportamientos, actitudes, se desplaza en el discurso ideológico de la praxis social y se visibiliza en la desigualdad económica.

Efectivamente, la subalterna puede hablar, pero los riesgos en tomar la palabra en la organización hegemónica de la cultura dominante, origina la metamorfosis de los estereotipos y los prejuicios en torno a las identidades imaginariamente fijas: mujer zapoteca pobre. Históricamente la construcción de la mujer indígena estuvo sujeta a la hegemonía de la clase dominante en tanto que productora de la tradición, reproductora doméstica de las costumbres y vientre de la nación, con lo cual se justificó su explotación y opresión. Cuando subvierten estos imaginarios *esencialistas*, los prejuicios se desplazan hacia el binarismo ideológico de ‘izquierda’ y de ‘derecha’.

El principal desafío en los movimientos sociales populares múltiples está en responderse por qué los sujetos históricamente revolucionarios están siendo cooptados por la ideología conservadora y de derecha. La nueva generación de intelectuales indígenas, corren

el riesgo de integrarse a esta emergencia ideológica conservadora latinoamericana, quienes usan el discurso populista estratégico de la etnicidad y la justicia de género para legitimar la reproducción de su poder institucional.

En vísperas de las elecciones Presidenciales del 2018 en México, y a iniciativa del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en nombrar a una mujer indígena en tanto que candidata presidencial, tenemos el principal desafío de superar estos imaginarios nacionales que legitiman la explotación y la opresión de las mujeres: la hegemonía del sexismo, el clasismo y el racismo histórico-estructural que constituye al Estado pluricultural neoliberal mexicano. El análisis de la trayectoria política de Eufrosina Cruz Mendoza, nos lanza luces para comprender la complejidad del contenido de la nueva ideología neoindigenista latinoamericana, las relaciones internacionales de poder que establece para mantenerse, los vínculos económicos-comerciales para legitimarse, en fin, un problema en el análisis del populismo 'indígena' con rostro de mujer: Sanar una vieja herida colonial que sangrienta racismo ideológico.

Bibliografía:

AGAMBEN, G., BADIOU A., BENSÄÏD D. *Al Démocratie, dans quel état?*, La fabrique, París, 2009

ALTHUSSER, L., *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988

ARENDT, H., *Sobre la revolución*, Alianza Edit., Madrid, 2006

BAILÓN C. M. J., (2007) “La medusa y el caracol. Derechos electorales y derechos indígenas en el siglo XIX. Los orígenes del sistema político oaxaqueño”, en: Hernández D. J. (coords.) *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres*, Madrid, Siglo XXI pp.

BEVERLEY, J., (2012) “Subalternidad y testimonio: En diálogo con Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia, de Elizabeth Burgos (con Rigoberta Menchú)” en *Nueva Sociedad* N. 238, Marzo – Abril, pp. 102-113

COMITÉ DE DEFENSA INTEGRAL DE DERECHOS HUMANOS GOBIXHA A.C, [consultado el 9 de marzo de 2017] Operativo ‘Oaxaca’, 19 de junio de 2016, *Informe de violaciones a Derechos Humanos. Nochixtlán, Huitzo, Telixtlahuaca, Hacienda Blanca y Viguera* disponible en http://nochixtlan.justiciaparaoaxaca.net/wp-content/uploads/2016/11/Interiores_Info_nochix2016_completo.pdf

CHAKRAVORTY S. G. (2003); Giraldo, Santiago, “¿Puede hablar el subalterno?” en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia, enero-diciembre, pp. 297-364

CRENSHAW, K. (Jul., 1991) “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color” *Stanford Law Review* Vol. 43, N. 6, pp. 1241-1299

DALTON, M., *Democracia e Igualdad en conflicto. Las presidentas municipales en Oaxaca*, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación-CIESAS, México, 2012

FRASER, N., *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère neoliberal*, La Découverte Politique et sociétés, París, 2012

GOMEZ-RODULFO, M., *La lucha de Eufrosina Cruz. Alas de Maguey Apolo*, México, 2012

HERNÁNDEZ, J., (2007) "Dilemas en la construcción de las ciudadanías diferenciadas en un espacio multicultural. El caso de Oaxaca", en: Hernández, J. D (coords.) *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural. Los usos y costumbres*, Madrid, Siglo XXI pp 35-86.

HOBBSBAWM, E. y TERENCE R., *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2012

LEFRANC, S., *Politiques du pardon*, Edit. PUF, París, 2002

LÓPEZ BÁRCENAS, F., *San Juan Copala: dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo*. UAM Unidad Xochimilco, División de las Ciencias Sociales y Humanidades, México, 2009

LÓPEZ BÁRCENAS, F., (2009) "La lucha por la autonomía indígena en México: un reto al pluralismo", en: Hernández A. Rosalba y Sierra T (Edit.) *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, CIESAS-M. A. Porrúa. 2004. pp. 207-232

MOHANTY, Ch. T. (2008a) "Bajo los ojos de Occidente. Feminismo académico y discursos coloniales", en:

Suárez. L. y Hernández. A. (Edit.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Colecc. Feminismos, Cátedra, pp. 112-162.

MACKINNON, M. M. y PETRONE, M. A., (1999), "Los complejos de la Cenicienta", en: María Moira Mackinnon y Mario Alberto Petrone (comps.), *Populismo y neopopulismo en América Latina: el problema de la Cenicienta*, Buenos Aires: Eudeba, pp. 1-25

NEGRI, A., *El poder constituyente*, Traficante de Sueños, Madrid, 2015

OLIVERA, B. M. "Discriminaciones de género y de etnia", en: Bonfil P. S. y Martínez M. (Coord.), *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*, México, Colección Mujeres Indígenas, pp. 211-252

OSORNO, D., *Oaxaca Sitiada. La primera insurrección del siglo XXI*, Grijalbo, México, 2007

PAZ P. S., (2004) "Pensando en la diferencia en su posibilidad política"; en: Hernández A. Rosalba y Sierra T (Edit.) *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad México-*, CIESAS-M. A. Porrúa, pp. 357-381.

RECONDO D. (2009) "La 'comuna de Oaxaca': ciudadanía emergente en un enclave autoritario" En: Metries, Pleyers y Zermeño (Coords.), *Los movimientos sociales: de lo local a lo global*, Barcelona y México, Anthropos y UAM-Azcapotzalco, pp. 1-21

SANDOVAL, P. *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde y sobre América Latina*, Instituto de Estudios Peruanos, Perú, mayo del 2004

SIERRA, M. T., (2009) "Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos". *Desacatos* [online], n. 31 [citado 2017-04-26], pp. 77-88 Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-92742009000300005&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1405-9274.

STEPHEN L. *We are the face of Oaxaca: Testimony and Social Movements* Durham, Edit. Duke UP, 2013

VÁZQUEZ, M. C., *El nombramiento: las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca*, Edit. IEEO, Oaxaca, 2000

VÁZQUEZ G. V., *Usos y costumbres y ciudadanía femenina. Hablan las presidentas municipales de Oaxaca. 1996 y 2010*, México, Miguel Porrúa, Colegio de Postgrado, CONACyT, 2011

YESCAS I. M. y ZAFRA G., *La insurgencia magisterial en Oaxaca, 1980*, Oaxaca, UABJO-IEEPO, 2006

WALLERSTEIN, I., (2000). *Globalization or the Age of transition*. London: SAGE, 2000. Vol. 15. 251/267 réf. Du 10 juin 2016. <http://www.iwallerstein.com/wp-content/uploads/docs/TRAJWS1.PDF>

WIEVIORKA, M., *Le racisme, une introduction*, La Découverte/ Poche París, 1998

WONG, N., (1981) "When I was Growing Up" en Anzaldúa G. y Moraga C. (edits.) *This bridge called my back. Writings by radical women of color*: Kitchen Table, Women of Color Press, New York, pp. 7-8.

O retorno dos integralistas no imediato pós-guerra aos olhos da polícia política de São Paulo (1945-1946)

Dossier: El retorno de los integralistas en la inmediata posguerra a los ojos de la policía política de San Pablo (1945-1946)

Dossier: The return of the integralists in the immediate post-war in the eyes of the political police of São Paulo (1945-1946)

Renato Alencar Dotta

Resumo: Este artigo pretende mostrar como a polícia política do Estado de São Paulo viu os primeiros esboços de retorno dos integralistas na vida política brasileira, que se deram durante o ano de 1945. Depois de uma ilusória aproximação com Vargas em 1937, na qual eles apoiaram o golpe do Estado Novo com a perspectiva de participarem ativamente de um governo antiliberal e corporativista, começaram a ser reprimidos, tendo-se tornado tão indesejáveis na vida política nacional quanto o inimigo comum de ambos, os comunistas. Perseguidos e desmobilizados durante os oito anos da ditadura Vargas, arriscam retornar à política num ambiente completamente desfavorável com o fim da II Guerra. A polícia política paulista, em sua obsessão em registrar as movimentações de todas as forças políticas e sociais ,

analiza meticulosamente o retorno dos integralistas no após-guerra.

Palavras-chave: *integralismo, polícia política, redemocratização no Brasil, pós-II Guerra, Estado Novo.*

Resumen: Este artículo pretende mostrar cómo la policía política del Estado de São Paulo vio los primeros bosquejos de retorno de los integralistas en la vida política brasileña, que se dieron durante el año 1945. Después de una ilusoria aproximación con Vargas en 1937, en la que apoyaron el golpe del Estado Novo con la perspectiva de participar activamente en un gobierno antiliberal y corporativista, comenzaron a ser reprimidos, habiéndose vuelto tan indeseables en la vida política nacional como el enemigo común de ambos, los comunistas. Perseguidos y desmovilizados durante los ocho años de la dictadura Vargas, arriesgan regresar a la política en un ambiente completamente desfavorable con el fin de la II Guerra. La policía política paulista, en su obsesión en registrar los movimientos de todas las fuerzas políticas y sociales, analiza meticulosamente el retorno de los integralistas en la posguerra.

Palabras clave: *integralismo, policía política, redemocratización en Brasil, postguerra, Estado Novo.*

Abstract: This article intends to show how the São Paulo State political police saw the first outlines of the return of the integralists in Brazilian political life, which occurred during the year 1945. After an illusory approach with Vargas in 1937, in which they supported the Estado Novo Coup D'État with the prospect of actively participating in an anti-liberal and corporatist

government, they began to be repressed, having become as undesirable in national political life as the common enemy of both, the Communists. Persecuted and demobilized during the eight years of Vargas dictatorship, they risked returning to politics in a completely unfavorable environment with the end of World War II. São Paulo's political police, in their obsession to record the movements of all political and social forces, meticulously analyze Integralists return in the postwar period.

Keywords: *Integralism, political police, redemocratization in Brazil, postwar period, Estado Novo.*

Até recentemente, a bibliografia se mostrava extremamente escassa no que diz respeito à atuação dos integralistas no pós-1945, a qual foi centralizada no Partido de Representação Popular, agremiação geralmente ignorada ou subestimada pela historiografia. O PRP (a não ser confundido com o antigo Partido Republicano Paulista, extinto em 1937)¹¹ foi a tentativa de Salgado e seus seguidores de retornar à arena política depois da derrocada do nazifascismo na Europa. A relação dos camisas-verdes locais com os congêneres camisas-negras e pardas (isto é, fascistas italianos e nazistas alemães, respectivamente) se tornou praticamente indelével, em parte por culpa dos próprios integralistas (por exemplo, a imprensa integralista costumava elogiar efusivamente os regimes e

¹¹ Salgado foi membro e chegou a ser deputado estadual pelo Partido Republicano Paulista no fim dos anos 1920. Em suas memórias, Miguel Reale, um dos principais teóricos do integralismo nos anos 30 e que mais tarde abandonou a ideologia, insinua que a sigla do novo partido integralista teria sido proposital, como se Plínio pretendesse retornar “às suas origens *perrepistas*” (REALE, 1986: 144).

movimentos de extrema direita europeus), em parte por uma propaganda contrária baseada, às vezes, em fatos reais e, outras tantas, simplesmente distorcida (por exemplo, a ideia de que os integralistas recebiam ordens de Berlim ou Roma).

Apesar desse retorno, o protagonismo que o integralismo¹² possuiu na década de 1930 não ressurgiu em fins dos anos 40 em diante, e isso por vários motivos. Primeiro, o desprestígio praticamente total do fascismo, com a revelação de seus crimes de guerra, bem como ao colapso total a que tais regimes levaram a grande parte da Europa. Depois, a própria política e a sociedade brasileira estavam mudando. A começar pela nacionalização dos partidos, isto é, não havia mais a necessidade de partidos estaduais, aos quais a AIB se contrapunha; os meios de comunicação e transportes, bem como os interesses comuns dos estados, suas elites e, cada vez mais, seus setores médios e classe operária, aproximavam as unidades da federação. Além disso, várias das propostas de modernização conservadora proposta pelos seguidores de Salgado foram concretizadas pelo Estado Novo e seus herdeiros políticos¹³.

Restavam, pois, um clero conservador e resistente aos novos ventos de mudança do que virá a

¹² Sobre o integralismo nos anos 30 (ou seja, sob a forma de Ação Integralista Brasileira), há uma bibliografia considerável. Para uma abordagem ampla, uma obra de referência ainda é TRINDADE (1979).

¹³ Ou pelo menos, Salgado assim reivindicava. Entre as ideias as quais os integralistas teriam “*pensado antes*”, o chefe integralista pontua os Ministérios da Aeronáutica e das Comunicações, a LBA (Legião Brasileira de Assistência), serviços sócias do comércio e da indústria e os restaurantes populares, além da própria ideia de partidos nacionais. “*A influência do Integralismo na vida brasileira sente-se hoje de maneira tão forte, que em todos os partidos e nos setores mais diversos das atividades políticas, sociais e culturais do país, erguem-se vozes a expender conceitos que se enquadram de modo absoluto no ideário do Sigma*”. Essas afirmações, contudo, devem ser analisadas com cuidado. Trata-se de mais uma tentativa sua de superar a rejeição ao seu nome e de sua agremiação política no pós-guerra (SALGADO [1957]: 55 – 85).

ser o Concílio Vaticano II, e um razoável eleitorado católico com ele identificado; o medo do comunismo de parte da classe média (inclusive pequenos proprietários agrícolas), renovado pela maré montante da Guerra Fria (renovação da “guerra de religiões”, como glosou Hobsbawm, 2010); e, por fim, os velhos integralistas que ainda se mantinham na antiga “fé”, eram a lenha na fogueira que garantiu certa continuidade e alguma estabilidade para o integralismo perrepista.

O novo PRP estava, contudo, sem algumas das principais lideranças da velha AIB: Gustavo Barroso abandonou a vida político-partidária, dedicando-se quase que totalmente à direção do Museu Histórico Nacional, tendo permanecido no cargo até sua morte em 1959 (Barroso também deixara de escrever livros antisemitas, já que a atmosfera política pós-Holocausto não lhe permitiria); Miguel Reale, ao contrário, apesar de rompido com o integralismo, terá uma vida partidária bem intensa dentro do Partido Social Progressista (PSP), do cacique paulista Ademar de Barros; Olbiano de Mello que tentará, sem sucesso, criar uma corrente política chamada “societarismo” (MELLO, 1957: 183-198); e Santiago Dantas, que se tornará deputado pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), chegando a chanceler do governo João Goulart¹⁴.

Apesar disso, vários líderes intermediários (José Loureiro Jr., Marcel da Silva Telles e Angelo Simões de Arruda, em São Paulo; Raimundo Padilha, no Rio de

¹⁴ Dantas abandona definitivamente a tendência fascista, tornando-se um político pragmático e, eventualmente, progressista. Ele é o arquiteto da Política Externa Independente do governo Goulart, que propunha reatar relações com a URSS e os governos do Leste Europeu (o que foi veementemente rejeitado pelo PRP).

Janeiro; Nestor Contreiras Rodrigues, no Rio Grande do Sul etc.), líderes locais e militantes de base entram na nova organização, e há também uma renovação geracional de quadros do integralismo, tanto no partido quanto em organizações paralelas que se declaram, de um modo ou de outro, fidelidade à doutrina salgadiana, agora repaginada.

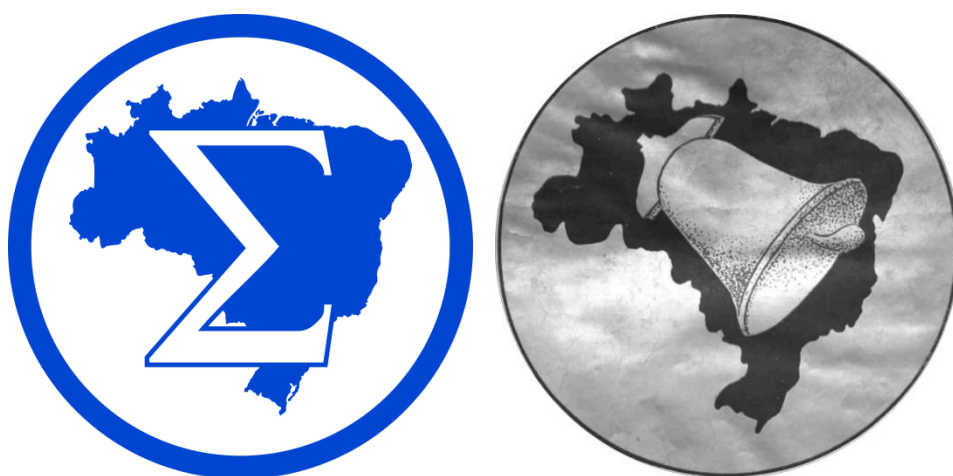
Por conta desse desprestígio dos regimes fascistas, toda a simbologia integralista que pudesse ser relacionada àqueles foi abolida: sigma, camisas verdes, o “anauê”, a maior parte dos hinos e datas comemorativas etc. No lugar do Sigma, o símbolo do partido passa a ser um sino bimbalhante (tocando), como que para “despertar o Brasil”.

Criada em 1924 para vigiar e registrar todas as forças políticas e sociais da sociedade paulista, o DOPS-SP (Departamento de Ordem Política e Social do Estado de São Paulo)¹⁵, sempre esteve em busca do “crime político” – não apenas da esquerda (socialistas, comunistas, anarquistas), como veremos aqui. A polícia política paulista dedicou parte considerável do seu esforço a vigiar os integralistas em sua nova roupagem, dedicando quatro pastas de documentos ao PRP, além

¹⁵ Ao longo de sua existência, entre 1924 e 1983, o DOPS-SP mudou de nome várias vezes. Adotamos este para o artigo, pelo fato de este título ter se consagrado. Sobre o DOPS-SP, ver: AQUINO et al. (2001). É importante ressaltar que cada estado brasileiro tinha sua própria polícia política, que era subordinada ao governador do estado em questão.

de várias outras pastas dedicadas a militantes ou suspeitos de militância integralista.

Não deixa de ser incômodo que, com a queda do Estado Novo, não tenha havido uma discussão pública de monta a respeito dos órgãos de segurança e repressão, ou ela foi mínima, como a série de reportagens do jornalista David Nasser publicada na revista *O Cruzeiro*, mais tarde reunidas no livro *Falta Alguém em Nuremberg*



Ilustrações 1 e 2: o Sigma sobre o mapa do Brasil, símbolo usado durante o período da Ação Integralista (1932-1937); e o sino usado pelos integralistas durante o período do PRP (a partir de 1945).

Fontes: 1- <https://pt.wikipedia.org> / 2 - <http://historia-do-prp.blogspot.com.br>

(NASSER: 1947), além de alguns debates e a abertura de comissões no Congresso Nacional que não deram em nada, nos primeiros anos após o fim da ditadura (CARVALHO: 2010). Apesar disso, o tema caiu no esquecimento, e os aparatos de repressão e vigilância prosseguiram em sua sanha persecutória nos 40 anos seguintes.

Ao longo de 1945, com a debâcle iminente do Estado Novo em marcha acelerada, o fim da censura, a

anistia política¹⁶ e a reorganização partidária dos vários grupos políticos, começam a circular rumores sobre um suposto retorno do integralismo na arena política nacional. O DOPS-SP estava atento a isso e – tal como, aliás, a imprensa – reflete vários desses boatos em seus documentos internos.

Nesse momento, final da II Guerra Mundial, na qual o Brasil havia declarado guerra aos países do Eixo e enviado soldados para lutar no palco europeu do conflito¹⁷, a opinião pública via nos integralistas locais os representantes brasileiros de Hitler e Mussolini. Isso se deveu não apenas aos elogios feitos pela AIB – através de sua imprensa, livros e discursos – aos regimes do Eixo durante a década de 1930, bem como ter usado toda uma simbologia abertamente relacionada aos movimentos fascistas internacionais, mas, pelo menos tão importante quanto isso, a uma intensa propaganda do regime varguista, a qual acusava os seguidores do movimento como “agentes de Hitler no Brasil”, “quinta-colunistas”, e outros epítetos do gênero.

No início daquele ano, com Plínio Salgado ainda no exílio em Portugal, vários integralistas ainda presos e os demais desarticulados, o integralismo era visto como algo sinistro, subterrâneo, e que, com a derrota dos

¹⁶ O DOPS esteve atento para a anistia dos presos integralistas. Há duas notícias da agência Asapress, anexadas num dossiê, que contêm listas de anistiados do movimento do sigma. As listas são quase repetidas, pois alguns nomes não coincidem. Os nomes mais conhecidos são os de Belmiro Valverde e Severo Fournier (grafado “Severino Funier”), que foram os principais líderes do levante de maio de 1938. Fournier, é importante lembrar, não era integralista, sendo um dos representantes dos “liberais” no levante. Fournier morreu um ano depois de sua libertação, devido a uma pneumonia que desenvolveu na prisão. “ASAPRESS”, 19/04/1945 (24-Z-5-18) e 24/04/1945. 24-Z-5-19. A notícia do dia 24 fala de um anistiado, Maurício da Costa Pereira (citado na lista do dia 19) que não pode sair por “*determinação médica ficou na ilha [Grande? Fernando de Noronha?] devendo regressar amanhã ou depois, de trem.*”

¹⁷ O governo de Getúlio Vargas enviou cerca de 25 mil soldados – integrados no V Exército dos EUA – para lutar na Itália contra tropas alemãs em 1944 e 1945.

países do Eixo, eventualmente teriam desaparecido para sempre da vida pública brasileira, pelo menos enquanto representantes daquele movimento. Assim, muito do que se tinha a respeito dos integralistas naquele momento se constituía de meros murmúrios, e era desse material que em geral alimentava-se a imprensa e a polícia política. Desse modo, um relatório de investigação não assinado, datado de 22 de março afirma:

Segundo pude saber e remeto a título de boato, os integralistas estão arrecadando dinheiro dos sócios e dão a isso o nome de “FUNDO VERDE”, ignora-se o objetivo, entretanto, presume-se que tal resolução só poderá ser para eventuais necessidades políticas, no período das eleições futuras.

Consta que há um escritório à rua Marconi, alugado por diversas pessoas e ali trabalha ou frequenta, um senhor advogado, de nome RUBIÃO, onde se reúnem sempre vários chefes integralistas, em dias sempre variados, para despistar.

“Fala-se que há dois meses, o Sr. PLINIO SALGADO, remeteu de Portugal, onde se encontra, várias cartas, orientando os seus adeptos a seguirem o momento político que atravessamos. As referidas cartas são assinadas por pseudônimo, que os comentadores ignoram e dizem ter ouvido tal informação, nas rodas integralistas.¹⁸

¹⁸ Relatório reservado R-1 ao Delegado Chefe do Setor de Ordem Política, São Paulo, 22/03/1945, 24-Z-5-280 (pasta 2). Maiúsculas, pontuação e grifos no original. A grafia foi atualizada.

O investigador admite desde o princípio o caráter de boato a respeito da origem de sua informação sobre um fundo de auxílio para os integralistas supostamente participarem das eleições que se realizariam naquele ano, ou posteriores. Note-se as palavras e expressões utilizadas pelo investigador: “consta que”, “fala-se que”, “presume-se”, que denotam incertezas e origem desconhecida ou pouco confiável para tais histórias. O texto indica ainda um suposto local de reunião dos integralistas no centro da capital paulista.

Sobre o “Fundo Verde” não encontramos mais referências, mas é muito oportuno compará-lo com outra entidade integralista de nome e tática semelhantes: o “Socorro Verde”, que funcionou no Rio de Janeiro no início dos anos 40, e foi *“fundada na intenção de auxiliar integralistas detidos”* (MIRANDA, 2009:106-7). A arrecadação de fundos era feita através de tómbolas, rifas e festas e, para além da questão financeira, *“ainda criava uma oportunidade de encontro e planejamento de ações coordenadas dos integralistas no Rio de Janeiro”*. O Socorro Verde, assim como outras entidades assistencialistas dos integralistas durante o Estado Novo, foi amplamente investigado pelo DESPS, a polícia política do Estado do Rio.¹⁹

Outro relatório reservado, datado do mesmo dia, e também sem autoria revelada dá indicações de uma suposta organização dos seguidores de Salgado no interior do Estado. Uma das percepções é de que a AIB

¹⁹ Segundo Miranda, outras entidades assistencialistas integralistas investigadas foram o Auxílio às Famílias Empobrecidas (AFÉ) e a Associação Feminina dos Encarcerados, que tinha a mesma sigla. Essa documentação está depositada no APERJ (Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro).

voltaria como tal e não como um novo partido: *“Um outro boato que pude saber, é que em Campinas, há uma sede de integralistas, cujo chefe é um médico lá residente, de nome MURCIO, o qual está reunindo e reorganizando o tal núcleo da Ação Integralista Brasileira, naquela cidade.”*²⁰

Logo abaixo se nota a importância que o próprio agente está dando aos boatos para fazer seu trabalho de investigação. Ele acha que os boatos, se confirmados, podem dar uma pista, o que justificaria um apoio maior para prosseguir nas investigações (possivelmente verba, equipamentos e/ou pessoal): *“A verdade é que tais informes não passam de puros boatos, porém, algo de verdade, poderá ser conseguido e para tal, não faltam recursos técnicos, capazes de apurar com a máxima facilidade, o que seria para mim difícil, em virtude de não possuir elementos tais para isto.”*²¹ O boato é admitido aqui como claro substituto da falta da possibilidade de uma investigação mais acurada.

Embora os rumores sobre os integralistas não tenham cessado, um elemento novo irá mudar um pouco essa situação no início de maio, tirando a movimentação dos integralistas da penumbra completa. Marco da reorganização do movimento integralista naquele ano, a “Carta Aberta à Nação Brasileira”, documento em que os integralistas, que já viviam de fato algum grau de organização, procuravam refutar as acusações que lhes pesava naquele momento, fruto sobretudo de campanha

²⁰ Relatório reservado R-1 ao Delegado Chefe do Setor de Ordem Política, São Paulo, 22/03/1945, 24-Z-5-282 (pasta 2).

²¹ *Id.* A pontuação está conforme o original.

mediática divulgada durante o Estado Novo, e contra a qual permaneceram todo o período daquele regime sem a possibilidade de contra-argumentarem. Assinavam 103 personalidades, dentre as quais antigas lideranças da AIB, como Gustavo Barroso, Olbiano de Mello, Alberto Cotrim Neto, José Loureiro Jr., Marcel da Silva Telles, Everaldo Leite, Raymundo Barbosa Lima, Raymundo Padilha, dentre outros²². A carta foi publicada na grande imprensa e divulgada também em estações de rádio. Diz o documento em sua introdução:

Os abaixo assinados – brasileiros tão dignos e patriotas quanto os que mais o sejam – membros da extinta ‘AÇÃO INTEGRALISTA BRASILEIRA’, dissolvida em dezembro de 1937 pelo Governo Nacional, cumprem o imperioso dever de vir, perante a Nação, defender seu passado contra a obstinada e injusta campanha, sistematicamente feita no sentido de infamar aquele movimento e, em consequência, todos quantos sincera e honestamente, dele participaram.

Perante os homens de bem do nosso país protestam com dignidade e altivez, de consciência limpa, contra a teimosa repetição de calúnias, que repousam unicamente sobre palavras, sem uma prova, sem um fato concreto, e aboná-las em que se destinam a aponta-los à opinião pública como verdadeiros réus de lesa pátria.

Neste momento de graves angústias e inquietantes apreensões provenientes da grande crise que assoberba o mundo mais de que nunca se torna necessária a união

²² É importante notar as ausências de outros importantes líderes: Plínio Salgado, que estava no exílio; e Miguel Reale, Santiago Dantas e o padre Helder Câmara, que já tinham abandonado o integralismo. Sobre a saída de Reale, Dantas e outros líderes integralistas do movimento, ver VICTOR (2012: 195 – 203).

de todos os brasileiros em torno do Brasil, com esquecimento de ódios e prevenções, que por ventura as lutas, os dissídios, as competições do passado tenham gerado e nutrido. Não se justificaria pois, a exclusão de vida nacional, deste ou daquele grupo, por este ou aquele motivo, menos ainda em virtude tão somente de levianas e gratuitas afirmações.

Afim de que elas não passem em julgado sob silêncio, usando do direito de defesa, que têm todos os acusados, os signatários desta carta desafiam de público os acusadores da extinta “Ação Integralista Brasileira” a apresentarem suas provas, apelando para o juízo sereno de todos os brasileiros conscientes.²³

Seguia-se uma série de cinco agrupamentos de acusações, contra as quais o documento interpunha suas argumentações²⁴. Segundo o historiador Rogério Lustosa Victor, este documento (dentre inúmeros outros, posteriormente produzidos) se tratava de uma defesa do passado integralista com o objetivo de salvar o seu presente. Afinal, se se continuasse a difundir as acusações de que o integralismo era “nazifascista”, como havia amplamente divulgado o DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda), os integralistas não teriam chances de subsistir politicamente. Segundo ele:

²³ “Secção ineditorial – Carta aberta à Nação Brasileira – A extinta ‘Ação Integralista Brasileira’ no tribunal da opinião pública”. In: *A Noite* (Rio de Janeiro), 7/5/1945, sem indicação de página. Anexado em 24-Z-5-39 (pasta 1).

²⁴ São os seguintes os agrupamentos de acusações: “I – A extinta ‘Ação Integralista Brasileira’ recebia auxílios financeiros de países estrangeiros. II - A extinta ‘Ação Integralista Brasileira’ também recebeu armamentos de países estrangeiros. III - A extinta ‘Ação Integralista Brasileira’ tinha ligações políticas com potências estrangeiras. IV - A extinta ‘Ação Integralista Brasileira’ é totalitária e sua doutrina é nazi-fascista. V - A extinta ‘Ação Integralista Brasileira’ é anti-americanista.” Em verdade, todas elas se referiam a supostas ligações dos integralistas com o Terceiro Reich e com a Itália fascista, bem como seu caráter de semelhança ideológica com os fascismos europeus. “Secção ineditorial...”, já citada.

Para os integralistas, a memória social negativa referente ao integralismo era oriunda de injusta campanha que os difamava e, assim, impunha-se como imperioso dever defender o passado do movimento perante a nação, até porque era preciso nuançar tal passado na memória social, sob o risco de não poderem atuar politicamente naquele tempo. (VICTOR, 2012: 204)

Para o DOPS-SP, a posse de tal documento em suas dependências tinha um duplo significado: reunia em um só documento as acusações mais em voga contra o integralismo, como também era um indicativo de suas tentativas de rearticulação no pós-guerra.

Houve uma reação ampla e imediata na grande imprensa, também refletida na documentação policial do DOPS. A opinião da mídia era de apreensão e de manutenção das acusações do passado do movimento. Uma notícia da agência de notícias Asapress²⁵ relata:

Causou a mais profunda estranheza em todos os círculos desta capital a publicação feita ontem por todos os jornais e anunciado hoje por uma emissora local, um comunicado em que vários ex-integralistas, confessando a sua qualidade, defendem a extinta ação integralista. Essa prova flagrante de que os 'camisas-verdes' continuam organizados e que possuem ainda grandes

²⁵ A Asapress era uma agência que fornecia notícias à grande imprensa. Começou suas operações em outubro de 1942. Em 1961, na ocasião do seu 19º aniversário, possuía “30 estações transmissoras instaladas nas capitais dos Estados e Territórios” (“19º aniversário da Agência ‘Asapress’”, *Folha de S. Paulo*, 22/10/1961, p. 8). Encerrou suas atividades em 1969 (“‘Asapress’: funcionários querem indenização”, *Folha de S. Paulo*, 15/05/1969, 1º caderno, p. 5).

fundos que lhes permitam o pagamento dos balcões dos jornais e das emissoras para divulgação desse comunicado, veio provar as acusações de vários antifascistas de que os partidários de Plínio Salgado continuavam em sua ação política.²⁶

²⁶ “Asapress”, 7/5/1945. Anexado em 24-Z-5-40 (pasta 1).

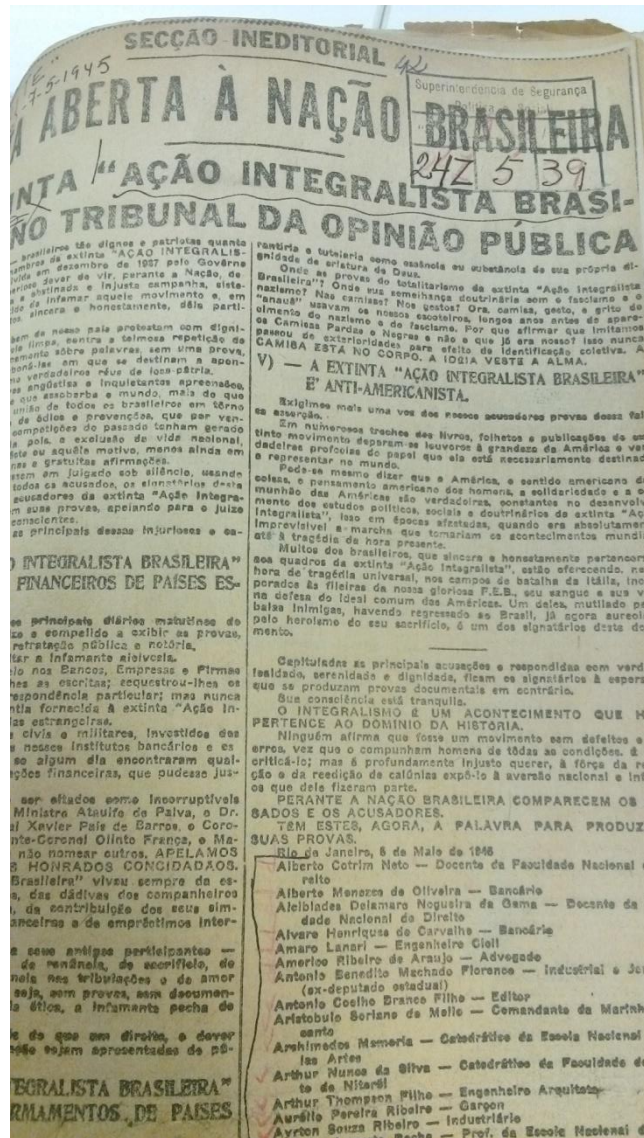


Ilustração Nº 2 – Recorte da “Carta Aberta à Nação Brasileira”, publicada na edição do jornal “A Noite”, de 07/05/1945, e anexada ao dossiê 24-Z-5-39. Fundo DEOPS. Arquivo Público do Estado de São Paulo.

Para muitos foi, pois, uma surpresa essa declaração pública dos integralistas, que estavam desarticulados desde o golpe do Estado Novo em 1937. Mas ao contrário de convencer a sociedade da inocência dos mesmos das acusações que lhes pesavam, a carta aberta serviu, sobretudo, para confirmar que os integralistas agiam nas sombras (pois, segundo a notícia, eles “continuavam organizados”) e “possuíam grandes fundos” (quicá ainda provenientes das potências do Eixo,

pode-se inferir do subtexto), tanto que ela “*veio provar as acusações de vários antifascistas*”, o que mais uma vez contrariaria a argumentação integralista, de não envolvimento com o fascismo.

Alguns dias depois, a *Asapress* publica um desmentido ao documento integralista. Dois supostos homônimos de um signatário da “Carta Aberta”, pai e filho, desmentem que tenham sido integralistas, o que sugere que a lista de assinaturas poderia ter elementos de fraude.

O almirante Arthur Tompson [sic] e seu filho e homônimo, esclarecendo não serem e nunca terem sido integralistas e que, portanto, a assinatura de Artur Tompson Filho que consta da última proclamação integralista, não lhes pertence e nem tão pouco a nenhum de seus parentes.²⁷

As críticas da grande imprensa continuam. Ao invés de aceitar os argumentos da Carta Aberta, os jornais se alarmaram com o que entendiam ser o retorno da AIB à vida pública nacional, o que não se encaixaria com a nova realidade do mundo pós-guerra.

²⁷ “*Asapress*”, 12/5/1945. Anexado em 24-Z-5-41 (pasta 1). É importante ressaltar, contudo, que havia de fato um Artur Thompson (com “H”) Filho que militou na AIB, e inclusive foi membro da importante Câmara dos 40. V. TRINDADE (1979: 309).

‘O integralismo tentará voltar a atividade política, sendo a atual carta aberta à nação brasileira o primeiro passo de uma intensa propaganda’, declara o jornal ‘O Globo’, o qual acrescenta, que a ação integralista brasileira, que no dia da vitória, fez publicação na imprensa, onde tenta se defender das responsabilidades e crimes que lhe são imputados está se ativando na tarefa de reorganizar seus quadros, e que pleiteia através da nova lei eleitoral e dá seus dispositivos, sobre a formação ou registros de partidos.²⁸

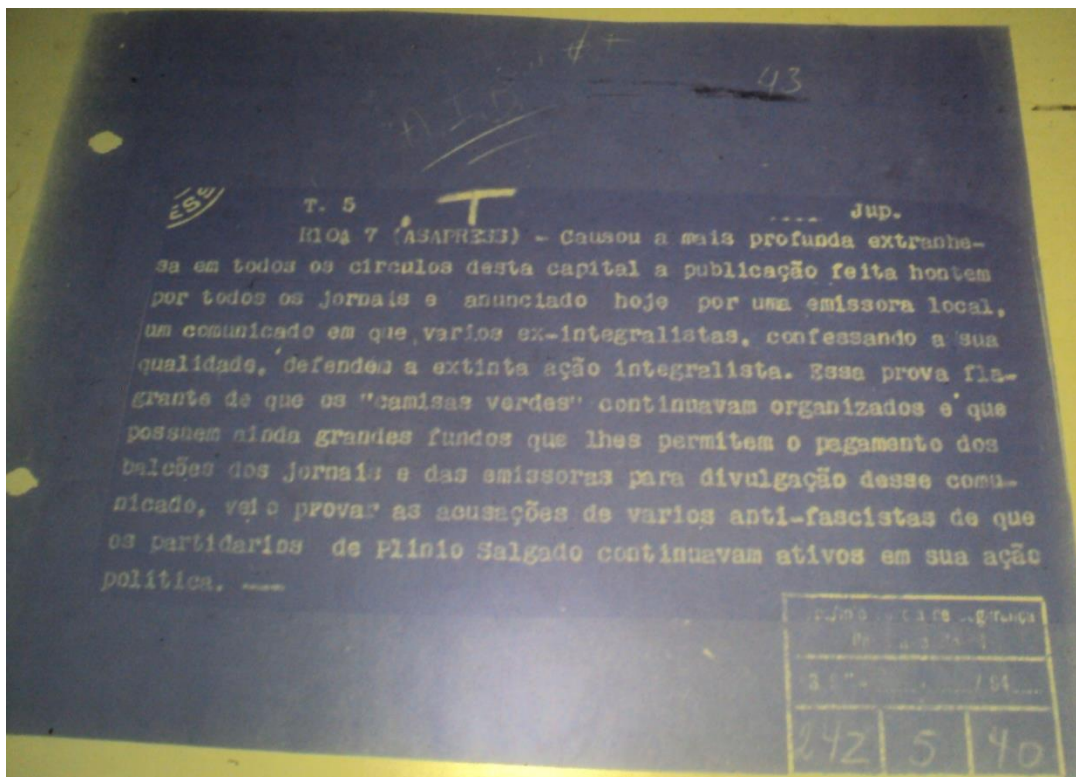


Ilustração N° 3 – Despacho da agência de notícias “Asapress”, de 07/05/1945. Anexado em 24-Z-5-40 (pasta 1). Microfilme. Fundo DEOPS. Arquivo Público do Estado de São Paulo.

²⁸ “Asapress”, 11/5/1945. Anexado em 24-Z-5-42 (pasta 1). O documento é datado do dia 6, mas foi divulgado no dia 7, data do despacho da Asapress. Contudo, 7 de maio foi uma segunda-feira, dia que a maioria dos jornais não circulava. Assim, o conteúdo acabou por ser divulgado na terça, dia 8 de maio, que coincidiu com o dia da rendição incondicional do III Reich aos exércitos Aliados, que ficou conhecido como o “Dia da Vitória”.

No dia 11 de maio, poucos dias após o lançamento do documento integralista, a imprensa lembrou o sétimo aniversário do levante armado de 1938, batizado pelo Estado Novo e desde então conhecido publicamente como “Intentona Integralista²⁹”. A comparação com o nazismo volta a ser explícita, quando o ataque ao Palácio Guanabara é comparado com o golpe perpetrado pelos militantes do Partido Nazista Austríaco, em 1934. A intenção da lembrança era clara: imputar aos integralistas a pecha de “quase assassinos”:

Transcorre hoje, mais um aniversário do ‘putsch’ integralista de 1938 quando imitando o golpe nazista de Viena do qual resultou o assassinato do chanceler Dollfuss. Os ‘camisas verdes’ atacaram o Palácio Guanabara visando assassinar o Chefe do Governo, incendiaram vários prédios da cidade e tentaram sequestrar altas patentes do Exército e Marinha. Durante este golpe os integralistas executaram todas as medidas traçadas pelo plano conhecido como de autoria de comunistas. Agora pelas revelações do general Gois Monteiro sabe-se que tal plano muito serviu para a instalação da ditadura getuliana e foi falsificado e era de autoria dos ‘Camisas Verdes’.³⁰

Ao mesmo tempo em que se continuava responsabilizando unicamente aos integralistas pelo

²⁹ A chamada “Intentona Integralista” foi um levante composto não apenas por integralistas, como também por alguns liberais descontentes com o golpe do Estado Novo e a consequente proibição de todos os partidos políticos. Ocorreu em 11 de maio de 1938 e seu foco principal foi a tentativa da tomada do Palácio Guanabara, a residência oficial do presidente. O levante durou algumas horas e terminou com a derrota completa dos insurretos. Sobre o movimento de 11 de maio, ver: SILVA (1971).

³⁰ “Asapress”, 11/5/1945. Anexado em 24-Z-5-43 (pasta 1).

levante de 1938, o texto aproveitava para inocentar o Exército da participação conjunta na elaboração e utilização do Plano Cohen com o objetivo de implantar o Estado Novo. O general Góes Monteiro, àquela altura favorável ao fim da ditadura que havia ajudado a implantar e outrora simpático ao III Reich, tinha seu depoimento utilizado como fonte fidedigna para apontar os integralistas como únicos culpados na falsificação e responsabilidade do falso plano, e conseqüentemente, a implantação do Estado Novo.

Nessa atmosfera de ridicularização e vilanização dos integralistas, os agentes do DOPS continuavam a investigá-los e tecer as suas considerações. Um relatório reservado divulgado um dia após o lançamento da Carta Aberta zomba dos seguidores de Plínio:

Os integralistas, tais como os sapos, estão trocando a pele, pretendendo voltar a coaxar. Os elementos mais destacados estão esperando a palavra de ordem do Sr. RAYMUNDO PADILHA, a fim de se rearticularem, tendo para isso dado os primeiros passos em todas as cidades onde existiu [sic] núcleos dessa agremiação. Apresentar-se-ão com nova pele, mas não deixarão nunca de ser 'sapos'. A sua grande esperança, é alimentada pelo 'possível desentendimento' dos russos com as nações unidas.³¹

Raimundo Padilha, ex-chefe provincial do Rio de Janeiro, era o "Representante do Chefe Nacional", desde a

³¹ Relatório reservado R-6 de agente não identificado ao Delegado Chefe de Setor de Ordem Política, São Paulo, 8/5/1945, 24-Z-5-278 (pasta 2).

partida de Plínio para o exílio, e foi um dos principais coordenadores da reorganização integralista.

Quanto ao “desentendimento” entre os aliados, esperado pelos integralistas ocorreu e foi, de fato, um importante fiador da existência do integralismo no pós-guerra. O início da Guerra Fria, o sempre presente anticomunismo das instituições políticas brasileiras que culminaram na cassação do PCB em 1947, e a disseminação do medo ao “perigo vermelho” nas décadas seguintes, fizeram que as elites relevem a um segundo plano o passado fascista dos integralistas e aceitem o PRP no jogo político nesse momento. Nesse sentido, o anticomunismo integralista foi amplamente aceito e estimulado na ordem política brasileira do pós-Estado Novo.

E, de fato, os integralistas prosseguem sua reorganização ao longo daquele agitado ano de 1945, tendo grande hostilidade da sociedade em seu encalço. Porém, um dos objetivos imediatos naquele momento deveria ser a organização de um novo partido político para as eleições presidenciais e legislativas no final do ano. Isso apesar de alguns militantes desejarem a pura e simples reativação da Ação Integralista, já que argumentavam que a ditadura tinha extinguido todos os partidos e não apenas a AIB em particular³².

De qualquer modo, o DOPS continua observando essa movimentação sobretudo através do material de imprensa. Assim, já em janeiro um artigo publicado no

³² “A Ação Integralista Brasileira é já um partido legalmente registrado na justiça eleitoral, por força e disposições expressas no Decreto-Lei nº 7586 de 29 de maio de 1945”, dizia um parecer jurídico de autor não-identificado. Tal decreto revogava a extinção dos partidos políticos em dezembro de 1937. (CALIL, 2010: 38, nota 82).

Correio Paulistano, sugeria que Salgado, a partir de seu exílio de Portugal, estaria se aproximando da Igreja Católica para formar um partido de orientação confessional, com o objetivo de neutralizar a indisposição política contra ele e seu movimento. Essa visão, contudo, desenvolvida antes ainda do término da guerra, defendia que Plínio fazia isso apenas como uma espécie de disfarce político, e que seguiria ordens de Berlim:

Neste momento, o sr. Plínio Salgado, através da Emissora Nacional, de Lisboa, que, embora pertencente à nação portuguesa, não hesita em ceder o seu microfone a um exilado político mais do que fichado como amigo do Eixo, está fazendo pregação, uma falsa espécie de cristianismo, segundo a linha de propaganda de Berlim, segundo a qual a vitória das Nações Unidas será o esmagamento da civilização ocidental pelas hordas bárbaras da Rússia. Segundo Plinio Salgado, é preciso erigir a igreja em baluarte contra esta invasão. O seu pensamento é claro: o que ele quer, na verdade, é fazer com que o integralismo sobreviva sob um nome novo – o de um **Partido Católico**, por exemplo, amparado pela parte mais conservadora do clero e pela parte mais reacionária do capitalismo e da burguesia nacional. Também Plinio Salgado está procurando servir aos interesses de Berlim, cujo último recurso e cuja última esperança consiste em procurar, a todo custo, semear a

desconfiança e a discórdia entre os povos que lutam contra o nazismo.³³

Em maio, o jornal *O Estado de Goiás* noticiou que os integralistas daquele Estado estavam “se arregimentando em torno de um partido ao qual vão dar o nome de *Liga Progressista*”, e cujo manifesto já teria sido redigido pelo líder integralista Paulo Paulista de Ulhôa Cintra³⁴. Não encontramos quaisquer confirmações dessa informação, sequer sobre a existência, em algum momento, de uma associação com esse nome, em Goiás ou outro lugar. É também curioso que Cintra foi militante da AIB em São Paulo, onde foi redator do diário *Acção*, e chefe municipal na cidade de São Bernardo, e não em Goiás.³⁵

A ideia de que o integralismo voltaria com um nome relacionado à religião parecia ganhar terreno ao longo daqueles meses. No final de julho, um comunicado do Serviço Secreto do DOPS denominado “*Os integralistas em ação*” mostra atenção às tentativas de reorganização institucional dos seguidores de Salgado como uma espécie de disfarce para enganar a população, usando instituições de confiança da sociedade, como a Igreja Católica.

³³ MAGALHÃES Jr., R. “O integralismo a serviço dos alemães”, *Correio Paulistano*, 10/01/1945. Artigo transcrito de *A Noite* (Rio de Janeiro). Anexado em Comunicado preparado pelo setor S-1, 24-K-12-23 (pasta 1). O grifo é do DOPS. O comunicado do investigador enfatiza que uma das principais preocupações ao anexar o artigo ao dossiê era que Salgado, de Lisboa, estava “tentando fazer renascer a sua ideologia sob a capa de um novo partido político”.

³⁴ “Asapress”, 14/05/1945. 24-Z-5-44 (pasta 1). Sublinhado no original.

³⁵ Cintra era advogado. Antes de sua militância na AIB, foi delegado de polícia em Santo André (na época, um bairro do município de São Bernardo, o qual abarcava todo o atual ABC Paulista), até a chamada Revolução de 1930. Enquanto era chefe municipal de São Bernardo, ele advogava em escritórios na Praça da Sé e próximo à estação ferroviária de Santo André. Foi também membro da Câmara dos Quatrocentos (DOTTA, 2003: 33).

Como se propalava, e era mesmo esperado, os integralistas voltaram a se rearticular.

Sob a denominação patriótica e atraente de 'AÇÃO NACIONAL CATÓLICA', e com o apoio dos meios clericais, os antigos partidários do sr. Plínio Salgado estão se arregimentando, não só para tomarem parte no próximo pleito eleitoral, como para formar fileiras ao lado dos que, no País, iniciaram o combate ao Comunismo.

Em breves dias, a AÇÃO NACIONAL CATOLICA ou a AÇÃO CATOLICA NACIONAL – titulo em torno do qual não obtiveram certeza – lançará um claro e positivo manifesto à Nação, surgindo concomitantemente de todos os grandes centros do Brasil, chamando a atenção do povo para **o perigo que tenta invadir o País**, com a celebração oficial de **atos atentatórios aos nossos mais rígidos princípios de família, moral, religião e instituições**³⁶.

Este trecho do comunicado do DOPS-SP mostra algumas movimentações que estavam em gestação e mais tarde se confirmariam, outras não. O excerto se refere, por exemplo, a um “*manifesto à Nação*”, que Plínio de fato escreveu em julho em seu exílio em Portugal, e que seria divulgado no Brasil a partir de 1º de setembro, que é o *Manifesto-Diretiva*, um dos documentos mais importantes da reestruturação do integralismo, pois ali Salgado já traça algumas metas que os integralistas

³⁶ “Os integralistas em ação”, comunicado preparado pelo S-1 para o Serviço Secreto, São Paulo, 29/07/1945. 24-Z-5-265. Grifos meus.

deveriam seguir em seu retorno à vida política nacional e, particularmente, em relação às eleições vindouras³⁷. Contudo, ao contrário do que a nota sugere, o manifesto de Salgado não tem menções importantes ao combate anticomunista. Não obstante esse fato, o investigador enfatizou o caráter de luta contra essa força política, dando-lhe um verniz positivo e simpático.

Quanto a “*formar fileiras ao lado dos que se batem contra o comunismo*”, provavelmente o documento policial se refere às organizações anticomunistas Cruzada Brasileira de Civismo (CBC) e União de Resistência Nacional (URN), que possuíam membros integralistas, além de militares e religiosos, e que já deveriam estar em gestação (seriam criadas oficialmente em setembro de 1945). O nome da entidade que faria referência ao catolicismo é que não se concretizou, mas é compreensível que ele tenha sido abordado. Nos últimos anos do exílio, Salgado passou a escrever textos de cunho político-religioso, isto é, associando religião e política, como forma de renovar e “desfascitizar” a doutrina integralista, justamente para torná-la mais “atraente” no pós-guerra. Um de seus livros mais paradigmáticos desse período é justamente *O Conceito Cristão de Democracia*³⁸.

Uma série de quatro despachos da Asapress, anexados aos dossiês referentes ao integralismo mostra

³⁷ Uma versão do *Manifesto-Diretiva* está em SALGADO (1955: 353-389).

³⁸ Publicado ainda em Portugal (Coimbra: Estudo, 1946). Nesse período, Salgado publicou uma série de livros de cunho religioso: *Vida de Jesus* (São Paulo: Panorama, 1942); *A Aliança do Sim e do Não* (Lisboa: Ultramar, 1943); *O Rei dos Reis* (Lisboa: Pro Domo, 1946); *Primeiro, Cristo!* (Porto: Figueirinhas, 1946); *A Tua Cruz, Senhor* (Lisboa: Ática, 1946). As datas se referem à primeira edição de cada obra. Para uma relação biobibliográfica detalhada do fundador do integralismo, ver: DOREA (1980).

a visão conspiratória e de inquietação por parte da grande imprensa, já referida, em relação à reorganização dos integralistas. No primeiro deles, datado do final de junho, afirma que os integralistas já tinham uma sede no centro da Capital da República, à Rua 13 de Maio, 14. Ali, *“velhos partidários dos camisas verdes começaram entregando títulos eleitorais a seus amigos e outros documentos com os quais seus chefes estão compondo o processo para requererem registro como partido nacional.”*³⁹

Mas os termos mais duros foram publicados em despachos do início de julho. Ao mesmo tempo em que cogitam das prováveis candidaturas dos militantes, bem como sua arregimentação eleitoral, usam expressões como *“cabala subterrânea”, “partido traição”, “incompreensíveis disfarces”, “lobisomens verdes”,* sempre apontando para uma memória social que os integralistas não desejavam e se esforçavam para que fosse esquecida.

A imprensa carioca diz que os integralistas terão o seu candidato, não somente à Presidência da República, mas ao parlamento, e que a cabala, embora subterrânea, tem sido intensa. Diz que o emissário que demanda a antiga capital do reino [ou seja, José Loureiro Jr., genro de Plínio Salgado, vindo de Lisboa], deverá apresentar vários nomes, que o “partido traição” oferecerá para a sagração das urnas. A imprensa comenta também que, paralelamente, acentua-se, ao lado dos trabalhos políticos, inicia-se uma campanha para a formação de

³⁹ “Asapress”, 19/06/1945. 24-Z-5-259 (pasta 2).

fundos para o trabalho eleitoral. Para esse fim, cada um dá o que pode: diz que esses postos multiplicam-se sob os mais incompreensíveis disfarces, alojando-se em casas comerciais, nas empresas de transportes, etc., de forma a constituir uma verdadeira cadeia integralista visando proteger os saídos da prisão após a anistia, etc.

40

Esta outra indica uma reportagem publicada no vespertino *O Globo*, do Rio de Janeiro, que era um grande opositor dos integralistas. É interessante notar que a própria notícia qualifica a reportagem de ser contrária ao evento relatado. Notemos também a curiosa expressão “*condottiere do fascismo índio*” para adjetivar Plínio Salgado:

Continua com amplo destaque na imprensa, as reportagens **contra** a rearticulação do integralismo. Entre os jornais todos, se destaca o “O GLOBO”, que conseguiu penetrar no reduto dos galinhas verdes. Esse vespertino, sob o título ‘Desmascarada a trama dos lobisomens verdes no Rio’, diz que os integralistas aguardam, apenas, o retorno do emissário que foi ao estrangeiro entender-se com o sr. Plinio Salgado, para reiniciarem as suas campanhas ostensivas. Acrescenta que os seus estatutos estão prontos, de forma que surgirão como partido que camuflará o integralismo, restando somente a palavra final do grande “condottiere” do fascismo índio, que deve estar chegando à Lisboa, à bordo do “DOM PEDRO I”. O

⁴⁰ “Asapress”, 03/07/1945. 24-Z-5-262 (pasta 2).

referido emissário leva incumbência de apresentar ao sr. Plínio Salgado, o quadro das realidades brasileiras no domínio político.⁴¹

Há, pois, uma considerável indisposição de parte da grande imprensa em relação aos integralistas, nesse momento em que os mesmos retornam à cena política, no pós-guerra. Segundo o historiador Rogério Lustosa Victor:

Nesse novo contexto, de maior abertura da imprensa e início da democratização, os integralistas começaram a articular-se para reorganizarem o velho partido. No entanto, no espaço público, o veto à memória integralista estava posto, o que estabelecia ambiente político inóspito à rearticulação dos ex-camisas-verdes. Reiniciava-se uma série de publicações de cunho pejorativo no que concerne a Salgado e à extinta AIB. Supomos que essas narrativas encontraram uma comunidade de sentido já constituída e corroboraram a atualização da memória social negativa que se formou em relação ao integralismo. Semelhante memória construiu-se a partir, principalmente, das narrativas publicadas pela grande imprensa durante o Estado Novo, especialmente depois do golpe de maio de 1938, atribuído aos integralistas. Depois desse último, [...] a imprensa ‘abriu fogo’ contra os integralistas que não puderam responder publicamente aos ataques de seus

⁴¹ “Asapress”, 03/07/1945. 24-Z-5-262 (pasta 2). Negrito meu.

inimigos políticos, em função da censura imposta pelo governo [do Estado Novo]⁴² (VICTOR, 2012: 93).

O DOPS acompanhou atentamente as tentativas integralistas de reinserção na política brasileira durante a transição do Estado Novo para o novo período pluripartidário. A atitude policial nos permitiu conhecer os passos que eles tomaram nesses momentos difíceis para eles, em que seu grupo estava fortemente estigmatizado a partir do resultado final da II Guerra Mundial, ao mesmo tempo em que todos os outros partidos faziam reuniões públicas e proclamavam em alto e bom som seus projetos e propostas, inclusive os historicamente perseguidos comunistas que, naquele momento, iniciavam uma curta passagem pela legalidade institucional⁴³.

Nesse momento, a visão do DOPS-SP em relação ao integralismo também vivia uma transição. Tendo como subsídio informativo abundante material de imprensa, todo ele de teor pró-Aliados, alguns dos relatórios redigidos por seus agentes mostravam preocupação com a reorganização dos velhos camisas-verdes. Outros criticavam abertamente o que restou daquele movimento. Alguns aparentam neutralidade, mas localizamos pelo menos um investigador que, simpático ao claramente anticomunismo dos seguidores

⁴² Segundo Victor, memória social é “*a leitura mais compartilhada do passado, oriunda de ampla rede discursiva que ocupa o espaço público,*” o qual formaria a “comunidade de sentido” (VICTOR: 2012, 30).

⁴³ O Partido Comunista do Brasil (PCB), liderado por Luiz Carlos Prestes, teve um curto período de legalidade, entre 1945 e 1947, tendo participado de eleições e eleito um senador (Prestes), deputados e vereadores por todo o país.

do Sigma, faz-lhes um discreto elogio. No que toca ao DOPS, a “comunidade de sentido” e a “memória social” faz algumas rachaduras. Depois de 1946, com a fundação oficial do PRP, o anticomunismo integralista e o da polícia política fez surgir eventuais simpatias dessa para com os velhos camisas verdes. Apesar disso, o DOPS não cessou as investigações aos seguidores de Plínio Salgado.

Assim como na maior parte do Ocidente, 1945 foi um ano de reorganização da política interna brasileira, após a derrota dos regimes fascistas com o fim da II Guerra Mundial. Localmente, isso repercutiu na queda do Estado Novo, regime autoritário e que inicialmente flertou com o fascismo. Nesse cenário, outra matriz política brasileira a se aproximar do fascismo, o integralismo, criado pelo escritor brasileiro Plínio Salgado em 1932 e colocado na ilegalidade em 1937, tentou dar os primeiros passos de um retorno à cena política, tal qual acontecia com outros partidos, incluindo o Partido Comunista do Brasil (PCB) e as velhas oligarquias.

A polícia política do Estado de São Paulo (DOPS-SP), criada em 1924, tendo atuado durante décadas até sua extinção em 1983, teve papel importante na elaboração e na perseguição do chamado “inimigo interno” no cenário político social brasileiro, sobretudo nos períodos ditatoriais (mas não só). Ao contrário do que se pensou, vemos aqui que o “inimigo interno” não se limitou apenas à esquerda (anarquistas, socialistas e comunistas), mas, eventualmente a uma direita que se também tornou indesejável para o aparato de Estado - e

cuja repulsa e proscricção serviram ao governo de então para ostentar um suposto antifascismo – tendo se tornado também alvo da vigilância do aparato policial de Estado.

A investigação dos integralistas nesse momento revela as fontes que o DOPS utilizava para montar seu painel: a imprensa, panfletos partidários e até boatos. Tais fontes – revelando-se espelhos de uma relação dialógica da polícia com outras instâncias da sociedade – demonstram o clima negativo que o integralismo enfrentava naquele momento e suas dificuldades de reinserção na sociedade brasileira do imediato pós-guerra. Essa dificuldade foi superada nos anos seguintes de forma apenas parcial, já que o Partido de Representação Popular, também liderado por Plínio Salgado, jamais terá, nas décadas de 50 e 60, a importância que teve a Ação Integralista Brasileira nos anos 1930.

Bibliografia:

AQUINO, Maria Aparecida de, et al. (org.) (2001). *No Coração das Trevas: O DEOPS/SP visto por dentro*. São Paulo: Arquivo do Estado: Imprensa Oficial.

CARVALHO, José Murilo de (2010). “Chumbo grosso – Assassinato e tortura eram práticas comuns da polícia política durante a ditadura de Getulio Vargas”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/chumbo-grosso>. [13/04/2016].

DOREA, Gumercindo Rocha (1980). “Biobibliografia de Plínio Salgado”. In: SALGADO, Plínio. *Tempo de Exílio. Correspondência familiar 1*. São Paulo: Voz do Oeste.

DOTTA, Renato Alencar (2003). *O Integralismo e os Trabalhadores – As Relações entre a AIB, os Sindicatos e os Trabalhadores através do Jornal Ação (1936-1938)*. São Paulo: FFLCH-USP.

_____ (2016). *Elementos Verdes – Os integralistas brasileiros investigados pelos DOPS-SP (1938-1981)*. São Paulo: FFLCH-USP.

HOBBSAWM, Eric (2010). *Era dos Extremos – O Breve Século XX*. São Paulo: Companhia das Letras.

MELLO, Olbiano de (1957). *A Marcha da Revolução Social no Brasil*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro.

MIRANDA, Gustavo Felipe (2009). *O poder mobilizador do nacionalismo: integralistas no Estado Novo*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: IFCS-UERJ.

NASSER, David (1947). *Falta alguém em Nuremberg*. Torturas da polícia de Filinto. Rio de Janeiro: J. Ozon.

REALE, Miguel (1986). *Destinos Cruzados – Memórias (volume 1)*. São Paulo: Saraiva, 1986.

SALGADO, Plínio [1955]. “O Integralismo Perante a Nação”. In: *Obras Completas*. São Paulo: Editora das Américas, volume 9.

_____ [1957]. *O Integralismo na Vida Brasileira*. Rio de Janeiro: Edições GRD/Livraria Clássica Brasileira.

SILVA, Hélio (1971). *1938 – Terrorismo em campo verde*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

TRINDADE, Hégio (1979). *Integralismo – O Fascismo Brasileiro na Década de 30*. São Paulo/Porto Alegre: DIFEL/UFRGS.

VICTOR, Rogério Lustosa (2012). *O Labirinto Integralista: o PRP e o conflito de memórias (1938-1962)*. Goiânia: IFITEG Editora.

Dossier: Fujimori y el populismo (de derecha) como restauración del poder (del trabajo)

Dossier: Fujimori and populism (right) as restoration of power (of work)

Dossier: Fujimori e populismo (direita) e restauração poder (do trabalho)

John Kenny Acuña Villavicencio⁴⁴

Resumen: La toma de poder por Fujimori en los noventa no sólo simboliza el colapso de una forma estatal y la derrota de la izquierda (radical) sino también expresa un momento importante en la restauración de la clase gobernante, la derecha, por decirlo de algún modo, y las relaciones de mercado que se han afincado en la actualidad. Estos cambios y transformaciones responden a un periodo de crisis total de las relaciones sociales capitalistas donde el Estado por su naturaleza cumple una función primordial en el restablecimiento del antagonismo existente entre el capital y el trabajo. Por lo dicho, el presente artículo aborda la manera en que la forma Estado en su versión populista opera también desde la derecha de un modo clientelar y crea

⁴⁴ Doctor en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Me especializo en temas relacionados a la violencia política y la memoria, vida cotidiana, teoría política crítica latinoamericana, sociología de la literatura y metodología de la investigación. Actualmente trabajo como profesor y Director de Posgrado e Investigación de la Universidad Hipócrates de la ciudad de Acapulco, Guerrero. Mi correo electrónico es: johnkenny291@yahoo.com.mx

mecanismos de control y represión que sirven como base para someter el trabajo a momentos y ciclos de acumulación capitalista.

Palabras clave: *Populismo, fujimorismo, forma Estado, trabajo, dictadura.*

Abstract: Fujimori's seizure of power in the 1990s not only symbolizes the collapse of a state form and the defeat of the left (radical) but also expresses an important moment in the restoration of the ruling class, the right, so to speak, And the market relations that have settled today. These changes and transformations respond to a period of total crisis of the capitalist social relations where the state by its nature plays a primordial role in the reestablishment of the existing antagonism between capital and labor. Thus, the present article addresses the way in which the State form in its populist version also operates from the right in a clientelistic way and creates mechanisms of control and repression that serve as a basis for subjecting work to moments and cycles of capitalist accumulation .

Keywords: *Populism, fujimorismo, form State, work, dictatorship.*

Resumo: A aquisição por Fujimori na década de noventa, não só simboliza o colapso de uma forma estatal e a derrota do (radical) esquerda, mas também expressa um papel importante na restauração do tempo classe dominante, direito, por assim dizer modo e relações de mercado ter sido resolvido hoje. Estas mudanças e transformações correspondem a um período de crise

total de relações sociais capitalistas onde o Estado tem de desempenhar um papel importante na restauração antagonismo entre capital e trabalho. De modo que, este artigo aborda como o modo de Estado em sua versão populista também opera a partir do direito de uma forma clientelista com as pessoas e cria mecanismos de controle e repressão que servem como base para a apresentação dos tempos de trabalho e ciclos acumulação de capital.

Palavras-chave: *populismo, fujimorismo, forma de Estado, trabalho, ditadura.*

I

Durante las elecciones presidenciales del año 2016 la respuesta “mayoritaria” apostaba por el regreso de Fujimori al poder. La gente de las zonas más golpeadas por el capitalismo e incluso los sectores prioritarios de la sociedad peruana aclamaba el regreso del régimen de la década del noventa de la mano de la heredera del clan familiar de Alberto Fujimori. ¿A qué se debe dicha *hexis*? ¿Por qué el fantasma del fujimorismo sigue reavivando el corazón del pueblo peruano? Aquí subyace una pregunta central para entender una forma peculiar de democracia (Tanaka, 1998, 2005) que funcionó sin entidades representativas y partidos políticos. El acercamiento de la clase gobernante hacia el *pueblo* y la emergencia de elites locales conformaron ese *corpus* discursivo que llegó a amalgamar la dominación y restaurar el tejido social del capitalismo. La actualidad es una clara evidencia, es decir, la *forma Estado populista* no cumple otro propósito más que someter y controlar aquello que motiva a todo movimiento social: el trabajo.

II

El populismo ha vuelto a ser exhumado. En Europa y Estados Unidos cada vez es más el interés que crece para reflexionar sobre el significado de esta categoría, pues, esto tiene que ver con la emergencia de varios sectores de la derecha que están tratando de impulsar la recuperación de la nación a través de políticas más restrictivas como la penalización a la migración en masa y la recuperación de la industria nacional. El retorno de la *Ford* de México al país del norte es muestra de ello. No se trata de una exigencia política como lo hiciera Donald Trump en su momento, sino del nuevo rostro del capitalismo, es decir, de la rearticulación de la fuerza de trabajo esta vez bajo elementos y categorías ligadas a las ideas de pueblo y mercado. El lanzamiento del libro: *¿Qué es un pueblo?* Cumple con analizar estos cambios políticos y económicos en el mundo (Badiou, 2014). Los intelectuales que aquí discuten se ven preocupados por el respaldo logrado de varios líderes así como los partidos de la derecha como la Liga Norte de Italia, el Partido de la Libertad de Austria, el Partido por la Libertad de Holanda, Alternativa para Alemania y el Partido Republicano en Estados Unidos.

Estos líderes han empezado a reutilizar la categoría pueblo con los ánimos de promover la reorganización de la sociedad en todos los niveles. Esta necesidad de cambio se debe, según ellos, a la mala administración de los estados (progresistas), al poco patriotismo de los partidos y al colapso de la economía descontrolada. Lo resaltante de este hecho es que la



Imagen 1. <https://republicakafkiana.lamula.pe>

forma pueblo es percibida como un momento de reivindicación política y como un elemento primordial en la restauración del capital, pero esta vez más sujeto al control y a la administración del flujo social. Cabe recordar que años atrás en Latinoamérica estas ideas eran promovidas como eventos liberadores y en salvaguarda de la *patria nostra*. Así como el peronismo, varguismo y velasquismo expresaban a fin de cuentas una forma política de articulación y coalición con las luchas sociales, también el fujimorismo y otros como el menemismo se apoderaban de un discurso asentado en el pueblo que promovía la reorganización de sociedad y la economía de mercado. Este “cajón de sastre” llamado populismo (Almeyra, 2009) donde uno encuentra a diferentes voces y regímenes que obraron en nombre de todos y para todos debe ser pensado desde la existencia

misma del Estado y de aquello que es advertido por Marx en el *El capital*: nos referimos al antagonismo existente en la relaciones capital-trabajo. El desgarramiento humano parte de este hecho. El trabajo (trabajo concreto y trabajo abstracto) sirve como mercancía pero bajo su doble carácter, es decir, tiene también “dos caras: la del valor de uso y la del valor de cambio. Más tarde, hemos vuelto a encontrarnos con que el trabajo expresado en el valor no presenta los mismos caracteres que el trabajo creador de valores de uso. Nadie, hasta ahora, había puesto de relieve críticamente este doble carácter de trabajo representado por la mercancía” (Marx, 2006: 9). Con ello pretende Marx decirnos que en el doble carácter del trabajo reside de un modo intangible la esperanza y emancipación sociales así como el secreto de la lucha de clases. Esto significa que el trabajo abstracto es la creadora de valor de cambio y está cubierta por la división social del trabajo en la sociedad capitalista; no obstante, el trabajo concreto es generadora de valor de uso y además en ésta se encuentra depositada la dignidad al igual que los sueños confinados por el movimiento del capital. Aquí radica el interés de nuestro análisis.

¿Pero, qué hay de la *forma Estado*? No es acaso un elemento central en la generación de valor y sometimiento del carácter creativo del trabajo (concreto). La respuesta no es tan sencilla de abordar, pero lo cierto es que es necesario poner en tela de juicio aquellas categorías como el Estado que son propias de un mundo velado y fetichizado por el capital. El Estado es una entidad que además de devenir relaciones sociales

capitalistas no hace sino someter la vida cotidiana bajo ciertas formas que en el tiempo suelen aparecer como reivindicadoras. Nos referíamos al populismo y a la manera cómo se ha sido tratada desde el poder tanto por la izquierda como la derecha.

A decir verdad, este “mágico epíteto” como menciona Bordieu (2014: 22) es un elemento importante que demuestra que el Estado sin importar la forma que adquiera cumplirá su papel de legitimador de las relaciones sociales capitalistas. En ese sentido, la forma Estado populista debe ser razonada a partir de las circunstancias en las cuales se despliegan los discursos y tensiones claro está sin dejar de lado su relación con la *forma valor*. Por ello, al igual que Aníbal Quijano (1996) consideramos que dicha categoría debe ser contextualizada y analizada en términos de relaciones de poder. Esto es importante porque nos permite ver la manera cómo se entrecruzan biografías y cómo son reanudadas las cartografías dominantes sobre la sociedad en su conjunto. A esto se suma el hecho de que el Estado es controlado por un grupo satélite, en este caso, una burguesía que utiliza las herramientas, regularidades y semánticas desde el poder para “dibujar cierta imagen del pueblo” con los ánimos de restaurar las relaciones capital-trabajo (Ranciere, 2014: 120).

III

En Perú y Latinoamérica durante los años setenta se formuló con más fuerza la idea de que desde el Estado se podía crear un verdadero desarrollo social y recuperar la

industria nacional bajo el modelo de sustitución de importaciones. Esta perspectiva social había sido esquematizada y debatida por los teóricos de la dependencia y la marginalidad y como nos dice Cristobal Kay (2011) los más respetables pensadores de esta corriente como Aníbal Quijano, José Nun, Enzo Faletto, Theotonio Dos Santos y Henrique Cardoso habían centrado su atención en torno al retraimiento económico y la política en las regiones antes colonizadas. De algún modo estos teóricos compartían la idea de que este rincón del mundo era un espacio dependiente, colonial y estructurado, pero sus puntos de vista se acentuaban más alrededor de la génesis, la producción y reproducción del capitalismo.

Un aspecto importante dentro de estas matrices teóricas que no había sido atendido del todo fue la centralidad del Estado dentro del circuito mismo de las relaciones sociales capitalistas. El Estado era pensado como una entidad separada de la economía y no como lo que es: una relación social, una forma legítima e importante para reproducir el capital (Hirsch, 2005; Holloway, 1994; Jessop, 2014). En cambio para nuestros teóricos desarrollistas, por no decir keynesianos, el Estado tenía la capacidad de interferir en la economía nacional y propulsar reformas salariales a favor del trabajador. Desde una perspectiva marxista el Estado “presupone la separación de las masas de la población de los medios de producción” y supone de ante mano la existencia aparente de una comunidad racional estatal (Bonfeld, 2005: 63). Lo cual, por cierto, está permeado por los conflictos sociales. Esta apariencia da cuenta de

que este mundo racionalizado puede ser suturado por elementos emancipadores y ser usada para los propósitos de dicho mundo. Se trata de una instancia que imposibilita el desplazamiento del capital y esto se debe por su esencia misma, su naturaleza en tanto capital. En ese sentido, el Estado no debe percibirse como la superposición de grupos o clases, mucho menos ser concebida como “la encarnación de una voluntad popular democrática, ni tampoco un sujeto que actúa con autonomía. Es más bien una relación social entre individuos, grupos y clases, la compactación material de una relación de fuerzas sociales” (Hirsch, 2005: 169).

En otras palabras, podemos decir que la forma Estado populista como categoría analítica ha sido reducida a un contexto político mediado por las luchas y reivindicaciones sociales. Un caso a resaltar es la postura del postmarxista Ernesto Laclau (2008), quien sostiene que *La razón populista* puede ser llenada de significados emancipatorios, pues, el pueblo y el Estado constituyen



Imagen 2. www.bbc.co.uk

una relación estrecha y menos vertical. Así por ejemplo, en los años setenta el General Velasco llegó a crear una relación directa con los trabajadores. Esto se dio a través de formas cooperativas de producción que al final de cuentas eran administradas tanto por obreros como

campesinos. Este supuesto pacto igualitario entre control y tiempo de trabajo que se establecía en estas organizaciones de cooperación tuvo como fundamento no sólo la recuperación de la industria sino también el control del poder del trabajo. En otros términos, el Estado hizo lo posible para que el trabajo creativo fuese destinado a la generación de un trabajo remunerado con repercusiones sociales. De esta manera la acumulación de la economía nacional no se veía interpuesta por el tiempo no destinado a la producción y generación del valor de cambio. Al contrario, la condición de igualdad permitía que la explotación de la fuerza de trabajo no sea percibida como tal por el trabajador.

Sin embargo, esta forma estatal surgía como una “peligrosa ilusión”. Así como el keynesianismo dio respuesta a la crisis de inicios del siglo veinte a través de una mejora salarial para la clase obrera y la creación de sindicatos los estados populistas cumplían una etapa similar o igual en el control de la potencialidad del trabajo (Holloway, 2004). Cabe aclarar que en estos periodos de crisis el Estado cumple un rol fundamental en la recuperación del antagonismo existente en las relaciones capital-trabajo y en la consolidación de sus tejidos institucionales. Es decir, el Estado al igual que toda categoría velada por el capital debe ser analizado como una relación social que da sentido al proceso de acumulación y no como una entidad separada del funcionamiento mismo del proceso de producción capitalista. Contrariamente nos damos con la idea de que bajo los estados populistas, sobre todo, de aquellos que la izquierda ha logrado tomar el poder, la explotación del

trabajo no es visto como tal sino como un momento de soberanía de la lucha. Una ilusión perversa que no toma en cuenta el papel que cumple el Estado en la sobrevivencia de este mundo condicionado por el movimiento del capital.

Como sostiene Alan Badiou las formulaciones, percepciones e imágenes que surgen de este “léxico poético” llamado Estado siempre tratan de honrar a la “masa para que el poder de la oligarquía capitalista pueda ser considerado democráticamente legítima” (2014:17). Pero, también el vacío expresado por esta categoría puede ser utilizado para reinventar tiempos de crisis de las relaciones sociales tal como ha ocurrido durante las dos últimas décadas del siglo veinte en el Perú. Durante la llamada “guerra interna” agitada por Sendero Luminoso y el Estado se dio paso a un nuevo tiempo de reestructuración de las relaciones sociales que fue cimentada bajo las fauces del neoliberalismo. Harvey (2007) nos advierte que este periodo fue el resultado de un cambio geopolítico que conmutó otras formas de acumulación basada en la marginación y la desposesión. Una nueva lucha que debía emprender el proletariado.

IV

A inicios de los años noventa, Sendero Luminoso anunciaba la caída inminente del viejo poder. El ejército popular más que sitiar a los aparatos estatales, puso en movimiento la filosofía pura y dura de un cosmócrotta llamado Gonzalo que había advertido a la burguesía

terrateniente que las estructuras económicas darían luz propia a la elaboración de una nueva etapa de emancipación popular (Degregori, 2013). Este momento conocido como el “equilibrio estratégico” fue llevado a cabo por los *Profetas del odio* (Portocarrero, 2015). Como bien dice Portocarrero se trataba de cierto tipo de sujetos que, enraizados por el rencor arrastrado desde tiempo inmemorables, habían asumido la lucha de contrarios como una determinación histórica de las masas. A diferencia de otras entidades políticas como Izquierda Unida, frente que había logrado articular a todas las fuerzas, movimientos y partidos políticos marxistas, el ejército rojo entonaba sin vacilación alguna el colapso del Estado burgués-terrateniente. El Estado era pensado por Sendero como una instancia que podía despojar a la burguesía el sometimiento del pueblo y generar formas de producción de tipo popular-comunitarias. Una muestra de ello fue la puesta en marcha de los Comités Populares y la imposición de una organización asediada por una línea de combate de manuales.

Ante esta emergencia, la respuesta del Estado fue crear un *estado de excepción* que posibilitara la restauración de las relaciones sociales de mercado. Estos cambios y recortes del tiempo oficial no sólo fueron llevados a cabo para sosegar el antagonismo político sino, también, para superponer una noción otra de progreso. Durante el régimen del APRA y en pleno período de crisis económica, la lucha emprendida por la izquierda radical dio apertura al quiebre de ésta y al advenimiento de un tiempo de reelaboración del proceso

social productivo. Sendero expresaba la síntesis de las luchas llevadas a cabo por la izquierda. La acumulación de experiencias y avatares de las organizaciones democráticas en su asalto al poder conjugaban de algún modo otros planteamientos de resistencia no valorados del todo en aquello que Marx nos advertía en relación al sometimiento del trabajo creativo o valor de uso.

Otro punto importante que no menciona Marx, pero se entiende porque realiza una crítica de la economía política es el Estado. Se trata de una instancia que no sólo se encuentra en la economía capitalista sino que en apariencia se deslinda de los tejidos sociales y económicos. Desde luego, esta postura tiene su razón de ser en los hechos. En el Perú, por ejemplo, la necesidad de transformar la sociedad estaba articulada a una red de relaciones sociales de acumulación capitalista. Si bien en los años setenta los estados desarrollistas en Latinoamérica y sobre todo durante el velasquismo en Perú no habían tenido la capacidad de controlar el poder del trabajo, ahora con las crisis de éstas se establecía más que nunca una relación distante entre política y economía. Para ello el concepto de pueblo se había convertido en la parte neurálgica del Estado, pero, al mismo tiempo, ésta lucía más inasible.

Bajo este mágico epíteto el Estado se movía cual si fuera el fundamento de la política peruana. En la década de los ochenta *lo popular* en tanto categoría formaba parte del discurso del poder soberano: los sindicatos, gremios y sectores más vulnerables eran los aliados más cercanos. A decir verdad el incremento salarial, el derecho universal a la salud y la educación

gratuita se daban únicamente con el propósito de que la dominación sea menos subvertida. Este populismo de Estado si bien pudo estrechar cercanía con el pueblo generó, al mismo tiempo, una especie de sometimiento del trabajo concreto. Como ya se ha señalado, es Marx quien trata de insistir que el problema central de la lucha contra el poder (capitalista) se encuentra en develar la capacidad que tiene el trabajo para generar capital. En ese sentido, sin duda alguna, la “alianza” generada por el Estado y el pueblo es sólo el resultado de este proceso incesante del capital sobre el poder creativo del trabajo. Como se ha señalado arriba Marx señala que existen periodos de crisis que tienen que ver con la inconvertibilidad de controlar el trabajo creativo en trabajo abstracto. Esta imposibilidad de someter el trabajo produce periodos de quiebre y crisis de las relaciones sociales capitalistas. Al respecto, por ejemplo, si bien en un inicio el APRA mantuvo un ritmo económico que fue respaldado por los sectores progresistas, la poca capacidad en convertir el trabajo en valores de cambio fundó un periodo de inestabilidad social que sólo podía

ser reestructurada desde las entrañas mismas del poder. Así como Keynes había formulado la idea de que el Estado era una instancia principal en la rearticulación de la fuerza productiva, ahora el Estado debía garantizar la legitimación de la acumulación del capital y consolidar una era de desregulación económica.

Lo paradójico es que la derecha se había animado en recuperar la noción de pueblo acuñado anteriormente por la izquierda y esta vez lo emplearía para imprimir los cambios políticos y económicos necesarios para garantizar la dominación sobre el poder del trabajo. Cabe aclarar que ante la crisis precedente la respuesta desde el Estado fue alimentada por una nueva ideología de mercado y dirigida por una derecha (tecnócrata) que no había podido consolidarse sino hasta la victoria de Fujimori en 1990. Lo dicho guarda relación con el periodo previo de sometimiento del trabajo, pues, el



Imagen 3.

colapso económico generado durante el régimen aprista había culminado con una inflación de más de 7 000 % que dio lugar a una reacción inmediata de la clase gobernante. La reducción de ésta, la privatización de la industria nacional así como la desnacionalización de la banca y el derecho a los servicios básicos resultaron esenciales para que el Estado promueva una nueva relación con el pueblo. No obstante, bajo esta aceptación estos cambios dieron lugar a que la desaparición de las fuerzas políticas de izquierda, el control de los movimientos estudiantiles, sociales y sindicales, así como la eliminación de los partidos (progresistas) formen parte de esta máquina despiadada e inventora de valores de cambio.

Cabe indicar que durante el periodo de elecciones de 1990 la izquierda con Barrantes Lingán llegaba desarticulada. En cambio la derecha un poco más organizada trataba de reasumir el mando y reconducir los destinos del nuevo capitalismo en el país. En su momento Vargas Llosa y Alberto Fujimori se habían convertido en verdaderos representantes de las ideas de mercado. La derecha que acompañaba al premio nobel planteaba en términos técnicos la autonomía del Estado con respecto a la economía. El Estado sólo debía garantizar la estabilidad política para que se produzca inversiones económicas del sector privado. En cambio, el grupo que seguía a Fujimori postulaba la idea de generar un cambio en la economía nacional acompañado de la mejora social de los sectores populares. Todo esto sería posible gracias a la inversión de capitales privados. Empero, si bien esta postura fue la más aceptada, los

otros sectores que acompañaban al programa electoral de Fujimori eran también grupos satélites que habían sido reducidos por las reformas nacionalistas de los años setenta y combatidos por la guerra interna llevada a cabo por los maoístas. Los partidos políticos de izquierda no tenían cabida dentro del escenario nacional puesto que importaba más la recuperación de los espacios donde el trabajo estaba desarticulado. En ese sentido, Fujimori fue una gran palanca que hizo de éstas un sector importante en la victoria de la toma del poder. De este modo el ascenso al poder no sólo implicó la victoria de la derecha sino también el resurgimiento de nuevas élites que a fin de cuentas cumplieron un rol importante en la restauración de las relaciones sociales capitalistas y la dominación del trabajo⁴⁵.

Durante el ascenso de la derecha encabezada por Fujimori se hizo lo posible para retomar el mando y rearticular la capacidad del trabajo a condiciones neoliberales. Una de las metas para que se suscitara dichos cambios era combatiendo a la izquierda (Cotler, 2000) y para ello era importante ejecutar planes de supresión de las libertades bajo “estados de sitio” que ya habían efectuados por Belaunde y García. Pero esta vez, la segregación política, además de ser focalizada y conducida por comandos militares clandestinos, se dio bajo un nuevo esquema político, esto es, una forma

⁴⁵ En 1990 las elecciones presidenciales quedaron de este modo: en primera vuelta FREDEMO, el partido de Vargas Llosa, obtuvo el 32%; Cambio Noventa de Alberto Fujimori 30%; el APRA 15%; Izquierda Unida encabezada por Henry Peace 7% e Izquierda Socialista de Barrantes 5% (El País, 10 de abril de 1990). En la segunda vuelta, en junio del mismo año, Fujimori obtendría la victoria con más del 50% de votos. Para entonces, el frente de las izquierdas, Izquierda Unida, se había dividido en dos bloques. La participación de Henry Peace con Izquierda Unida y Alfonso Barrantes con Izquierda Socialista, más que articular a las fuerzas opositoras y lograr los votos en las contiendas electorales, anunciaba el colapso de la izquierda.

jurídica consumada en una constitución política. Esta *forma jurídica* en definitiva debía garantizar la legitimación del poder y la realización plena de la acumulación del capital (Pashukanis, 1976).

De este modo, se imponía un régimen con aspiraciones dictatoriales. No en vano, Fujimori dos años después de haber ganado las elecciones había propuesto un autogolpe para reconstituir no sólo la sociedad de mercado sino también para garantizar la reproducción de la dominación capitalista. El 5 de abril de 1992 en nombre de todos aquellos que habían soñado con la laceración de la izquierda radical y el colapso del Estado populista de izquierda anunciaba la constitución de una forma de Estado neoliberal con rostro popular. Se escribía así una nueva etapa de lucha y sometimiento del trabajo. Aquí, la contención popular era un recurso del Estado y se daba a través de agencias políticas y sociales. Tanaka (2000: 103) menciona que luego de que se aprobara la Constitución de 1993 se convocó a un referéndum donde: “el sí obtuvo 52.3 por ciento de los votos válidos, y el no 47.7 por ciento”:

Recordemos que el CCD se había elegido en noviembre de 1992 luego del golpe de estado que el presidente, en asociación con Montesinos y los jefes de las Fuerzas Armadas (FF.AA.), donde se destacaba el general del Ejército Nicolás Hermoza, llevó a cabo en abril de ese mismo año. La nueva constitución fue aprobada por una

mínima diferencia en el referéndum realizado a fines de octubre de 1993 (Olando, 2001: párr. 7).

Por lo expuesto, es necesario mencionar que la crisis de los años ochenta no puede ser explicada sólo a partir del surgimiento de una derecha con ambiciones dictatoriales. Al contrario, tiene que ver más con los cambios y ciclos que el capital necesitaba para seguir reproduciéndose. Con Fujimori se estableció una nueva relación de dominación del trabajo que fue legitimado gracias al golpe de Estado del 5 de abril. En esta fecha se dio paso a un nuevo orden jurídico cuyo lineamiento era la apertura de capitales privados. Aquello que en otros países como Chile o Argentina ya habían sido abordados desde el Estado con Pinochet y Menem al mismo tiempo, en el Perú se daba también inicio a un periodo de reorganización de la división social del trabajo. A finales de los noventa, los intelectuales y técnicos de la emergente clase gobernante señalaba que solo se necesitaba unas cuantas décadas para que se consolidara el neoliberalismo, esto es, el sometimiento del trabajo a



Imagen 4. www.larepublica.pe

un tiempo-espacio no regulado por el Estado. Fujimori lo expuso de este modo:

Más de una vez en mí despacho, sentado en ese sillón por el que los políticos son capaces de prometerlo todo, me refiero al sillón presidencial, he reflexionado sobre cómo evolucionaba esta crisis y de qué manera efectiva podrían extirparse todos esos males que ustedes conocen y que están tan arraigados en esta sociedad. Es una pregunta que se hace todo peruano, el que sea presidente de la república, no me libra de ella: todo lo contrario. ¿Quién debía tomar la decisión y dar un paso adelante y decir basta a tanta corrupción, tanta irresponsabilidad? ¿El parlamento? ¿El Poder Judicial! ¿De ellos debía partir la respuesta tanto tiempo esperada por el pueblo? Si eso debía ser así tenía que esperar sentado, cinco años, una respuesta que el pueblo y yo sabíamos nunca llegaría.

Tenía que ser, entonces, el Ejecutivo el que diera ese paso adelante para dejar atrás ese pasado que es nuestro lastre. Quedaba por resolver el problema de las formas, porque había una Constitución que impedía resolver los problemas fuera de sus cauces y canales. Nuevamente la disyuntiva: hacer o no hacer. ¿Gobernar cómodamente, con la wincha del demócrata, mientras el país era consumido por un sistema corrupto que hablaba en nombre de la democracia? Porque fíjense ustedes qué curioso: el presidente o el pueblo no podían utilizar la Constitución para el cambio, pero la Constitución y la Ley sí eran utilizadas, cómplices de por medio, para que delincuentes de todo pelaje y tamaño burlaran la justicia.

Y en las narices del pueblo. Extraña democracia, ancha para los vivos y angosta para los honrados.

Para nadie es un secreto la grave crisis institucional que atravesaba el Perú el 5 de abril. El Parlamento Nacional, el Poder Judicial y los organismos de control y fiscalización estaban totalmente divorciados del país y sus necesidades y aspiraciones (Fujimori en Sánchez, 2000: 210-211).

Luego del golpe efectuado por el propio Fujimori se estableció un tiempo institucional de *excepción* entre abril y noviembre de 1992 donde primaba la autoridad plena del poder soberano. En este ínterin, no sólo Sendero Luminoso había sido abatido de manera escalonada sino, también, las persecuciones contra la izquierda (democrática) se habían convertido en la norma por excelencia. Al respecto, muchos diarios nacionales e internacionales informaban al globo que este paso era fundamental para imponer la constitución misma de un sistema de mercado capitalista. Por ello mencionaba:

La captura de Abimael Guzmán es un tremendo éxito que no se le puede negar a la administración del presidente Fujimori, que representa un buen accionar de todo el sistema de inteligencia y creo es un golpe fuerte al terrorismo (El Comercio en Peralta, 2000: 230).

La caída de los agentes antagónicos al poder no expresa el resultado de una forma económica por sí sola, pues, también está marcada por grupos poderosos que hacen

que la dominación sea vista como algo perpetuo y para ello es necesario la búsqueda del bienestar del Otro. Hablando de ello, existe un artículo interesante que debe ser traído a colación y dice lo siguiente: “El poder simbólico se ejerce con la colaboración de quienes lo padecen, pero no por obra del libre reconocimiento de la legitimidad [...] sino como parte del adiestramiento del cuerpo” (Pietro, 2002: 203). Quiere decir que estos campos simbólicos son llenados de discursos y son propicios para que el pueblo deposite en una entidad como el Estado sus esperanzas más imperecederas. Por ello, si existe corte alguno en la historia política que hablase en nombre de los marginados es el periodo en el que Fujimori capturó el poder para restablecer la crisis de las relaciones sociales y políticas.

La captura del Presidente Gonzalo en septiembre de 1992 y meses antes de que el Congreso Constituyente Democrático convocara a elecciones congresales, hizo que el Estado restableciera no sólo el orden sino reajustara la capacidad del trabajo a condiciones de acumulación flexible y sostenida (Suanes y Roca, 2015). Se sabe que luego de la limpieza política la acumulación capitalista tuvo un crecimiento admirable. Para ser exactos, el ciclo de devaluación de la moneda y de inestabilidad política sólo podía ser transformado de tajo. Esto implicaba la depuración de los agentes políticos y sociales que condicionaban la reproducción del mercado. Así por ejemplo, en 1990 si bien la inflación era de 7650 por ciento, para 1997 ésta bajaba hasta en un 6.5 por ciento (González, 1998: 14). De este modo los trabajadores se encontraban frente a

una relación social capitalista cuya filosofía era la desregulación del mercado de trabajo.

De otro lado, durante los regímenes populistas de Velasco y García existía una relación próxima con los trabajadores, pero con Fujimori éstos y sobre todo los sindicatos cumplían un rol parasitario, porque se contraponían a los intereses del mercado neoliberal. La nueva relación con el trabajador debía darse bajo condiciones mayores de sometimiento y relación directa con los centros de producción y con aquellas que habían sido rematadas por el Estado⁴⁶. Durante la década de la dictadura fujimorista, pensar en los sindicatos era una buena manera de recordar las luchas logradas en periodos anteriores y, sobre todo, asumir que el colapso de los estados de tipo keynesiano o desarrollista abría una larga batalla que debía ser impulsada por los trabajadores.

V

El cambio anunciado por la derecha no sólo trajo consigo la reconfiguración de la sociedad sino también puso en marcha una política clientelar que llegó a colmatar las voluntades reales y verdaderas del pueblo. En los años noventa, la eliminación del denominado “conflicto interno” y la recuperación de la economía dieron

⁴⁶ Rocío Maldonado sostiene que durante la dictadura fujimorista hubo un desfaldo total del Estado. La “mafia malbarateó empresas nacionales en beneficio propio. **Tras diez años de gobierno fujimorista** se había vendido gran parte del **patrimonio nacional**, pero en las arcas del **Estado** solo quedaban \$ 223 mlls” (La República, 2011).

sustento al funcionamiento de una política de mercado más depredadora. Esta aparente transformación dio pauta para que la derecha encaminara un proyecto neoliberal que exigía el respaldo de la forma jurídica. La “aprobación” de la Constitución de 1993 fue una manera de legitimar el proceso de reproducción de las relaciones sociales capitalistas. A pesar de esto, es necesario mencionar que bajo esta política gatopardista donde “todo cambia, pero nada cambia” como nos recuerda la novela de Lampudela (2006), el Estado si bien se nutre de las necesidades del pueblo para hablar en nombre de un orden social desempeña un papel fundamental dentro del proceso de dominación y acumulación del capital.

Pero, este proceso no hubiese sido posible sin la emergencia de las elites locales y regionales, pues, éstas cumplieron un papel fundamental en la restauración del poder. La puesta en marcha de las reformas populistas y la ejecución de políticas clientelares consolidaron una época que estuvo marcada no sólo por el colapso de las instituciones democráticas sino por el (re)surgimiento de figuras locales se enquistaron en el poder, generaron una ola de corrupción y burocratización de la vida cotidiana. Este era pues en “principio” el *sine qua non* de una era dictatorial poco peculiar: su acercamiento con el pueblo y la poca participación de ésta en la política conformaron una simbiosis que se enraizó en los tejidos sociales y que a la fecha no parece desprenderse.

Es más, a pesar de la caída de Fujimori a inicios de este siglo, el periodo posterior también estuvo cebado por este acontecimiento, es decir, se interpuso una relación concomitante entre poder soberano y pueblo. A

decir verdad, si en los años noventa la categoría de pueblo se había convertido en un dispositivo principal para resguardar los intereses del capital, ahora ésta se reproducía desde el Estado bajo ribetes más reivindicativos. Así, por ejemplo, con Toledo y García en el poder, nuevamente, se llevaron a cabo una serie de discursos (populistas) en torno al incremento salarial, la inversión privada responsable y, sobre todo, la eliminación de la corrupción heredada por el clan político de Fujimori. Con todo esto se logró amalgamar aquello que Fujimori insistía y señalaba por la televisión antes de tomar por asalto el Congreso en 1992: cambiar las estructuras jurídicas y política para rebautizar las relaciones capital-trabajo. Aunado a lo dicho, durante las elecciones presidente de 2011, Ollanta Humala hizo una campaña en nombre de *lo nacional* con el propósito de reivindicar al pueblo y cuestionar la invasión del capital privado en el país. Sin embargo, ya desde el poder estas propuestas políticas no eran concretadas. Esto se debía a la manera en que había sido desarrollado la acumulación del capital y el modo cómo fue legitimado el poder soberano. La corrupción así como la burocratización de la vida cotidiana y la sujeción del pueblo a condiciones de flexibilización del mercado dieron sentido al enraizamiento producido por una forma Estado populista (de derecha) que no hizo sino restaurar el poder (del trabajo). El encarcelamiento de Ollanta y la persecución de otros presidentes como Toledo dan soporte a la idea tal que el Estado también propicia cambios internos, pero debido a su naturaleza no logra afectar en absoluto la acumulación del capital.

Por último, nos atrevemos a sostener que se ha arraigado la dominación sobre una forma Estado populista. La “victoria pírrica” de Kuczynski sobre Keiko Fujimori durante las elecciones del 2016 es una clara evidencia de ello. El discurso vertido en nombre del pueblo y el “pacto” con las organizaciones políticas progresistas no sólo demuestran la pugna que existe en la derecha, sino también el papel importante que juega el Estado en la producción y reproducción del capital. Al fin y al cabo el Estado es una instancia que no hace sino más que engendrar desigualdad y garantizar el sometimiento del *hacer* creativo humano. Entonces ¿qué esperanzas pudiese surgir con todo este acontecer aún presente? Todo parece indicar que ninguna, pero lo cierto es que en el pueblo radica la capacidad de imponer otros horizontes ¿no es así?

Bibliografía:

ALMEYRA, G. (2009) “Un concepto “cajón de sastre” A propósito de La razón populista de Ernesto Laclau” en *Clacso, Crítica y Emancipación*, año 1, no.2, disponible en:

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20120301024532/CyE2.pdf>

BADIOU, A., y BOURDIEU, P. (comps.) (2014). *¿Qué es un pueblo?* Buenos Aires, Eterna Cadencia.

BONEFELD, W., (2005). “El Estado y el capital: sobre la crítica de lo político”, en: Holloway, J., y S. Tishler (eds.) *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana. Volumen I.* México, BUAP-Ediciones Herramienta.

BOURDIEU, P., (2014). “¿Dijo usted "popular"?", en: Badiou, A., y P. Bourdieu (comps.), *¿Qué es un pueblo?* Buenos Aires, Eterna Cadencia, pp.21-46.

COTLER, J., (2000). “La gobernabilidad en el Perú: entre el autoritarismo y la democracia”, en: Cotler, R., y R. Grompone (eds). *El fujimorismo: ascenso y caída de un régimen autoritario*, Lima, IEP.

DEGREGORI, I. (2013). *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú. 1980-1999*, IEP, Lima.

GONZALES, E. (1998). *El neoliberalismo a la peruana. Economía política del ajuste estructural, 1990-1997*, IEP, Lima.

HARVEY, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*, AKAL, Madrid.

HIRSCH, J. (2005), “¿Qué significa Estado? Reflexiones acerca de la teoría del Estado capitalista” en *Revista Sociológica Política Curitiba*, no. 24, junio, disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n24/a11n24.pdf> [Consultado agosto 22, 2014].

HOLLOWAY, J. (2004). *Keynesianismo. Una peligrosa ilusión. Un aporte al debate de la teoría social del cambio social*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires.

_____ (1994). *Marxismo, Estado y capital. La crisis como expresión del poder del trabajo*, Tierra del Fuero, Argentina.

JESSOP, B. (2014) “El Estado y el poder Utopía y Praxis Latinoamericana” en *Universidad del Zulia*, vol. 19, no.

66, julio-septiembre, disponible en:
<http://www.redalyc.org/pdf/279/27937089004.pdf>

KAY, C. (1989). *Latin American theories of development and underdevelopment*, Routledge Library Editions Development.

LACLAU, E. (2006). *La razón populista*, FCE, México.

LAMPUDESA, T. (2004). *El gatopardo*, ED. Losada, Argentina.

LÖWY, M. (2012). *Max Weber y las paradojas de la modernidad* Buenos Aires, Nueva Visión, Lima.

MARX, C. (2006). *El Capital I. Crítica de la economía política*, FCE, México D.F.

OLANDO, A. (2001) “El renacer de la democracia en el Perú” en *Reflexión Política*, año 4, no. 8, diciembre, disponible en:
<http://www.redalyc.org/pdf/110/11000605.pdf>

PASHUKANIS, E. (1976). *La teoría general del derecho y el marxismo*, Editorial Grijalbo, México, D.F.

PERALTA, V. (2000). *Sendero Luminoso y la prensa 1980-1994*, CBC Cuzco.

PIETRO, S. (2002) “Habitus, política y educación” en *Política y Cultura*, núm. 17, primavera, disponible en:
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26701710>

PORTOCARRERO, G. (2015). *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*, Fondo Editorial PUCP, Lima.

QUIJANO, A. (1997) “Populismo y Fujimorismo” en *Cuadernos de Ciencias Sociales*, disponible en:

<http://anibalquijano.blogspot.mx/2016/02/1998-quijano1998art-populismo-y.html>

RANCIERE, J., (2014). “El inhallable populismo”, en: Badiou, A., y P. Bordieu (comps.), *¿Qué es un pueblo?*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, pp.109-124.

SÁNCHEZ, J. (2000) “El discurso en la estrategia autoritaria de Alberto Fujimori” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 44, no.180, septiembre-diciembre, disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/421/42118015.pdf>

SUANES M. y ROCA, S. (2015) “Inversión extranjera directa, crecimiento económico y desigualdad en América Latina” en *El Trimestre Económico*, vol. 82 (3), no. 327, julio-septiembre disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/313/31342334006.pdf>

TANAKA, M. (2000) “Los partidos políticos y el fujimorismo, 1992-1999, y las elecciones el 2000. ¿Hacia un cambio de régimen?” en *Perfiles Latinoamericano*, no. 16, junio, disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/115/11501605.pdf>

_____ (2005). *Democracia sin partidos. Perú 2000-2005: los problemas de representación y las propuestas de reforma política*, IEP, Lima.

_____ (1998). *Los espejismos de la democracia: el colapso del sistema de partidos en el Perú, 1980-1995, en perspectiva comparada*, IEP, Lima.

Diarios en línea:

La República (2011) “Fujimorismo: fue remate de las empresas”, disponible en: <http://larepublica.pe/22-04-2011/fujimorismo-privatizacion-fue-remate-de-las-empresas>

El País, 10 de abril de 1990 “El ‘fenómeno Fujimori’ aplasta a Vargas Llosa”, disponible en: http://elpais.com/diario/1990/04/10/internacional/639698402_850215.html

¿Una nueva derecha inclusiva?
El piñerismo oficialista y sus relaciones
con los movimientos de diversidad sexual
(2009-2013)

Dossier: A New Inclusive Right? The official piñerism and its relations with the movements of sexual diversity (2009-2013)

Dossier: Um novo direito inclusivo? Piñerismo partido no poder e suas relações com movimentos diversidade sexual (2009-2013)

Juan Ignacio Cisterna Bahamondes⁴⁷

Resumen: El siguiente artículo analiza las relaciones y proximidades que se establecieron entre algunos sectores de la derecha y la diversidad sexual, enmarcados en el primer gobierno de derecha posterior al redemocratización en Chile. Así, el objetivo está puesto en profundizar y analizar las tensiones que generan los diálogos de apertura, y las aparentes intenciones de acuerdo con la diversidad sexual por parte del grupo que constituía gobierno, asumiendo que éste último se había caracterizado históricamente por mostrar un apego a las estructuras tradicionales por sobre la inclusión y el avance en temas valóricos. Por último, se discutirá si realmente los acercamientos con la diversidad sexual constituyen el germen de una nueva derecha o más bien una estrategia de legitimación inspirada por las difíciles coyunturas sociales que debió enfrentar el gobierno en su experiencia de ser gobierno.

⁴⁷ Profesor de Historia, Geografía y Educación Cívica (UMCE) y estudiante de Magíster en Historia (USACH). Profesor de Historia y Geografía dedicado a la enseñanza en escuelas secundarias, realizando igualmente ayudantías de cátedra en diversas universidades, como también ayudantías de investigación en proyectos. Cursando actualmente el programa de magíster en historia de la Universidad de Santiago de Chile, desarrollándose a su vez como investigador independiente, participando en congresos nacionales e internacionales. Contacto: cisternajuanignacio@gmail.com.

Palabras clave: *Piñerismo, diversidad sexual, derecha liberal, historia reciente.*

Abstract: The following article analyzes the relations and neighborhoods that were established between some sectors of the right and the sexual diversity, framed in the first right-wing government after the redemocratization in Chile. Thus, the objective is to deepen and analyze the tensions generated by free dialogues and the apparent intentions according to sexual diversity by the group that constituted government, assuming that the latter had historically been characterized by showing an attachment to the Traditional structures over inclusion and advancement in value issues. Finally, it will be discussed whether the approaches to sexual diversity are the germ of a new right or rather a strategy of legitimacy inspired by the difficult social conjunctures that the government had to face in its experience of being a government.

Keywords: *Piñerism, sexual diversity, liberal right, recent history.*

Resumo: O presente artigo analisa as relações e proximidades que se estabeleceram entre alguns setores da direita e a questão da diversidade sexual, marcados no primeiro governo da direita posterior ao processo de redemocratização no Chile. Nesse sentido, o objetivo está inserido no aprofundamento e análise das tensões e diálogos de abertura, bem como nas aparentes

intenções no âmbito do acordo, acerca da diversidade sexual por parte do grupo que constituía o governo, assumindo que este último havia se caracterizado por demonstrar um apego às estruturas tradicionais em relação à inclusão e avanço em temas de valores. Por último, se discutirá se realmente as abordagens em torno à diversidade sexual construíram um germe de uma nova direita ou, sob outra perspectiva, uma estratégia de legitimação inspirada pelas difíceis conjunturas sociais que o governo pôde enfrentar em sua experiência governamental.

Palavras-chave: *Piñerismo, diversidade sexual, direito liberal, história recente.*

Introducción

Los estudios de lo político poseen hoy una pertinencia innegable para la comprensión de nuestra historia reciente. En contextos donde lo político se ha visto complejizado por diferentes tensiones, rupturas y disensos, su historia se inscribe como una forma de comprender las “tensiones e incertidumbres que subyacen” (Rosanvallon, 2003: 21) al juego democrático, a través del estudio de las acciones políticas entendidas como un campo y un trabajo a la vez (Ibídem: 16), es decir, como un espacio de construcción que no está definido de antemano sino que, por el contrario, comprendía un cúmulo de interacciones entre distintos actores, en distintas escalas y esferas, en que “el Poder, entendido como haz de relaciones, colocaba a la política como algo cotidiano y no solo ejecutable por grandes hombres” (Moyano, 2011: 228). Así entendido,

lo político no es reductible a “un conflicto entre lo alto y lo bajo” (Rosanvallon, 2003: 34), sino ampliado hacia nuevas contradicciones, cruces y antinomias en que no solo aparezcan los grandes líderes políticos de la época, sino al contrario, se contemple a “sujetos, actores, memorias, saberes, partidos políticos y comunidades sociales, culturas políticas, como nuevos ejes de análisis” (Moyano, 2011: 229), constituyendo así una “historia social de lo político, que tuviera en cuenta distintos factores no abordados por la historiografía tradicional” (Pérez y Ponce, 2013: 469). De tal forma, lo político ya no sería entendido como una esfera estática que solo se movía en pos de conflictos bélicos o acciones diplomáticas, sino como un campo de disputa que está en constante movimiento, en que confluye y se entrecruzan diversos actores involucrados, propiciando nuevos debates y cuestionamientos al estado actual de cosas, levantando nuevas demandas y exigencias hacia el poder, ensanchando el cerco de lo que se entendía por acción política, y profundizando el debate político, cultural e intelectual de los movimientos y partidos políticos, sumergiéndose en sus redes y su tradición histórica. En otras palabras: “retomando el hilo de su historia” (Rosanvallon, 2003: 25).

Asimismo, la historia de lo político – o nueva historia política – se relaciona directamente con el campo de la historia reciente. Siendo entendida esta última como una tensión permanente “entre dos categorías temporales: el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa” (Bedarida, 1998:21), en que sus temáticas y objetos de estudios pueden asociarse a

procesos que no están cerrados, sino que aún están ocurriendo, por lo que se entroniza la centralidad de la experiencia acontecida o vivida, y, a su vez, las líneas y proyecciones que se esbozan desde el tiempo presente. Así, la historia reciente y la historia de lo político, comparten el acento por el campo o espacio de experiencias que se abre desde las distintas esferas que contiene el tiempo presente, ayudando a su comprensión y profundización “que no se agota en el ahora, en lo inmediato, en el registro de la coyuntura” (Moyano, 2011: 229), sino que se concentra en aquella experiencia “que forma ya parte de la historia misma, cosa de la que toma conciencia mediante la historización de aquella experiencia” (Aróstegui, 2004:20), hecha por investigadores cercanos en generaciones. La cercanía generacional con su objeto de estudio, y la profundización en procesos que aún no han finalizado, hacen que “los límites temporales de una historia del tiempo presente son el resultado de una decisión social” (Ibid:27), en que las fisuras o quiebres recientes pueden alertar acerca de un buen punto de inicio o final, al mismo tiempo que obliga a “agudizar su sentido crítico” (Soto, 2006:54) respecto a los hechos. Asimismo, aquel espacio de experiencias del que se hace cargo la historia del tiempo presente permite analizar las expectativas que se van construyendo al calor de los hechos históricos que van ocurriendo y como, a su vez, se van transformando y re-significando los conceptos y las ideas del presente entendido en sus tri-constitución temporal (Moyano, 2011: 229, Cuesta, 1993:37).

Así las cosas, la relación entre la historia reciente y la historia de lo político permite historizar procesos y acontecimientos recientes desde nuevos lineamientos del accionar político, permitiendo la comprensión de las redes y culturas políticas en el escenario de redemocracia en Latinoamérica, visibilizando la irrupción de movimientos sociales que tensionan las bases impuestas anteriormente bajo los regímenes dictatoriales, profundizando en la creación de un nuevo lenguaje político amén de un proceso de modernización económica y renovación política en que toda la región, con distintos matices, comenzó a adentrarse, y, además, enfocándose en las tensiones y contiendas políticas en pos de proyectos y discursos de país, en que los bloques políticos se trenzan con el fin de llegar a constituir gobierno. Chile integra, efectivamente, este gran concierto reciente de la política latinoamericana, aportando particularidades que ayudan a enriquecer el panorama internacional. De tal suerte, nos disponemos a profundizar en el triunfo electoral que experimentó la derecha chilena por primera vez después de la vuelta a la democracia, encabezado por el entonces presidente Sebastián Piñera, y sus tensiones y desajustes provenientes de su proceso de campaña y las necesarias definiciones que exigía la experiencia de ser oficialismo. Particularmente, nos enfocaremos en las tensiones que contemplaron las demandas acerca de la ampliación de libertades para la diversidad sexual, y la forma en la que el gobierno comenzó a dialogar y acercarse hacia los movimientos. Los nexos y puentes, sociales, económicos y políticos, entre ambos, como el recambio generacional y la ampliación política de algunos sectores de la

derecha, y la imperiosa y permanente necesidad de aprobación de la gestión del gobierno, son algunos tópicos en los que repararemos para reconstruir el proceso de dialogo entre el gobierno y el movimiento de diversidad sexual.

Los desajustes de la campaña ¿hay una sola derecha?

“en cuanto a la derecha propiamente tal” señalaba un antiguo político y abogado perteneciente a la derecha más tradicional “están con Piñera como un mal menor” (La Tercera, 06/12/09:18), dejando entrever un solapado pragmatismo en su decisión de cuadrarse con un candidato único que los llevara al triunfo electoral. Hermógenes Pérez de Arce – autor de la anterior cita – representa muy bien al sector más tradicional y conservador del bloque político que compone la derecha chilena, aquel que, habiendo llegado la democracia y comenzado el cuestionamiento a la situación de los Derechos Humanos bajo la dictadura comandada por el general Pinochet, se mantuvo firme e irrestricto en su defensa del general, y encontró todos los mecanismos legales para mantener su inocencia, mientras Piñera no titubeaba en argüir que él había sido parte de los que dijeron No en el plebiscito de 1988⁴⁸. Así las cosas, Pérez de Arce, representante de la vieja tradición histórica de la derecha, sentenciaba que la mayoría de la derecha “me

⁴⁸ La afirmación de Piñera respecto a su voto por el No en el plebiscito ha sido varias veces dicho por él mismo, y a su vez rescatado por otros políticos de la centro-izquierda que reconocieron su labor dentro del conglomerado que no quería la prolongación en el poder del general Pinochet. Una versión del propio Sebastián Piñera se encuentra disponible en: <http://www.latercera.com/noticia/pinera-recuerda-que-voto-no-en-plebiscito-del-88-y-llama-a-nueva-transicion/> [consultado por última vez el 13/05/17].

fue abandonando gradualmente y se fue acercando a las posturas de gente como Piñera” (Ibídem), engrosando las filas de una derecha aparentemente más blanda y progresista.

La contienda entre uno y otro sector de la derecha no se dio solamente entre el ala más tradicional-histórica y su vertiente más progresista, sino también al interior de la contienda política que se desplegaba en las candidaturas mismas. Las elecciones parlamentarias eran simultáneas a la primera vuelta de la elección presidencial, por lo que los intereses de los partidos que componían el bloque de la derecha – La Unión Democrática Independiente y Renovación Nacional – estaban en juego tanto para asegurar el triunfo presidencial como para marcar su presencia en el congreso. Sebastián Piñera representaba al sector de la centro-derecha alojado en Renovación Nacional, distanciado un tanto de los postulados de los gremialistas de la UDI, lo que provocaba una tensión inminente entre uno y otro sector, combinado con un condicionamiento permanente para el apoyo político. “en la UDI” sentenciaba un diario a menos de un mes de las elecciones “aseguran que el grado de compromiso que mostrarán con la campaña de segunda vuelta de Piñera está ligado al destino de Lavín en Quinta Costa” (La Tercera 06/12/09:6), construyendo así una crucial tensión política respecto al destino de la candidatura presidencial de Piñera, condicionando su éxito presidencial a la presencia parlamentaria de ambos sectores, y particularmente de uno de los representantes más fieles de los postulados del gremialismo chileno,

Joaquín Lavín. Así las cosas, el tacto político y las expresiones y acciones que comprendieran a la totalidad del conglomerado – y no tan solo a los militantes de su partido – fueron estrategias obligadas para Piñera con el fin de mantener el bloque con una superficial solidez. En contados actos de campaña, tanto los militantes de RN como el presidenciable “tuvieron cuidado en nombrar a todos los candidatos, de RN y la UDI por igual” (La Tercera, 02/12/09:9). Los “malmenoristas” (La Tercera, 06/12/09:18), que describía Pérez de Arce, se hacían sentir cada vez con mayor fuerza. La aparente solidez de la derecha escondía resquebrajamientos que se comenzaron a avizorar, al mismo tiempo que la ilusión de ser gobierno era pensada cada vez más como una realidad posible.

Uno de los temas que contraía las relaciones entre ambos partidos era el bullado “tema valórico” que, en editorial del diario La Tercera era significado como un ámbito “que pareciera ser el que dividiría las aguas” entre uno y otro partido, suscitando paradójicamente “más polémicas al interior de las candidaturas que entre ellas” (Todas las citas en La Tercera, 06/12/09:3). Así, dicha polémica intra-coaliciones no fue obviada dentro del conglomerado de derecha, mostrando una clara oposición por parte de los sectores más tradicionales, quienes salieron a defender estructuras tradicionales de familia, libertad y vida, auscultadas sobre lineamientos claramente identificables con la tradición católica de la que muchos hacían gala, y orquestadas al tenor de la inclusión, un tanto vaga y extremadamente general, de las demandas de los movimientos de diversidad sexual

por parte de Sebastián Piñera en un espacio de su franja televisiva. “Hoy la gente nos acepta, ahora falta un país que nos respete”⁴⁹, fueron las escuetas palabras con las que el presidenciable se posicionó desde un respaldo, tambaleante o balbuceante, hacia las demandas de la población LGBTI⁵⁰, que despertaron, obviamente, cuestionamientos y desaprobación desde su coalición. “creo que estamos a punto de ganar” afirmaba un representante fiel e irrestricto de la tradición ultraconservadora de la UDI, José Antonio Kast, “y este tipo de situaciones lo que hacen es complicar la discusión hacia adentro de nuestra coalición”⁵¹, demostrando la fragilidad que suscitaba la discusión respecto a la inclusión de los derechos de la diversidad sexual en la propuesta de un inédito gobierno de derecha en el siglo XXI.

Con todo, la derecha aparecía cruzada por diversas separaciones que difícilmente hacían pensar en un conglomerado monolítico con miras a la presidencia. No obstante, su capacidad de negociación, pragmatismo y alineamiento, provocaron la mantención del apoyo a Piñera y su posicionamiento como el único representante de la derecha a las elecciones de diciembre de 2009.

⁴⁹ Aquellos dichos fueron extraídos de la franja televisiva, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=lqoHsNR5BHE> [consultado por última vez el 13/05/17]

⁵⁰ Con esta sigla nos referimos a: Lesbianas, Gay, Bisexuales, Transexuales e Intersexuales, sigla que se utiliza para aglutinar a todas las expresiones que se comprenden dentro de la diversidad sexual, y fuera de la norma heterosexual de las sociedades tradicionales.

⁵¹ Las declaraciones fueron dadas al noticiero central de Canal 13, y están disponibles en: <https://www.youtube.com/watch?v=LyhIgSNmDGA> [consultado por última vez el 13/05/17]

“será nuestra voz”

En medio de la carrera presidencial, el candidato de la derecha contempló a la diversidad sexual a través de un espacio de su franja televisiva. Luis Larraín Stieb, ingeniero de la Universidad Católica, apareció tomado de la mano de un hombre y al lado del candidato Sebastián Piñera, diciendo “será nuestra voz”. Su figura no pasa inadvertida, en cuanto es miembro de la tradicional clase alta chilena, hijo de uno de los últimos ministros de ODEPLAN de Augusto Pinochet y director del Think Tank de la derecha, el instituto Libertad & Desarrollo. Sus redes sociales y políticas eran estrechas respecto al sector que apoyaba a Piñera, y tanto por su raigambre familiar como por su núcleo social y universitario, el hijo de uno de los hombres fuertes de la derecha contemporánea decidió impulsar la inclusión desde la vereda de la centro-derecha, invocando con duras penas un espíritu más liberal y progresista dentro de sus filas, y marcando un compromiso mediático con quienes estaban siendo incluidos en “la voz de los sin voz”⁵².

El domingo 13 de diciembre de 2009 se realizó la primera vuelta de la elección presidencial, en que se definirían las dos más altas mayorías para una eventual segunda vuelta. El candidato ya comprometido con las demandas de la diversidad sexual, Sebastián Piñera, obtuvo 44,06% de los votos, situándose como la más alta cantidad de votos. Mientras el resto se disgregaba entre Eduardo Frei Ruiz-Tagle (CPD), Jorge Arrate (PC) y

⁵² la conexión familiar, y su vínculo con la campaña, están disponibles en: <http://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2009/11/20/homosexual-que-participa-en-la-franja-de-pinera-es-hijo-del-subdirector-del-think-tank-udi/> [consultado por última vez el 18/05/17]

Marco Enríquez-Ominami (Ind.). El alto porcentaje de votos hacía pensar en una eventual victoria en segunda vuelta, sin embargo, el desafío de mantener al bloque cohesionado era una realidad aún más latente. En su acto de cierre, el generalísimo de campaña de Piñera, Rodrigo Hinzpeter, invitó a subir al escenario al rostro de “protagonista de franja gay”, Luis Larraín, dando luces claras de que “el piñerismo busca dar señales de apertura en temas históricamente sensibles para la derecha”. Su propuesta de inclusión a la diversidad sexual, y el compromiso con su representante, provocaban un aire de cambio a la ya denominada “coalición por el cambio”. Sin embargo, eran esos mismos aires los que, a juicio de la prensa, provocaban que Piñera tuviera el imperativo de “hacerse cargo de las tensiones de la coalición” toda vez que se entendía que “el compromiso de la UDI es vital para su victoria final” (todas las citas en: La Tercera, 14/12/09:12), al mismo tiempo de generar una amplitud mucho mayor en su campaña. La segunda vuelta, y su eventual éxito, suponía convocar nuevos votantes, al mismo tiempo que mantener unificado su coalición en pos de mantener votos y alejar las tensiones internas.

El camino que eligió Piñera para zafar de la tensión entre la inclusión de la diversidad sexual y el sector más conservador de la derecha quedó reflejado en el debate Anatel del 10 de enero de 2010. Exactamente una semana antes de la segunda vuelta, uno de los periodistas emplazaba a Piñera respecto a su aparente apertura, y su respuesta fue de la siguiente forma:

“Periodista: Durante esta campaña también ha surgido un término bastante popular: el progresismo. Que históricamente ha sido abordado principalmente, o apunta, a libertades individuales. Temas bastante fuertes son por ejemplo: el aborto terapéutico, el matrimonio homosexual o las relaciones legales entre homosexuales ¿usted se acerca a ese concepto de progresismo?”

Sebastián Piñera: El progresismo, si significa progreso. Yo entiendo progreso que un país crezca, que cree un millón de nuevos empleos, que sea capaz de derrotar la delincuencia, que mejore la salud y mejore la educación, que sea capaz de combatir el narcotráfico. Ese es el progreso como yo lo entiendo”.⁵³

La ausencia de una postura conciliadora, o bien apegada a uno u otro lado de la bancada, hacían que la respuesta del candidato no fuera más que un desvío con el fin de no ocasionar más dichos entre los sectores. Mantener suspendida la discusión, y actuar como si no existiera tal disyuntiva, podría seguramente mantener unificado su sector político. Sin embargo, la eventualidad de ser gobierno le sumaría las necesarias definiciones respecto a los temas de la diversidad sexual. Su compromiso mediático expresado en la franja televisiva, y la unión simbólica del día de los resultados de la primera vuelta, ponían al candidato y su comando en una posición a todas luces cercana a las demandas que representaba

⁵³ El dialogo entre el periodista y el candidato Sebastián Piñera se encuentra disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=7fodhBeaXFI> [consultado por última vez el 18/05/17]

Luis Larraín Stieb, y al mismo tiempo en una encrucijada con la UDI.

El piñerismo a La Moneda ¿los homosexuales a la calle?

Con 51,61% de los votos, Sebastián Piñera se convirtió en el primer presidente de derecha que llegaba a La Moneda después de la vuelta a la democracia en Chile, y asimismo, era el primero de su coalición política en mostrar en su campaña un apoyo a las demandas de la diversidad sexual. Días antes de su nombramiento, el país sufrió un terremoto de magnitud 8.8 en la escala de Richter, e incluso el mismo día de su nombramiento, el 11 de marzo de 2010, ocurría una réplica en la zona centro-sur de 6.9 en la misma escala. Así, toda la gestión de al menos su primer año fue totalmente replanteada con miras a dedicarse a la reconstrucción. Y, por consiguiente, muchas de las demandas que habían sido atendidas en el proceso de campaña, debían esperar. Entre aquellas, sin duda, estuvo la diversidad sexual. Su rostro de campaña, Luis Larraín, recordaba aquel primer año como en el que “no [se] puede andar pidiendo audiencia y menos el primer año, sobre todo cuando hubo un terremoto no vai a ir a huevear: ‘oye quiero mi promesa’”⁵⁴.

Sin embargo, las organizaciones históricas de la diversidad sexual en Chile, no entraron al gobierno de Piñera con las expectativas que se habían suscitado en su

⁵⁴ las declaraciones de Luis Larraín están disponibles en: <http://www.theclinic.cl/2011/05/26/%E2%80%9Cyo-creo-que-los-votos-estan%E2%80%9D/> [consultado por última vez el 18/05/17]

sector más progresista, y específicamente en el protagonista de su franja. Al contrario, uno de los voceros del MOVILH⁵⁵ recuerda que “el 2010 entré con una idea que esta no era una agenda que tampoco le pertenecía, o sea, que fuera a ser desarrollada como prioritaria por Piñera, pese a Luis Larraín en la campaña de él. Entonces, si tú me preguntai si se me generó expectativas, evidentemente no, con la entrada de Piñera”⁵⁶. De igual suerte, otro de los voceros de la misma agrupación, y militante además de Renovación Nacional, recordaba que “el MOVILH no tenía ninguna esperanza con Sebastián Piñera en el gobierno, se pensaba que un gobierno de derecha lo iba a bloquear todo, que no había voluntades y que, probablemente, el spot que había hecho con Luis Larraín era solo un saludo a la bandera”⁵⁷. Desde la creación del MOVILH, pasando por sus periodos de más intensas fracturas, las temáticas de la igualdad de derechos y la inclusión de la diversidad sexual estuvieron relacionadas con el sector político de la izquierda. Gran parte de sus líderes militaron en algún momento en el Partido Comunista, y, según avanzaba el proceso transicional chileno y se consolidaba la democracia, fueron posicionándose a su vez en lugares políticos mucho más cercanos a los gobiernos de la centro-izquierda, toda vez que se generaban compromisos parciales en áreas como la salud y la inclusión social (Robles, 2008:33; Contardo, 2011:380).

⁵⁵ La sigla significa Movimiento de integración y liberación homosexual. Y constituye la organización más antigua de la diversidad sexual en Chile.

⁵⁶ Entrevista a Jaime Parada. Realizada el 19 de abril de 2016. Realizada y transcrita por Juan Cisterna Bahamondes.

⁵⁷ Entrevista a Oscar Rementería. Realizada el 15 de abril de 2016. Realizada y transcrita por Juan Cisterna Bahamondes.

De esta forma, sus expectativas en un inédito gobierno de derecha eran prácticamente nulas y, según los relatos de sus voceros, los logros y negociaciones alcanzados anteriormente podían verse frenados por el nuevo oficialismo.

Las expectativas corrían por cuenta de su rostro de franja y por el sector político que creía en el compromiso hecho en campaña. Y el proceso de descontento comenzó con el discurso a la nación realizado el 21 de mayo del 2011 en que Piñera no contempló las temáticas de inclusión, respeto e igualdad con las que se había comprometido. Uno de los testigos de ese hecho, y futuro gestor con Luis Larraín, el escritor Pablo Simonetti, recordaba:

“Y el presidente Piñera, el 21 de mayo en su discurso a la nación, dejó fuera el tema del Acuerdo de Vida en Común, lo llamábamos en ese entonces, ahora lo estamos llamando el Acuerdo de Vida en Pareja, y eso produjo una reacción tanto de Luis como mía, a través de los medios, de Twitter. Luis dio una entrevista en la tercera ese día domingo, justo el domingo 22 de mayo, muy crítica del gobierno, diciendo que el presidente Piñera no había respetado su palabra”⁵⁸

Así, la esfera social y las plataformas electrónicas lograron aunar voluntades para construir una visión crítica de lo que estaba sucediendo en La Moneda, intentando generar tensión hacia un gobierno que no

⁵⁸ Las declaraciones de Pablo Simonetti están disponibles en: <https://www.youtube.com/watch?v=XBSIq1OJ1nU> [consultado por última vez el 18 de mayo de 2017]

estaba cumpliendo las expectativas, que no había respetado su palabra –en palabras de Simonetti. Se sumó a la propuesta de Luis Larrain el escritor Pablo Simonetti y el abogado Antonio Bascuñan, con el fin de proponer una estrategia mediática, fundamentalmente dirigida hacia cambios legales que tuvieran una incidencia en la igualdad de derechos. Y posicionar socialmente la problemática propia de la diversidad sexual en una esfera hasta entonces desconocida al menos desde el punto de vista mediático y social: la clase alta.

Dentro de esos mismos meses, paralelamente a los esfuerzos iniciales, y con motivo del vigésimo aniversario del MOVILH, se comenzó a programar una marcha en que se conmemorara el transcurso histórico de la organización y diera mayor vigor a un movimiento situado desde la posición contraria al oficialismo de derecha. En un comunicado de prensa de la agrupación, el MOVILH señaló que “El señor Simonetti estaba preparando el lanzamiento de una nueva organización de la diversidad sexual, que tendría por nombre “Igualdad” o “Iguales””⁵⁹, reorganizando completamente el panorama del movimiento de diversidad sexual existente hasta ese entonces. Sin formar legalmente la fundación, sus iniciadores comenzaron a viralizar videos que representaban exclusivamente la demanda por la regularización del estado civil de las parejas homosexuales, al mismo tiempo que apuntaban a una estructura muy tradicional que se componía de parejas

⁵⁹ MOVILH, Declaración por diferencias en marcha por la Igualdad y los DDHH de la diversidad sexual. 27 de junio de 2012, Editor. Pág. 2

profesionales, de clase media, que deseaban casarse⁶⁰. La centro izquierda convertida en oposición adhirió a la convocatoria, y muchas de sus figuras más conocidas estuvieron en la marcha del 25 de junio de 2011. Carolina Tohá, entonces presidenta del Partido Por la Democracia; Isabel Allende, militante del Partido Socialista; Andrés Velasco, ex ministro de hacienda del gobierno anterior; y Ximena Rincón, militante del Partido Demócrata Cristiano, asistieron a la marcha, demostrando “una convicción profunda” (La Tercera, 23/06/11:3) desde la óptica de los movimientos de diversidad sexual y de su mismo sector político, mientras la derecha los tildaba de oportunistas políticos y los llamaba a “no rasgar sus vestiduras” (La Tercera, 26/06/11:6) en tanto ya no conformaban el oficialismo, por lo que su visión crítica e igualitaria no les exigía decisiones desde el ejecutivo. De la mano de la conmemoración del MOVILH, la naciente Fundación Iguales tenía su primer acto masivo de la mano de sus tres principales creadores. Luis Larraín, sindicado aún como parte del sector político que apoyaba a Piñera, y fundador de la naciente organización, afirmaba a la prensa que el entonces presidente Piñera lo había llamado para comunicarle “que están avanzando en el proyecto de ley sobre las uniones de hecho y que espera el momento preciso para enviarlo” (El Mercurio, 26/06/11:C1).

⁶⁰ los spot de la marcha están disponibles en: <https://www.youtube.com/watch?v=MREAZRE0CaQ> y <https://www.youtube.com/watch?v=49DPnXbM9n4>

A pesar de su estado inicial, la Fundación Iguales comenzaba su vida política situándose desde la lógica de los canales directos con el gobierno, expresados en su diálogo fluido, que era explicado asimismo por el estrecho lazo que conectaba al presidente Piñera y su rostro de franja, y director de la Fundación, como también por las conexiones sociales y mediáticas que poseían sus fundadores, desde la esfera académica, política y cultural. A su vez, los tres eran hombres, provenientes de familias tradicionales de clase alta, y poseían un posicionamiento mediático igual o mayor que las otras organizaciones. De esta forma, Fundación Iguales comenzaba su proceso de construcción bajo el perfil de una Fundación moderna, que consagraba los principios de la igualdad de derechos, enfocándose en cambios legales que se alejaran de la discriminación social, pudiendo perfilar una organización de corte legalista, en medio de antecesores que se había preocupado más por la esfera social y comunitaria.

Las voces disonantes entre Fundación Iguales y el gobierno de Piñera, debido a la inactividad del gobierno en materia de diversidad sexual, se combinaba paradójicamente con una cercanía respecto a la esfera social en la que había nacido Iguales. En su proceso de construcción, Iguales configuró un consejo consultivo que estuvo integrado por diversos actores de la sociedad civil, que compartían una misma esfera social entre el gobierno y la fundación, a la vez que no se posicionaban como su oposición política. El economista Harold Beyer, el rector de la UDP Carlos Peña, el empresario Jorge Errazuriz y el abogado Alfredo Montaner, formaron

parte del inicial consejo consultivo de la Fundación, y a su vez componían una red social, política y cultural afín al espectro político y social del gobierno de Sebastián Piñera, mostrando claras cercanías, e incluso formando parte de la gestión, en el transcurso del gobierno. Mientras, Aldo Cornejo, diputado demócrata cristiano; Carolina Tohá, Presidenta del Partido Por la Democracia; y Andrés Velasco, ex ministro de Bachelet, marcaban el espectro político y social de la centro-izquierda dentro del consejo. Asimismo sucedía con la representación de la esfera cultural a través del director de cine Alfredo Castro, de la productora Patricia Navarrete, y del socio de una agencia de publicidad, Mario Balmaceda. Apoyados en una transversalidad que cubría diversos frentes de la atmosfera cultural, como también en un equilibrio correlativo de fuerzas políticas que los hacía presumir de neutralidad política, y de variados expertos que inspiraban un fundamento sólido a los postulados de la fundación en temas legales, Iguales comenzó a construirse desde los estratos más altos de la sociedad chilena, intentando dar nuevos aires de modernización al ya tradicional movimiento de la diversidad sexual. Al mismo tiempo que elevaba el debate hacia los sectores más altos, mirando como cercanos y próximos al grupo político que entonces constituía gobierno, y se nutría a su vez de un apolitismo y pragmatismo muy propio de la derecha contemporánea (Valdivia, 2006:51-53;Garretón, 1991:108-110), las prematuras apariciones sociales de Iguales en la marcha por la diversidad de 2011 le valieron su necesaria definición en el terreno económico, toda vez que en sus inicios era sostenida exclusivamente por aportes privados.

“Tal como lo temía y así lo advertí”, señalaba el empresario Jorge Errazuriz, fundador de Celfin Capital, miembro del consejo consultivo de Iguales y principal financista de la fundación, “fue un error que la primera fila haya estado plagada de políticos de izquierda, para quienes era muy rentable aparecer al lado de Simonetti”, en cuanto ya no eran oficialismo, y se situaban desde una lectura oportunista de las nuevas demandas sociales. Errazuriz sentenciaba que “es fundamental despolitizar esta demanda”, apuntando a un apolitismo superficial que esconda las redes económicas y sociales que se tejían al interior de la fundación, y que, en la misma entrevista, quedaba refrendado solo como un distanciamiento respecto a la vereda de la izquierda política y no como una neutralidad política real, en que, en palabras de Errazuriz, “si esto se transforma en un grupo político-partidista de izquierda, la gente como yo se alejará” (Todas las citas en: La Tercera, 02/07/11). Asimismo, las preferencias políticas de la Fundación, y el contraste entre los postulados de sus integrantes y su activismo real, se reafirman de mucho mejor forma en cuanto situamos la génesis y construcción de la fundación en medio de un contexto de malestar y crítica generalizado por parte de vastos sectores de la sociedad civil hacia el gobierno de Piñera, llegando a un nivel histórico del 27% de aprobación, en medio del “momento más tenso de la crisis estudiantil”⁶¹, en que situarse bajo una mirada despolitizada provocaba un dialogo y negociación mucho más complaciente y afable,

⁶¹ El nivel de aprobación y su correlación con la crisis estudiantil están disponibles en: <http://www.emol.com/noticias/nacional/2012/05/07/539280/encuesta-adimark.html> [consultado por última vez el 19/05/17]

en contraste con la actitud desafiante y crítica que se estaba instalando en el cuerpo social, y no tan solo desde la vereda estudiantil, sino también desde las demandas ecológicas y sus fusiones con movimientos de menor fuerza. En síntesis, tanto por su composición social, como por su sustento económico, y su posicionamiento político, la naciente Fundación Iguales quedaba indisolublemente ligada a los sectores altos de la sociedad, a una parte del mundo empresarial, y al sector político que entonces componía gobierno: la derecha.

De este modo, un mes más tarde de ocurrida la marcha, ya se entendía a Iguales como la organización que pudo “instalar el debate sobre el derecho de las minorías sexuales en un lugar donde no había estado antes con tal visibilidad: el barrio alto”, siendo significado por Luis Larraín, de manera estratégica, como “el hecho de que nosotros tengamos contactos, influencia, relación con los segmentos del poder, pone este tema en otra dimensión”, situándose desde su raigambre social y la de los primeros gestores de la Fundación, a la vez que



Imagen 1. www.elquintopoder.cl

mantenía su entendimiento y esperanza en los avances que pudiera hacer el gobierno de Piñera en materia de otorgar derechos y resguardos para la diversidad sexual, según entendía que “Piñera puede darse el lujo de ser más duro con el empresariado porque a nadie se le va a ocurrir que él es anti-libre mercado”, aludiendo a la presencia del entonces presidente en el mundo de los negocios, “y asimismo se ha abierto a temas, como los derechos de la igualdad sexual, que se asocian más a la ‘izquierda’”(todas las citas en: Revista Paula, 18/07/11), inaugurando la correlación entre el sentir y pensar de la Fundación y el futuro accionar del complejizado gobierno.

Desde el gobierno, en La Moneda se constituyó un canal de diálogo inédito con las organizaciones de la diversidad sexual, señalando por parte del MOVILH que “Piñera se transformó hoy en el primer presidente de la República en reunirse oficial y formalmente con lesbianas, gays, bisexuales y transexuales” a la vez que mostraba “una señal inédita por parte de un gobierno para avanzar en regulación de las uniones de hecho” . Así las cosas, el presidente Piñera afirmaba “que debemos entender que no existe un solo tipo de familia, existen múltiples formas o expresiones de familia” (Todas las citas en: MOVILH, 09/08/11). E Iguales, por su parte que comenzaba “la desarticulación de los prejuicios de quienes han pretendido desnaturalizar el amor entre personas del mismo sexo (Iguales, 10/08/11).

El contexto local hacía entender el guiño del gobierno desde distintos frentes. Mientras la reunión se producía “el mismo día y a la misma hora de la realización

de una histórica movilización de estudiantes que exigen educación gratuita y de calidad”⁶² que ponía en tensión la gestión del gobierno y sus niveles de aprobación, se enmarcaba igualmente en un contexto internacional en que “El matrimonio gay ya es imparable” (El País, 26/07/11:1), debido a que, en lo que iba del año 2011, New York y Colombia habían aprobado una legislación similar a la que se comenzaba a discutirse en Chile, que se sumaba a su vez a la discusión dada el año anterior en Argentina, y a la que hasta entonces se libraba en Brasil y Uruguay. Por tanto, tanto el contexto internacional que exigía nuevas definiciones en pos de avanzar en la conquista de mayores derechos y garantías legales, como el tensionado ambiente social en que se enmarcaba la gestión de Piñera, resultaban decisivos al momento de explicar esta reacción catalogada como positiva e inédita por parte de Iguales y MOVILH, respectivamente.

⁶² Las opiniones pertenecen al activista Víctor Hugo Robles, y están disponibles en: <http://www.elquintopoder.cl/genero/las-igualadas-el-festin-cola-en-la-moneda-de-la-derecha-neo-liberal/> [consultado por última vez el 19/05/17]



Imagen 2. www.elquintopoder.cl/

Así, quedaban en evidencia los canales de contacto que habían comenzado a tejer el gobierno con la naciente Fundación Iguales, incorporándola al dialogo inaugurado la segunda semana de agosto de 2011, al mismo tiempo que incluía a MOVILH entendiendo su tradición histórica, y su importancia mediática, en temas de diversidad sexual, en que “hoy reaparece festivo, igualado y desplumado, festejando el oportunista “coraje político” de una derecha coqueta y neo – liberal”⁶³. Con todo, la anexión de Iguales y de las cúpulas del MOVILH a la discusión, era visto por algunos activistas como la estrategia de un gobierno que “está consultando a un sector privilegiado y elitista”, que pasaba a excluir a “otras voces que, históricamente, han estado presentes desde distintos frentes de acción”⁶⁴

⁶³ *Ibíd*em

⁶⁴ *Ibíd*em.

En síntesis, el gobierno abrió un canal de diálogo y discusión directo con las organizaciones de diversidad sexual. Explicado por un contexto internacional y local, y además por la cercanía social y política con que se había diseñado Iguales respecto al gobierno, el avance de un proyecto de ley que regulara las uniones civiles comenzaba a cobrar más fuerza, no obstante, el gobierno guardaba sus salvedades respecto a comprometer un aspecto tan trascendental y lleno de discusiones para su bloque político: el matrimonio. En este sentido, si bien Piñera mostraba señales de apertura claves respecto a varios tipos de familia, cerraba de lleno una discusión respecto a la modificación del concepto de matrimonio y del significado de su institución, guardando un resabio de tradición y conservadurismo que, en parte, era explicado tanto por la tradición histórica de la derecha política, como por el carisma ultra-conservador con que había construido la UDI. Así entendido, el proyecto era más una negociación y hábil estrategia política, que no resquebrajaba la totalidad del armazón ético y moral de la derecha, sino más bien embellecía su dimensión de igualdad y libertad, consensuada en sus militantes nacionales, y ensanchada progresivamente por sus pares a nivel internacional. Y se situaba, por tanto, en un cuestionamiento que, antes que contemplar un cambio en las convicciones históricas de la derecha, era una negociación oportunista del que ambos sectores, el gobierno y las organizaciones, podrían salir bien parados.

El caso Zamudio ¿convicción, sensibilización o mediatización?

Las conexiones entre el gobierno y las organizaciones de diversidad sexual sufrieron un impulso inesperado llegando a los primeros días de marzo de 2012. En la madrugada del sábado 3 de marzo, un grupo de jóvenes arremetía en contra de un joven homosexual en los alrededores del parque San Borja. A menos de una cuadra de la principal arteria de conexión urbana de la ciudad, y muy cercano al Palacio de La Moneda y a Plaza Italia, era fuertemente agredido un joven de 24 años, proveniente de la comuna de San Bernardo, a causa de su orientación sexual. “Daniel fue golpeado sistemáticamente con objetos contundentes en todo su cuerpo y cara. Le quemaron el cuerpo con cigarrillos, lo marcaron con la esvástica en diversas zonas y le arrancaron una parte de su oreja. Este es un atropello de odio por donde se mire” (La Tercera, 07/03/12:10), afirmaba el vocero del MOVILH, Jaime Parada, dando a conocer la brutalidad de la agresión. El nivel de agresividad al que fue sometido Daniel Zamudio, la ejecución de su golpiza en medio del corazón mismo de la ciudad, y la identificación de su persona con la de un ciudadano común y corriente, se entremezclaron con una amplia plataforma mediática que poseían las organizaciones de diversidad sexual, promoviendo la sensibilización del caso, significado como un crimen de odio, como nunca antes en la esfera social chilena. El caso fue seguido meticulosamente por la prensa masiva, y profundizado aún más mediante la televisión y las redes sociales, impactando aún más en la opinión pública

que, a poco andar, comenzó a condenar decididamente las acciones de los cuatro agresores en contra de Daniel. En la misma semana en que la noticia se posicionó dentro de la esfera social y mediática, el ministro del interior, Rodrigo Hinzpeter, recibía en el palacio de La Moneda a los padres de Daniel Zamudio con el fin de estrechar lazos de contención y asegurar la condena de los imputados en el caso, al mismo tiempo que posicionar una imagen del gobierno cercana al dolor que significaba la golpiza recibida por Daniel, intentando canalizar en parte la conmoción que causaba en gran parte de la opinión pública. A esta misma cita, “llegaron el Presidente Sebastián Piñera y la primera dama, Cecilia Morel, para mostrarles su apoyo e indicarles, según informó el MOVILH, que un asistente social los ayudará durante su recuperación” (La Tercera, 09/03/12:17), con el fin de suscitar empatía y contención hacia la familia de Daniel, y posicionarse desde la esfera crítica de los actos de violencia.

El caso de Daniel Zamudio continuó cobrando fuerza. Y su muerte, acontecida 24 días después, el 27 de marzo, lejos de aclimatar los ánimos de repudio, catapultaron toda la indignación de las organizaciones de diversidad sexual y la condena de la opinión pública, en una demanda directa al gobierno en pos de conseguir la promulgación de la Ley Antidiscriminación. El mismo día de la muerte de Daniel, “con pancartas y velas llegaron las mas de 300 personas que empezaron a congregarse en las afueras del hospital”, en que la familia, una vez enterados de la noticia, fueron visitados por el ministro de salud, del interior y por el entonces alcalde de Santiago. Y asimismo como el dolor comenzaba a convocar a personas con velas encendidas, comenzaba a también a resurgir un sentimiento de indignación entre sus asistentes, que “comenzaron a gritar a las autoridades que llegaron al lugar”, generando un clima de tensión en medio del dolor que significaba la



Imagen 3. www.emol.com

muerte de Daniel para muchos, que obligó a que “las autoridades optaran por salir por una puerta posterior al recinto” (todas las citas en: La Tercera, 28/03/12:2).

En este sentido, lejos de generar anomia y profunda decepción, la causa de Daniel Zmudio despertó la urgencia por una ley que sancionara la discriminación arbitraria, y respaldara al mismo tiempo las raza, sexo, creencia u orientación sexual. De tal forma, dos días después del fallecimiento de Daniel, “La Moneda anunció que se pondrá suma urgencia a la tramitación de la ley antidiscriminación, que ya llevaba siete años en el congreso” (La Tercera, 29/03/12:8), en cuanto la presión social obligaba al ejecutivo a tomar decisiones para enfrentar el descontento con que, tanto la sociedad civil como las ya conocidas organizaciones, se posicionaban respecto a este hecho, y convertían a su vez, dicha tensión y malestar en una oportunidad para solidificar un discurso de respeto e igualdad de derechos.

El trámite legislativo fue sumamente apurado, en tanto la suma urgencia contemplaba únicamente 15 días para el proceso de discusión de ley posterior a su salida del Tribunal Constitucional. Siendo aprobada el 9 de mayo del 2012, y tras una larga espera en el congreso, la ley Zamudio veía la luz como una medida canalizada y aprobada mediante la gestión del presidente de derecha, paradójicamente a la inversa de los postulados que las organizaciones más históricas poseían respecto a su posición en la defensa de los derechos de la diversidad sexual. Así, la tensión que producía el clima social respecto a los hechos acontecidos, y la posición demandante que habían adquirido las organizaciones de

diversidad sexual, fue convertido en una oportunidad de alzar la aprobación de la sociedad civil respecto al gobierno, en cuanto este último se mostraba como un posibilitador de cambios que históricamente no habían sido ejecutados por los precedentes gobiernos de centro-izquierda y que veían la luz en una gestión de derecha. De esta suerte, el caso de Daniel Zamudio, era recordado por uno de los entonces voceros del MOVILH como:

“una triste oportunidad, pero una oportunidad, pero una triste oportunidad, para instalar algo que debía ser instalado, nunca descuidando el elemento humano, porque finalmente era lo que nos movilizaba ahí. Pero era una oportunidad, que fue una triste oportunidad, pero una oportunidad, para decirle al país “eso pasa, y a él nadie lo resguarda”⁶⁵.

Al contrario de lo que sucedía en La Moneda, toda la tensión respecto a la aprobación de la ley recayó en la discusión legislativa, en la que diputados y senadores debían refrendar sus convicciones políticas con el pulso social que se palpaba en el país. En ese marco, otro de los voceros del MOVILH, recuerda que:

“De hecho, cuando falleció Daniel, comenzó a circular en Twitter la fotografía de los senadores que habían votado en contra de la Ley Antidiscriminación, yo recibí llamadas de los senadores, estaban asustados. Por ejemplo, una persona que me llamó, que estaba

⁶⁵ Entrevista a Jaime Parada. Realizada el 19 de abril de 2016. Realizada y transcrita por Juan Cisterna Bahamondes.

profundamente preocupada, era el senador Chahuan, porque salía en la foto. Eso ya dejó muy claro que había un punto de inflexión”⁶⁶.

Mientras que el gobierno lograba concretar un discurso de inclusión y respecto, consagrado en una legislación que representaba un avance en la conquista de derechos de la diversidad sexual, y una posible catapulta de aprobación para el gobierno. Una entonces militante de RN, y coordinadora de Fundación Iguales, recuerda respecto esto que “el gobierno se aprovechó también. Piñera se aprovechó, hizo una ceremonia. Porque eso igual reedita, produce que...como que están a favor de la diversidad...”⁶⁷.

Sin embargo, el nivel de provecho que el gobierno extrajo de la aprobación de la ley antidiscriminación, estuvieron lejos de finalizar en la votación del congreso. Días más tarde, el presidente Piñera en medio de su discurso a la nación el 21 de mayo de 2012, contemplaba dentro de los avances de su gestión la aprobación de la Ley antidiscriminación, contando dentro de los invitados a la plana mayor del MOVILH y a los padres de Daniel Zamudio, quienes aplaudieron cerradamente la mención al crimen de odio que terminó con la vida de Daniel y las palabras del presidente respecto a la vigencia de la nueva ley. “y por eso, nos alegramos que después de tantos años logramos por fin aprobar una ley antidiscriminación, que va a hacer de Chile una sociedad

⁶⁶ Entrevista a Oscar Rementería. Realizada el 15 de abril de 2016. Realizada y transcrita por Juan Cisterna Bahamondes.

⁶⁷ Entrevista a Valentina Verbal. Realizada el 05 de Mayo de 2016. Realizada y transcrita por Juan Cisterna Bahamondes

más pluralista y más tolerante”⁶⁸, sentenciaba el presidente Piñera, suscitando el apoyo de las dirigencias tradicionales del MOVILH, como la satisfacción de los directores de la Fundación Iguales.

De tal suerte, en exactamente un año de gestión, las coyunturas sociales y políticas, tanto internas como externas, elevaban a Piñera desde la vereda de la indignación, el descontento y el escepticismo por parte de las organizaciones de diversidad sexual, hacia una aprobación optimista, que comprendía la conquista gradual de los derechos y el aseguramiento progresivo del respeto. Todo su poder de negociación y hábil pragmatismo quedaba evidenciado en la conquista de un sector que históricamente había construido diálogos con la centro-izquierda, y que entonces había comenzado una fase aproximación hacia nuevas concepciones de

⁶⁸ las palabras de Sebastián Piñera están disponibles en: https://www.youtube.com/watch?v=rVk7WIPPMwo&feature=player_embedded#! [consultado por última vez el 19/05/17].

respeto e igualdad que incluyeran a la diversidad sexual. Sus nuevas formas de entender y valorar el accionar de las organizaciones, estaba enmarcado bajo una aguda



Imagen 4. www.24horas.cl

mirada de los sectores universitarios quienes, no obstante haber perdido un tanto de su palestra, continuaban manifestando el rechazo a la gestión de Piñera, exigiendo al gobierno la implementación de un nuevo concepto de educación que excluyera el lucro y refrendara una nueva educación pública y laica. Ciertamente, la gestión de Piñera demostró su pragmatismo y capacidad de negociación en medio de coyunturas críticas, y las organizaciones de diversidad sexual expresaban su más eminente sectarismo al haber sido ganada una de sus batallas más emblemáticas, los cambios legales.

A modo de conclusión: ¿hay una derecha inclusiva?

Se podría decir que Sebastián Piñera constituyó un estilo propio de hacer política. En medio de una tensión social producto de los cuestionamientos hacia los pilares del sistema educativo, y de un contexto internacional mucho más pujante en términos de ampliación de libertades civiles y respeto a la diversidad, el gobierno supo construir lazos con sus grupos afines, tanto social, política y económicamente, y a la vez ser un puente de proposición y discusión de nuevas ampliaciones de los conceptos tradicionales de la derecha, toda vez que se suponía la permanencia de valores fundamentales que no desestabilizaran a la coalición. En este sentido, Piñera se movió en base a dos procesos legales claves; en primer lugar, propuso la regulación de las uniones de hecho para parejas hetero y homosexuales, constituyendo una acelerada en el reconocimiento de la población LGTBI, y a su vez un resguardo de la estructura del matrimonio como una unión que se da exclusivamente entre un hombre y una mujer; y en segundo, catalizó todo el descontento y repudio social provocado por la muerte de Daniel Zamudio, a través de la acelerada tramitación de una ley antidiscriminación, que a su vez le brindaba nuevas luces de apoyo en medio de una coyuntura de movilización y crítica por parte de algunos sectores de la sociedad civil. En este sentido, el afán progresista que escondía la permanencia de valores incuestionables, y el agudo sentido de oportunismo y negociación política, definían sus dos grandes acercamientos hacia la temáticas de la diversidad sexual, y su aparente posicionamiento como un posibilitador y propiciador de cambios que, evidentemente, dialogaran con la mantención de preceptos anquilosados y,

asimismo, integrara nuevas concepciones políticas respecto a conceptos cada vez más discutidos, como la igualdad y el respeto.

Las organizaciones de la diversidad sexual, en cambio, evolucionaron desde el descontento, la desilusión y la crítica, hacia diálogos de negociaciones y abundantes satisfacciones debido a la agilidad que presentaba el gobierno con la agenda de la diversidad sexual. En este sentido, el nivel de pertenencia que poseía Iguales, no pasaba inadvertido como un elemento insoslayable para sostener un diálogo fluido, que no fuera mirado bajo la lógica arriba-abajo sino entre símiles desde la esfera social, que permitiera el consenso y la proposición racional, antes que la disidencia y el alejamiento que caracterizaba a los sectores más radicales. Así, Fundación Iguales demostró una aguda comprensión de lo que significaba el lobby y la negociación política, a la vez que se acogió a una fórmula gradual, consensuada y progresiva de conseguir sus conquistas legales, por encima de urgencias sociales como el bullying o el suicidio adolescente. MOVILH, por su parte, no era excluido de la esfera del diálogo político en cuanto constituía una organización emblemática de la diversidad que, seguramente, su exclusión de la arena política podría haber significado una polarización política que, sin duda, no era conveniente para el gobierno, ni para los objetivos parciales y finales que perfilaba la organización.

De esta forma, sostenemos que existió un oportunismo mutuo entre las organizaciones de la diversidad sexual y el gobierno, avivado por las

coyunturas sociales que presentó el país, y la preventiva mirada política que avizoraba cambios en la opinión pública respecto a la ampliación de libertades, sumado a un contexto político internacional cada vez más pujante hacia las aperturas políticas, y la sucesiva y constante necesidad de ensanchar su base de apoyo social, manteniendo a la dimensión social que históricamente los apoyaba, y yendo a la captura de nuevos adherentes que, convencidos o no, comulgaran con sus posiciones.

Ahora bien, el escenario de relaciones entre uno y otro actor, comenzaría necesariamente a generar mayor tensión y roce, toda vez que se entendía que la conquista de nuevas libertades suscitaría un desarrollo continuo en el discurso de las organizaciones de diversidad sexual que, entre otras cosas, pondría en cuestionamiento los preceptos e instituciones en que el bloque de derecha encontraba su punto de partida o, en el mejor de los casos, uno de sus pilares fundamentales. Su dimensión de aparente acuerdo y complicidad, necesariamente debía comenzar a mutar en tanto la maduración de las organizaciones suponía una radicalización en su discurso y, por parte de la derecha, una mantención a los valores tradicionales.

Bibliografía:

- AROSTEGUI, J. (2004). *La Historia vivida, sobre la historia del tiempo presente*, Editorial Alianza, España.
- BEDARIDA, F., (1998). "Definición, método y práctica de la Historia del tiempo presente" en: *Cuadernos de historia contemporánea*, No. 20, p. 21.

CONTARDO, Ó. (2011). *Raro. Una Historia gay de Chile*, Editorial Planeta, Chile.

CUESTA, J. (1993). *Historia del Presente*, Editorial Eudema, España.

GARRETÓN, M. A., (1991). “la redemocratización política en Chile” en: Centro de Estudios Públicos, No. 42, pp. 108-110.

MOYANO, C., (2012). “La historia política en el bicentenario: entre la historia del presente y la historia conceptual. Reflexiones sobre la nueva historia política” en *Revista de historia social y de las mentalidades*, Vol. 25, No. 1, p. 228.

PONCE, J., PÉREZ, A., (2013). “La revitalización de la historiografía política chilena” en *Polis. Revista Latinoamericana*, Vol. 12, No. 36, p. 469.

ROBLES, V. H. (2008). *Bandera Hueca. Historia del movimiento homosexual en Chile*, Editorial Cuarto Propio, Chile.

ROSANVALLON, P. (2003). *Por una historia conceptual de lo político*, Fondo de Cultura Económico, Argentina.

SOTO, Á. (2006). *El Presente es Historia, Reflexiones de Teoría y Método*, CIMAS, Chile.

VALDIVIA, V. (2006). “lecciones de una revolución: Jaime Guzmán y los gremialistas, 1973-1980” En: Valdivia, V., *Su revolución contra nuestra revolución*, tomo I. Chile, LOM, pp. 51-53.

Fuentes orales:

PARADA, Jaime. Realizada el 19 de abril de 2016.
Realizada y transcrita por Juan Cisterna Bahamondes.

REMENTERÍA, Oscar. Realizada el 15 de abril de 2016.
Realizada y transcrita por Juan Cisterna Bahamondes.

VERBAL, Valentina. Realizada el 05 de Mayo de 2016.
Realizada y transcrita por Juan Cisterna Bahamondes.

Fuentes periódicas:

La Tercera, Santiago.

El Mercurio, Santiago.

The Clinic, Santiago.

Paula, Santiago.

Donald Trump y Latinoamérica

¿El retorno de los brujos?

José Miguel Candia

**Lo nacional-popular en la nueva coyuntura
internacional**

Lluís Bassets, destacado analista político del diario conservador español *El País*, supo sintetizar, en pocas palabras, el fenómeno Trump. Queremos iniciar este ensayo con una cita textual del autor mencionado: *“¿Cómo ha podido llegar hasta aquí un individuo de tan escasas cualidades personales, políticas y morales? ¿En qué ha fallado el sistema político estadounidense, con su complejo sistema de primarias y sus numerosos checks and balances? ¿Cómo se explica que el Partido Republicano siga confiando en un personaje tan atrabiliario en vez de promover una investigación sobre sus relaciones con Rusia y quizás su destitución?”* (*El País*, México, 18/V/2017: p. 4).

Pero nos gustaría desarrollar estas reflexiones con preguntas propias, más cercanas a nuestro acontecer diario y a nuestras dudas y pareceres sobre lo que está ocurriendo en el mundo. Y para ello debemos abandonar los espacios de confort y cuestionarnos sobre temas sustantivos. Por ejemplo, ¿Será que el pensamiento social está condenado a correr detrás de los acontecimientos o tendremos que iniciar este ensayo con la misma pregunta que nos martirizó la vida en 1989 y durante los años posteriores a la caída del muro de Berlín? Quien de nosotros se olvida de una expresión que hizo época: ¿Cuándo teníamos todas las respuestas nos cambiaron todas las preguntas? Con esta interrogante kilométrica o con la que podamos definir en este turbulento 2017, lo que no debemos negar es que se respira en el ambiente una preocupación generalizada: la coyuntura internacional registra emergentes que la hacen propicia para formular una nueva hipótesis

rectora, que haga posible la elaboración de un diagnóstico confiable y contribuya en la siempre difícil tarea de encontrar algunas certezas. Ese puede ser el punto de partida desde el cual trazar líneas de trabajo, y delimitar los nuevos espacios en los que se definen los acuerdos y se asumen las confrontaciones políticas.

En principio, es necesario reconocer que el “efecto Trump” nos tomó con los dedos detrás de la puerta. Estábamos con otras preocupaciones. Hay que recordar que desde mediados del año pasado, en algunos sectores académicos vinculados al pensamiento crítico latinoamericano, se inició la tarea de abordar el llamado “fin del ciclo progresista”. Los resultados adversos del proceso electoral en Argentina – triunfo de la coalición conservadora *Cambiamos* en noviembre de 2015 – la victoria de las fuerzas anti-chavistas en diciembre de ese mismo año, que les permitió alcanzar la mayoría en la Asamblea Nacional de Venezuela, la ajustada negativa en el referéndum de febrero de 2016 mediante el cual el presidente Evo Morales procuraba obtener una nueva postulación y la destitución – mediante un golpe jurídico-parlamentario – de la presidente Dilma Rousseff en Brasil, pareció cerrar diez meses nefastos para los gobiernos populares de la región. Entre noviembre de 2015 y agosto de 2016, se marchitó la esperanza, la restauración conservadora trajo la resaca de una realidad dura y cargada de privaciones. Comenzaba el fin de la bonanza distributiva del espacio “nacional-popular” y era el inicio del golpeteo ominoso de las políticas de ajuste.

La nueva derecha y los desafíos de la política

Pero el universo conceptual en el cual flota la nueva derecha, parece no comprender que el devenir histórico de los procesos sociales no es lineal y que los actores que construyen su futuro, lo hacen en un mapa de líneas punteadas y de caminos sinuosos. Tal vez por eso, los empresarios devenidos en políticos -¿Qué dirán Temer y Macri enjuiciados por corruptos? - no esperaban que la cadena de frustraciones electorales - que tanto envalentonó a la derecha regional en el bienio 2015-2016 - se interrumpiera el pasado 2 de abril con el triunfo de Lenín Moreno en Ecuador. El candidato de la coalición *Alianza País* el espacio creado por Rafael Correa, derrotó al banquero Guillermo Lasso, otro emblemático mutante de los negocios a la política que resultó ser una curiosa expresión partidaria, mezcla de cinismo y beligerancia, como buen representante de los sectores más concentrados del capital financiero. De esta forma, y aunque le pese al nuevo eje conservador, *Alianza País* seguirá siendo un pequeño pero seguro destacamento en la lucha por la defensa de la justicia social y la unidad latinoamericana.

Atar cabos sueltos resulta ser una tarea seductora en el espacio de las novelas policiales y en el cine de suspenso. También las ciencias políticas y la sociología hurgan en evidencias de cierto relieve para confirmar o desmentir hipótesis, y en este sentido qué mejores datos de la realidad social que las adversidades electorales de los tres gobiernos mencionados, más la destitución de Dilma, para sepultar el presente y el futuro de los movimientos populares latinoamericanos y de las expresiones políticas que los representan: el Frente para



Imagen 1. www.twitter.com

la Victoria en Argentina, el Partido Socialista Unido de Venezuela del presidente Nicolás Maduro, el Movimiento al Socialismo en Bolivia y el Partido de los Trabajadores en Brasil. Sobre el tema Cuba, el gobierno de Trump optó por restringir los acuerdos logrados durante la gestión de Barack Obama y limitar las relaciones a un número escaso de vuelos comerciales entre ambos países, además de recortar el catálogo de productos cubanos que se pueden importar desde Estados Unidos.

La mayor beligerancia mediática y diplomática se descargó contra Venezuela, el apoyo descarado a las fuerzas conservadoras golpistas y a los grupos terroristas armados por la derecha, han creado un clima de pre-guerra civil de final incierto y preocupante. El impulso a una salida “pinochetista” negociada con los partidos de la Mesa de Unidad Democrática y con respaldo de la OEA, argumentando que se trata de la aplicación de la llamada “carta democrática”, también

forma parte de las opciones del anti-chavismo y ha obligado al gobierno de Nicolás Maduro a redoblar los recursos destinados a la defensa de la revolución bolivariana.

¿Ciclos o procesos en marcha?

Convengamos entonces que si de inaugurar o clausurar ciclos se trata, con las referencias mencionadas, alcanza y sobra. Una expresión elaborada de esta lectura del fin de ciclo y de crítica a las limitaciones políticas de las convergencias nacional-populares, puede consultarse en la entrevista de Fabián Kovacic a la socióloga Maristella Svampa (“Los gobiernos progresistas de la región pactaron con el gran capital”; *Brecha*, Montevideo, 10/II/2017). Acerca de este mismo tema, y del papel de las izquierdas ante los llamados “neo-populismos”, sería bueno que volviéramos a reflexionar sobre las consideraciones que dejó planteadas Emir Sader, en una breve e inteligente nota que publicó en el diario *Página 12*: “A los intelectuales latinoamericanos” (Buenos Aires, 28/XII/2016).

En realidad parece más ajustado al estudio de los procesos populares de fines del siglo pasado y de los primeros años del presente, hablar del agotamiento o pérdida de eficacia, de ciertas políticas públicas, que sin proponerse una transformación radical de las estructuras económicas de los capitalismos latinoamericanos, procuraron impulsar programas de gobierno cimentados en tres principios rectores: desarrollo económico, inclusión social y participación

popular. Y en principio, convengamos que no es poca cosa, si consideramos las ruinas sociales y el tendal de víctimas que dejaron las políticas neoliberales de los años ochenta y noventa.

La naturaleza – más o menos reformista según los casos nacionales - de los regímenes mencionados, que nadie discute pero que algunas vertientes de la izquierda académica condenan desde el purismo doctrinario y la estrechez ideológica, representan el *intento de re-articular a las fuerzas sociales que resultaron castigadas o excluidas, del acuerdo de clases y sectores económicos que se agruparon detrás de los postulados del programa neoliberal.*

Este objetivo de largo alcance – la construcción de una alternativa contra-hegemónica - explica porque no fue casual que en todos los casos se decidiera impulsar el fortalecimiento del mercado interno, proteger a determinadas franjas del empresariado industrial y mejorar el nivel de ingresos y el consumo de las familias que dependen de la capacidad adquisitiva del salario, o de los trabajadores que viven de las tareas que se llevan a cabo en el amplio y heterogéneo mundo de la informalidad laboral. La otra pata del entramado estratégico, se estructuró a partir del impulso a los acuerdos regionales. La firme voluntad y los recursos empeñados en las políticas de integración regional – Mercosur; Alba; Celac; Unasur – demuestra hasta qué punto los gobiernos, que de manera genérica podemos agrupar como parte del conglomerado “nacional-popular”, jugaron su suerte a un proceso de unidad latinoamericana que aún no ha sido ponderado, en su

justa dimensión, ni siquiera por las fuerzas que participaron en la gestión de esos regímenes.

El valiente compromiso y el empeño admirable del presidente Hugo Chávez, secundado por Lula, Néstor y Cristina Kirchner, Evo Morales y Rafael Correa, adquiere especial relieve si el esfuerzo de integración económica regional es entendido como una estrategia de crecimiento alternativo y, al mismo tiempo, como un *espacio de protección colectiva* frente a la constante presión de los organismos financieros internacionales y los desafíos de un mercado mundial duramente competitivo.

El esfuerzo de los gobiernos que promovieron las experiencias mencionadas contó, pese a diferencias y contradicciones que no deben ocultarse, con el respaldo activo de las clases populares. En esa convergencia de población trabajadora, obreros sub-ocupados, desempleados y pequeños productores, se constituyó una amalgama heterogénea de actores – antiguos y recientes – que otorgó legalidad jurídica y legitimidad social a las nuevas expresiones populares latinoamericanas. En la franja de las organizaciones del mundo del trabajo los sindicatos – aunque relativamente debilitados por la disminución del empleo convencional, el crecimiento de la precariedad laboral y las ocupaciones por cuenta propia – sumaron el vigor político y la capacidad de movilización aquilatada en décadas de luchas obreras y defensa de las leyes sociales. Entre los nuevos actores, fue preponderante el papel jugado por los movimientos sociales. Cabe destacar, de manera particular, el protagonismo de las agrupaciones

barriales, de organizaciones territoriales vinculadas a las demandas de servicios básicos y las cooperativas y asociaciones de trabajadores desempleados que se agrupan en unidades productivas auto-gestionadas.

De ese abanico variopinto, compuesto por diversas bases sociales, incluyendo expresiones juveniles, grupos feministas y sectores empresariales vinculados al mercado interno, se nutrió el bloque social sobre el cual se sostuvieron las políticas de los gobiernos que integraron el arco nacional-popular. El sólido respaldo de los actores mencionados, posibilitó el diseño y aplicación de políticas públicas que hicieron viable la significativa transferencia de recursos de los sectores de altos ingresos a las familias y comunidades más golpeadas por los anteriores programas de reestructuración capitalista. Basta con recordar el costo social que representaron las políticas de privatizaciones y despidos de trabajadores y la aplicación de estrategias de “adelgazamiento” del sector público mediante la ejecución de las políticas que se conocieron como “reforma del Estado”. Entre otras consecuencias, hay que puntualizar el cercenamiento de viejas conquistas

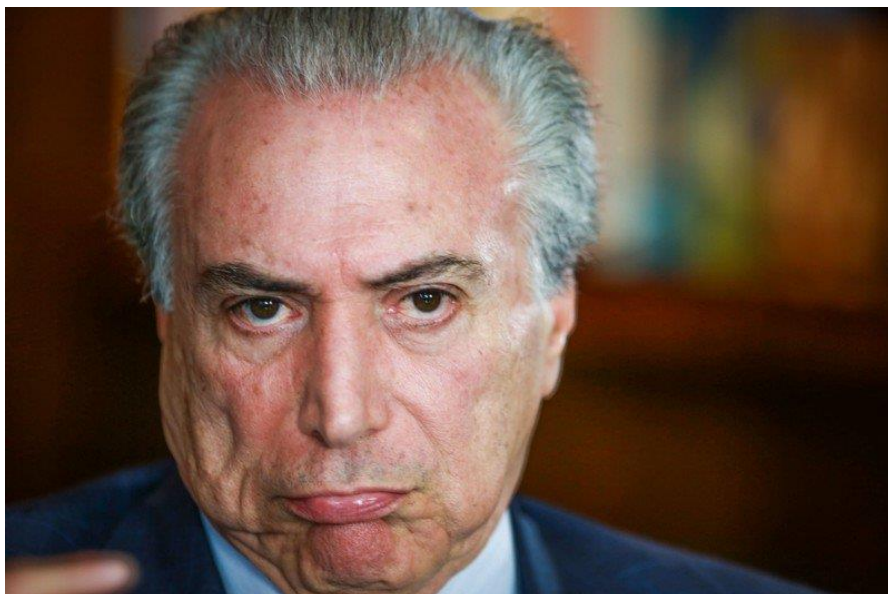


Imagen 2. www.twitter.com

obreras como los ajustes directos al salario según la tasa de inflación, la reducción o desaparición, de la ayuda monetaria (subsidios) a población en condición de pobreza o desempleo, y la disminución de apoyos indirectos que se asignaban mediante los programas de expansión de la educación pública, la salud y las viviendas para familias de escasos recursos.

El punto vulnerable de los proyectos populares

El flanco más débil de los gobiernos populares, fue la incapacidad de su gestión para diversificar las alternativas productivas y con ello la obtención de nuevas fuentes de ingresos. Alentados por condiciones favorables en el mercado mundial, optaron por el estímulo a las exportaciones de aquellos *commodities* que provienen de los atributos naturales de cada país. El petróleo en los casos de Venezuela y Ecuador, los minerales en Bolivia, alimentos y ciertos bienes manufacturados en Argentina y Brasil.

El cambio de las condiciones de transacción que sacudió el comercio internacional – en particular la caída de los precios de los bienes primarios durante los últimos cinco años - y la baja en la demanda de alimentos y de otros productos generados por el agro o la minería, por parte de ese monstruo del mercado mundial que es China, recortaron el ingreso de divisas y pusieron en aprietos las políticas sociales. La transferencia de recursos a los trabajadores y grupos sociales más pobres, encontró entonces los primeros escollos.

El deterioro de las condiciones económicas internacionales fue afrontado con la firme decisión de sostener las políticas sociales y un nivel de salarios remunerativos que mantuvieran la capacidad de consumo interno. La voluntad política que optó por no arriar banderas, representó un costo importante que pagaron los gobiernos. Entre otras variables macro-económicas, hay que apuntar el incremento de las tasas de inflación y la dificultad para sostener el gasto público y los subsidios a servicios básicos como energía eléctrica, agua potable y transporte público. En el marco de una economía que veía menguadas sus reservas, como resultado del deterioro del comercio exterior, la decisión de sostener los programas sociales representó un esfuerzo adicional y dañó la relación del gobierno con algunos de sus aliados, además de potenciar el golpeteo mediático de los sectores corporativos más concentrados.

Las consecuencias políticas no se hicieron esperar y su expresión en el terreno electoral se manifestó primero en Argentina, con el triunfo del candidato

conservador Mauricio Macri y después en Venezuela con la victoria de la derecha en las elecciones legislativas. La pendiente siguió inclinándose y en Brasil la oposición, en buena medida vocera de los grandes medios y de los sectores económicos más concentrados, tejió la maniobra jurídico-parlamentaria que les permitió destituir a Dilma y entronizar a Michel Temer.

El pasado domingo 19 de febrero se llevó a cabo la primera vuelta de las elecciones presidenciales en Ecuador. La fórmula que integraron Lenin Moreno y Jorge Glas, de *Alianza País*, la coalición de fuerzas políticas que sostuvo al presidente Rafael Correa, logró, en un conteo parcial, casi el 40 por ciento de los votos. Como señalamos en un párrafo anterior, la segunda vuelta electoral del 2 de abril, fue una prueba de lealtad y ratificación del pueblo ecuatoriano a las banderas de la revolución ciudadana.

América Latina y el factor Trump: Interrogantes y desafíos

No sabemos si el presidente Trump podrá cubrir en su totalidad, el mandato que le corresponde de acuerdo a la normativa constitucional que rige la vida de los Estados Unidos. El ascenso, un tanto inesperado para la opinión pública internacional, del empresario Donald Trump, candidato del Partido Republicano, a la presidencia de la mayor potencia militar del mundo, cambió de manera brusca, la perspectiva desde la cual se leían los acontecimientos políticos en ese país. Tal vez porque supo interpretar con mayor acierto, las causas - y

consecuencias – de la crisis financiera del 2008, o porque el entorno de magnates y políticos conservadores que lo rodean así lo pensaron, la narrativa - y hasta el lenguaje corporal de Trump - adoptó características inusuales para quien ejerce el máximo cargo público de la mayor potencia del mundo. Ni siquiera los Bush – padre e hijo – se atrevieron a degradar ciertos protocolos y formalidades propias de la clase política y de los presidentes norteamericanos.

Contra lo esperado, no hubo moderación en sus declaraciones, el presidente Trump sostiene el discurso beligerante de su campaña, no declina el tono proteccionista, xenófobo y anti-inmigrante de sus propuestas. El sesgo “islamofóbico” de algunas medidas dictadas a horas de iniciar su gestión y las advertencias a las comunidades latinas que residen en territorio norteamericano, forman parte de un enunciado de carácter ideológico y cultural destinado a cohesionar voluntades y fortalecer el espíritu de unidad nacional. No obstante y aún con esta salvedad de carácter preliminar, lo cierto es que ya hay medidas de naturaleza política y jurídica, que han golpeado en varios frentes. La insistencia en construir un muro en la frontera con México y las redadas policiales de control migratorio contra trabajadores mexicanos y centroamericanos, tienen efectos prácticos. Existe una justificada preocupación en esas comunidades sobre lo que pueda ocurrir más adelante, si no se logra un nuevo acuerdo entre la población migrante y el Gobierno Federal, de amplia mayoría republicana en el Congreso y en el Senado. La reanudación del dialogo, aunque se ve difícil

ahora, puede sentar las bases que abran un espacio de tregua y negociación que posibilite discutir y formular, una nueva normativa en materia de visas de trabajo y permisos de ingreso. La revisión, total o parcial del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), al menos de algunos de sus capítulos, abre un espacio de debate que excede las posibilidades de este ensayo y que requiere un abordaje puntual.

Sobre llovido mojado, hay otro aspecto que pone piedras en el zapato de Trump. La filtración de datos de carácter estrictamente confidencial al gobierno ruso de Vladimir Putin, abre una controversia de consecuencias de pronóstico reservado para el futuro de la gestión de este singular magnate presidente. Su propio partido, el Republicano, parece dispuesto a librarlo a su suerte y el fantasma del *affaire* de Richard Nixon en 1974, es un espejo cercano en el cual deberá mirarse Donald Trump. Tendrá que reflexionar con calma, abandonar berrinches y peleas gratuitas con los medios, si no quiere ver acotado su mandato por una posible destitución política del cargo que ocupa desde el 20 de enero pasado.

Pero las sorpresas no se reducen a las cuestiones de seguridad nacional. El abandono del Acuerdo de Asociación Transpacífico, costosamente negociado por Obama, sorprendió a propios y extraños. Cabe recordar, que se trata de un protocolo destinado a generar un bloque comercial varias veces más grande que todos los pactos precedentes y por lo tanto, capaz de detener la penetración de China en las economías emergentes. ¿Confirman estas medidas la rectoría de una matriz *aislacionista* en medio de un mercado mundial

interdependiente como nunca se había visto desde el surgimiento del capitalismo? Vale la pena citar la advertencia de un experto insospechado de cualquier simpatía “neo-keynesiana” o “populista” y que fue economista en jefe del Fondo Monetario Internacional, se trata de Kenneth Rogoff. En tono de advertencia para el gobierno de Trump escribió un excelente artículo, “¿Por qué Trump no puede amedrentar a China?” (*Reforma*, México, 12/11/2017). En uno de sus párrafos afirma: “Para bien o para mal, la globalización comenzó ya hace mucho tiempo, y la idea de que uno puede hacerla retroceder es totalmente ingenua. Ya nos es posible lo que hubiera podido hacerse de manera diferente antes de que el Presidente Richard Nixon visitara China en 1972”.

El amable recibimiento ofrecido al presidente chino Xi Jinping puede ser una primer evidencia de que Trump empieza a entender que a los enemigos mejor tratarlos de a uno. Aunque el tema de los misiles de Corea del Norte enturbie las negociaciones con el gobierno chino, parece existir de ambas partes, cierta disposición para moderar la confrontación comercial y la disputa de los nuevos mercados. Tal vez Trump haya



Imagen 3. www.twitter.com

comprendido que ya habrá tiempo de ajustar cuentas con la Unión Europea y la Federación Rusa.

El fantasma de Keynes y el fin de la globalización

Lo curioso – o no tanto – es que algunas voces latinoamericanas se apresuraron a decretar la muerte de la globalización de los mercados. El vice-presidente de Bolivia, Álvaro García Linera, difundió un ensayo cargado de buenas intenciones pero de escasa validez teórica y empírica. Para este pensador y político boliviano, de indudable relevancia y compromiso militante, el gobierno del presidente Trump expresa el fin de las estrategias económicas basadas en postulados “globalizadores”. Sobre este tipo de lecturas, preliminar a nuestro entender, es prudente abrir un compás de espera (Álvaro García Linera, “La globalización ha muerto”, *La Jornada*, México, 28/XII/2016).

Debemos admitir que en relación a los temas mencionados, hay más interrogantes que respuestas. Desde el pasado 20 de enero, fecha en que Trump asumió el cargo, buena parte de los analistas políticos y estudiosos de los flujos comerciales y del movimiento de capitales, corren detrás de los acontecimientos. Si no hubo suficiente capacidad predictiva durante la campaña electoral para analizar el programa de gobierno republicano, se procura que haya ahora y frente a hechos consumados, por lo menos diagnósticos medianamente certeros.

El tema es particularmente preocupante en los medios académicos y círculos políticos latinoamericanos. Se aceptaron en un principio y de manera un tanto ligera, las tres definiciones que aportaron algunos medios de prensa y columnistas políticos de Europa y Estados Unidos, en curiosa coincidencia de autores de procedencia liberal con otros de raíz marxista. Para estas fuentes, Trump era el embrión de un régimen de tipo fascista en versión “mussoliniana” con perfiles sajones. Un segundo enfoque es el que ya mencionamos, la gestión aislacionista de Trump se encargará de poner fin a la globalización de los mercados, Estados Unidos cerrará sus puertas al mundo. La tercera caracterización resulta aún más grave, el gobierno de Trump constituía la expresión de un gobierno “populista” en la tradición negativa que a ese concepto suelen darle desde el conservadurismo liberal. En este caso pesaban factores que fueron ponderados en exceso, entre otros, es pertinente destacar: la elaboración y manejo de un discurso lineal; el lenguaje,

abusivamente coloquial y relativamente primario, aun para tratar temas políticos delicados; la exaltación de valores nacionales, el rescate de imaginarios colectivos asociados a mejores tiempos de una grandeza perdida y un llamado a defender la economía y el territorio, ante acechanzas externas como el mundo musulmán, el narcotráfico, la simulación comercial de la industria china y el “abuso” de los migrantes latinos en materia de seguridad social.

Desde este enfoque se cayó en la red argumental de la derecha liberal, lo que en realidad constituye una expresión de *demagogia* y oportunismo, un tanto *outsider* de la política estadounidense, fue entendido como una réplica de las manifestaciones del fenómeno “nacional-popular”, frecuente en Latinoamérica. Sobre este error es conveniente volver a leer el ensayo de Marcos Roitman publicado en *La Jornada* (¿Por qué llamar populistas a los demagogos?; México, 22/11/2017).

Algunos referentes del pensamiento crítico latinoamericano, abonaron – tal vez sin medir lo que decían – a esta idea reaccionaria que asimila a un mandatario neo-conservador, de hablar rústico cargado de lugares comunes, como Donald Trump, con dirigentes populares latinoamericanos de la talla de Chávez, Perón, Evo Morales o Nicolás Maduro. Una nota publicada en *The Washington Post* – que reprodujo el diario *La Nación* de Buenos Aires - resulta aún más aventurada. Junto a las figuras mencionadas, extiende la comparación al dictador chileno Augusto Pinochet. Pensemos que si estiramos la cuerda, podemos hacer un

espacio para incluir al Presidente Lázaro Cárdenas (“El Caudillo yanqui”, en *La Nación*, Buenos Aires, 28/1/2017).

Por este camino, quizá sin proponérselo, aportó una definición desafortunada la socióloga Maristella Svampa. En el reportaje que citamos en un párrafo anterior, sostiene ante pregunta expresa del periodista Fabián Kovacic, que: “El populismo es la fetichización del Estado en la persona del presidente” (*Brecha*, Montevideo, 10/11/2017). Poco que agregar, desde este paradigma Hugo Chávez, Evo Morales, Juan Perón y Nicolás Maduro son iguales a Pinochet o se parecen a Anastasio Somoza, y todos ellos juntos, similares a Donald Trump. El engaño a los votantes, la manipulación de sentimientos nacionales, el regreso a los valores culturales de los ancestros, son anclajes ideológicos que permiten ponerlos en un mismo saco. Las notas comunes no varían, se trata siempre del engaño y manipulación de la voluntad popular, escaso respeto por las formalidades democráticas, promesas sin sustento y manejo arbitrario de los recursos públicos.

Salvo en los casos particulares de Venezuela, Cuba y México, el resto de América Latina no parece ocupar, hasta el momento, un lugar importante en la agenda del Departamento de Estado. Después de la descortesía con la cual Trump canceló la reunión cumbre con Peña Nieto acordada para el pasado 31 de enero, el tono de las declaraciones posteriores, parece haberle quitado presión a la posibilidad de reanudar un diálogo bilateral. Hay contactos telefónicos y se está negociando un nuevo encuentro entre ambos mandatarios con la

esperanza legítima de impedir o postergar, las tres decisiones que más preocupan a México: la construcción de un muro fronterizo, la renuncia de Estados Unidos al TLCAN y la expulsión de los connacionales que llevan años viviendo y trabajando en Estados Unidos.

Para el resto de los países de la región las medidas adoptadas por el presidente Trump son menos significativas y sin embargo, han actuado como un revulsivo que detonó un súbito interés por el Mercosur y la Alianza del Pacífico (México, Colombia, Perú y Chile). El presidente argentino Mauricio Macri, de muy escasas convicciones en lo que hace a la unidad latinoamericana, ha demostrado un repentino interés por fortalecer el Mercosur y alcanzar un acuerdo que resulte provechoso para ambas partes.

Reflexiones a modo de juicios preliminares

Es posible que el debate continúe, habrá que esperar el alcance de las medidas que adopte el gobierno de Trump y el reacomodo de piezas en el tablero internacional. Los pactos o treguas que se negocien con la Federación Rusa y eventualmente con China y Europa en materia de comercio y retiro de cierto tipo de armas estratégicas, puede marcar el verdadero derrotero que tome la administración que llegó a la Casa Blanca el pasado 20 de enero. De lo que allí se negocie podremos saber que dispone el Departamento de Estado en relación a nuestros países. Mientras tanto, los mandatarios de la región, tienen la ineludible responsabilidad de ajustar las políticas definidas hace pocos años y estar preparados

para defender los intereses de las economías y pueblos latinoamericanos. No puede dilatarse la revisión crítica de algunas políticas públicas, el sustento del modelo de inclusión social con participación popular en los ingresos que provienen de las exportaciones de bienes primarios ya mostró sus flaquezas. Es hora de pensar en otras estrategias de crecimiento, más diversificadas y menos sujetas a los precios internacionales de unos escasos productos transables. La generación de empleos y la disponibilidad de recursos para sostener los programas sociales dependerán, de aquí en más, de la capacidad que demuestren los gobiernos populares para ampliar las capacidades productivas abandonadas o sub-explotadas. Entre otros aspectos, el debate sobre el impulso a la industria minera no puede postergarse, será necesario balancear con más razón que pasión, costos y beneficios, antes de tomar una decisión definitiva al respecto. La palabra de las comunidades afectadas por la minería a cielo abierto, es un testimonio que no debe soslayarse.

Hay que admitirlo, las condiciones no son buenas, la ofensiva conservadora triunfante en Argentina, Brasil y parcialmente en Venezuela, han redoblado las maniobras de hostigamiento al régimen bolivariano de Nicolás Maduro y procuran desestabilizar los gobierno incluyentes de Evo Morales y *Alianza País* en Ecuador. En este contexto la tarea será cuesta arriba y en buena medida el éxito de las políticas de resistencia dependerá de la participación militante de los movimientos sociales, de los partidos de tradición obrera y popular, de los nuevos agrupamientos y formas autogestivas de

jóvenes, mujeres, indígenas y trabajadores desempleados del campo y la ciudad.

En este mes de julio el gobierno bolivariano tendrá que afrontar una prueba de fuego, las elecciones que lleven a la conformación de una nueva Asamblea Constituyente que dicte los cambios constitucionales que permitan afrontar una nueva etapa del proceso iniciado por Hugo Chávez en 1998. La decisión es de alto riesgo y puede marcar el futuro del gobierno popular venezolano. El próximo mes de octubre se celebrarán elecciones legislativas en Argentina, depende de la capacidad de respuesta de las fuerzas populares, en particular las que se nuclean detrás del liderazgo de Cristina Kirchner, que se ponga un alto al programa de ajuste anti-popular del gobierno de Macri y que la alianza conservadora *Cambiamos* logre el espacio político que le permita continuar su obra destructora del legado social que dejaron las gestiones de Néstor y Cristina Kirchner.

Abordajes y contiendas

El espacio público abierto como patrimonio permanente.

Dos plazas regionales para la cultura, la recreación y la memoria en Ciudad Juárez

The public space opens as permanent patrimony. Two regional plazas for culture, recreation and memory in Ciudad Juarez

O espaço público aberto como ativos permanentes. Dois espaços regionais para a cultura, recreação e memória em Ciudad Juarez

Elian Coral Moreno Sánchez⁶⁹

Resumen: La sociedad civil incluyendo los grupos o iniciativas regionales, en conjunto con expertos locales e internacionales han tenido un interés particular en la calidad de vida de Ciudad Juárez que ha documentado desde la segunda mitad del siglo XX la tendencia y desarrollo considerando los avances así como los retrocesos en la mancha urbana en diversos temas como educación, salud, economía, participación ciudadana, donde se ha incluido el espacio público abierto, en el

⁶⁹ Elian Coral Moreno Sánchez es Arquitecta, egresada de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez en el 2001, en el año 2004 obtiene el grado de Maestra en Arquitectura con especialidad en Diseño Arquitectónico por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México, desde 2004 impartió clases en la licenciatura de Arquitectura y en la maestría de diseño Holístico en la UACJ. Actualmente realiza el doctorado en Arquitectura, Diseño y Urbanismo con sede en la Universidad Autónoma de Morelos. Trabaja desarrollando vivienda sustentable en el Valle de Juárez y gestionando proyectos paisajísticos. Contacto: elianacoralm@gmail.com

presente artículo se subraya la relevancia de este último referido en dos de los más antiguos y reconocidos sitios: Plaza de Armas y Plaza Monumento a Juárez que han fungido como escenarios culturales, recreativos así como conformadores de las dinámicas urbanas de la zona fronteriza norte denominada actualmente como Heroica Ciudad Juárez.

Palabras clave: *Espacio público abierto, Patrimonio, Ciudad Juárez, memoria colectiva, políticas urbanas.*

Abstract: Civil society including regional groups or initiatives, together with local and international experts had a particular interest in the quality of life of Ciudad Juárez that has documented since the second half of the twentieth century the trend and development considering the advances as well as the backward motion in the town planning in various subjects such as education, health, economy, citizen participation, where public open space has been included, the present essay emphasizes the relevance of two of the historic and most recognized sites: Plaza de Armas and Plaza Monument to Juárez that have served as cultural scenes, recreational as well as conformers of the urban dynamics of the north border zone denominated at the moment like Heroic Ciudad Juárez.

Keywords: *Open public space, Patrimony, Ciudad Juárez, collective memory, urban policies.*

Resumo: O espaço público aberto tradicional no município de Juárez tem historicamente sido

continuamente transformado sob o impulso dos processos locais, regionais e globais. Atualmente ela representa um território urbano-regional estruturado através de uma complexa rede de sites de redes sociais, interações, locais e atividades globais; fluxos populacionais, capital, comunicação, informação e imagens. Neste universo urbano, social e espacialmente diferenciado, os quatro locais correspondentes exame Square, Monument Square para parques Juárez e José Borunda e El Chamizal estão localizados.

Palavras-chave: *espaço aberto, de gestão, de política pública.*

Introducción

Debido a la complejidad que se da a partir de 1968 en Ciudad Juárez, Chihuahua, donde la urbe tuvo un crecimiento desmesurado provocada por la expansión de la industria maquiladora que trajo consigo inversión manufacturera por las nuevas estrategias corporativas, lo que dio por resultado un aumento en la migración hacia esta frontera norte; Originó que para el año 1979 se implementa por parte del Ayuntamiento de la ciudad y el Gobierno del Estado de Chihuahua el Plan de Desarrollo Urbano, documento que dispense, regulando y contabilizando por primera vez el espacio abierto en Ciudad Juárez.

En 1989 se realiza el segundo PDU, el cual se enfoca en la reglamentación y cuantificación de la ciudad y sus ciudadanos. En donde para su análisis y estudio la urbe la divide en nueve sectores de los cuales es el Sector 2 el area donde se ubican los terrenos pertenecientes a

Plaza de Armas, Parque Monumento a Juárez, Parque Borunda y El Chamizal empero aún no se prevían propuestas de mejora o rehabilitación a las zonas concernientes al Espacio Público Abierto.

Para 1995, tras los múltiples problemas que dominaban en el municipio de Juárez, consecuencia de los rezagos y las múltiples demandas del sector comercial, industrial, así como de la ciudadanía, el Ayuntamiento crea un laboratorio urbano para analizar Ciudad Juárez, la premisa del mismo: permitir el desarrollo planeado y a largo plazo de la ciudad, así coexistió y se creó el Instituto Municipal de Investigación y Planeación (IMIP).; ese mismo año en conjunto con el Ayuntamiento de Ciudad Juárez, el Gobierno del Estado de Chihuahua y SEDESOL, el IMIP publica el Plan director de desarrollo urbano de Ciudad Juárez, Chihuahua. Zona de integración ecológica Plan Parcial en el cual se tipifican las áreas verdes para dar una organización territorial.

Con el fin de que los procesos de planeación fuesen incluyentes para derivar en acciones conjuntas de gobierno, iniciativa privada y sociedad civil para la construcción del desarrollo urbano; en 2003 el PDU introdujo talleres ciudadanos en donde se plasmaron los escenarios probables y futuros deseables de la urbe. Enfatizando la dotación de infraestructura y equipamiento como prioridades.

Pero, es hasta el año 2004 en el PDU al abordar el rubro de políticas del desarrollo urbano específica que para que se dé la regeneración del tejido urbano es necesaria la rehabilitación de infraestructura, espacios

públicos y edificios que lo conforman. Por ser concentradores de equipamiento recreativo y cultural mejoran la imagen urbana, además de contribuir a aumentar el área verde y de esparcimiento.

En 2009 surge el PDU vigente, que en su haber ha contado con la actualización del año 2010; en donde en materia de espacio público abierto se establecen espacios sujetos a conservación, considerando que la zona donde se localizan la Plaza de Armas, Parque Monumento a Juárez, Parque Borunda y El Chamizal son sujetos a protección.

En el rubro de Imagen urbana se hace hincapié en que deben realizarse proyectos puntuales para la regeneración del Centro histórico para mejorar el deterioro del mismo, así como para ayudar al tejido social mediante un mayor uso de espacios públicos.

Espacio público abierto con arraigo social

Con la expansión de la mancha urbana a partir de la segunda mitad del siglo XX, así como la creación de subcentros, se da el proceso de descentralización en donde se desvirtuó la centralidad histórica relegando la centralidad geográfica y funcional que tenía en términos de transporte y vialidades de hace décadas, que le convertía en zona de paso obligado para transitar y conectar con las demás zonas de la urbe. Condición que obligó a considerar un esquema de complementariedad funcional con los demás sub centros de la ciudad.

Como consecuencia, la tendencia de uso del espacio público abierto existente en la urbe se modificó

o bien se arraigó. Puesto que la estructuración y la identificación del medio ambiente constituyen una capacidad vital para los habitantes de la ciudad. Usándose claves de diversos tipos: las sensaciones de los cinco sentidos presentes en los seres humanos, principalmente los visuales de color, forma, movimiento o polarización de la luz derivados de la necesidad de reconocer y estructurar nuestro entorno para permitir desplazarse con facilidad y prontitud, pero también actúa como marco de referencia y comprensión estructural de la urbe. En donde el espacio público abierto funge como un escenario físico vivido e integrado, capaz de generar una base útil para el desarrollo tanto individual como de grupo, es decir desempeña una función social. Proporcionando el componente para los símbolos y recuerdos colectivos de comunicación del colectivo.

Asumiendo la clasificación realizada por Kevin Lynch respecto a la imagen de la ciudad y sus elementos, enfocado en el análisis de los objetos físicos y perceptibles presentes en la figuración del espacio público abierto, así como en los usos; para analizar la estructura e identidad presente en el lugar.

Por su situación geográfica e histórica, Plaza de Armas fungió como nodo desde su creación (1679), es decir es el primer punto estratégico de la ciudad en el cual el ciudadano confluye, convergió, e hizo esa doble función de momento de paso tanto para el residente de la localidad como para el foráneo, puesto que se utilizó para la confluencia o lugar de pausa en el transporte que desde su fundación a finales del siglo XVII se realizó en

carretas o a caballo, lo que configuro que por ser una ciudad de paso las calles aledañas fuesen amplias, posteriormente llegada la modernidad del siglo XX y con la instauración de las vías de ferrocarril a unos cuantos metros de la Plaza de Armas, provoco que el transporte se transformara a la usanza vehicular tanto público como privado, en donde el primero (transporte público) confirió su plataforma de descenso y ascenso en aldeaña a este sitio.

Pero también se convierte en un nodo de concentración temático donde confluyen y convergen cada aniversario de la fundación de la Misión de Guadalupe, lo que admisiblemente, le mantuvo dentro del referente social debido a las festividades que se realizan cada 12 de diciembre en honor a la Virgen de Guadalupe, en el marco de dichas festividades en la plaza se realiza desde la noche anterior la 'danza de los matachines' que es una evocación de guerra de los indios pueblo transformada en una danza de agradecimiento y devoción. Práctica que sigue vigente hasta nuestros días como lo comenta –Raúl Flores Simental- “Ya llegó el 2000 y la tradición se conserva igual. Desde días antes empiezan a llegar las peregrinaciones... precedidas de bandas de guerra o de abanderadas. Van con sus grupos de danzantes y siempre hay alguien al frente que va rezando. Llegan del oriente del poniente, pero siempre lo hacen por la 16 de setiembre. Se detienen en la plaza de armas y ahí esperan su turno para entrar la catedral... Los grupos de danzantes están por toda la plaza. Los hay de todos colores y tamaños... Unos y otros bailan por largas horas y la temperatura sube por efecto de los

muchos braceros que queman manteca, en donde fríen las enchiladas que habrán de comerse durante toda la larga noche” (Crónicas del siglo pasado. Ciudad Juárez, su vida y su gente, 2013).

La temática nodal del sitio tiene a su vez otro discurso, puesto que cada fecha o desfile referente a celebraciones nacionales o bien convergencias político - laborales confluyen en la plaza. Así, para la década de los años 1950 grupos o asociaciones civiles y laborales como por citar, el del Sindicato Único de Tahoneros (panaderos y similares) iniciaban el desfile del primero de mayo (día del trabajo) en el Parque Borunda y lo concluían en Plaza de Armas.

Para 2007, se elaboró el segundo Plan Maestro de Rehabilitación Social y Urbana del Centro Histórico, en donde tomando como antecedente en anterior PPCHCJ 1997, se incluyó una nueva variable: la seguridad. Buscando dotar de elementos que promuevan la identidad, la cohesión social y los eventos sociales. Propuso una tercera categoría en la cual refiere la cuestión histórica, proponiendo rescatar la memoria colectiva y la recuperación del patrimonio. Así también, en la quinta categoría relacionada a vialidades y el transporte, busca generar y proponer esquemas de mejoramiento de la accesibilidad y movilidad de la zona. En sus series de acciones con visión a 2013 se destaca que se retoma como el primer elemento a Plaza de Armas para intervenir con impacto tanto de imagen urbana, convivencia social, cuestiones simbólico – significativas para la conformación de identidades.

De ello deviene la modificación que se realiza en la Plaza, para la primer década del siglo XXI que morfológicamente distribuyó el espacio en formas rectangulares, contando con algunas esculturas que enaltecían a personajes sostenidos en la memoria tanto fronteriza como nacional, tal es el caso de la escultura referente a el actor y comediante del cine de oro mexicano German Valdez *Tin -Tan* que permaneció en el sitio hasta el 2014, en cuanto a sus usos siguen siendo nodales aunque con menor impacto puesto que la zona centro había dejado de ser la zona de servicios para la mayoría de la población juarense, exceptuando a los habitantes cercanos a la zona centro por lo que su utilidad desembocó a ser un espacio de paso para ir al mercado o a los negocios aledaños a la Plaza o bien para preservar la tradición de los festejos del 12 de diciembre los cuales la sociedad percibió faltantes de espacios que permitieran que la Plaza este incólume.

A diferencia de principios del siglo XX del año 2000 al 2013 el área contaba con escasa vegetación la cual es inducida, es decir que no es típica de la región lo que ocasiona que se seque constantemente en la época invernal; para 2013 se reinstaló el kiosco de fabricación italiana original de principios de siglo que sirvió de pódium para distintas actividades, la plaza de armas era aprovechada mayormente por gente de la tercera edad que vivía en la zona centro o en sus inmediaciones, desatendida y descuidada, pareciera que estaba en reposo, esperando que la adviertan para que la vuelvan a frecuentar, a estar en ella, a dejar de ser un espacio solo de paso. Fe de ello da Raúl Flores Simental quien

comenta “la plaza, tan pisada y ensuciada de día, también tiene otro gesto; con sus barandales aplastados por automovilistas imprudentes y su fuente fallida, es como un corazón que toma su descanso, como un refugio que respira” (Crónicas del siglo pasado. Ciudad Juárez, su vida y su gente, 2013, pág. 90).

Recuperación y salvaguarda del espacio público abierto tradicional en la frontera Juarens

Para 2014, el Ayuntamiento de Ciudad Juárez tras tomar en cuenta los ejes estratégicos señalados por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) como base para la recalificación del espacio público y el fortalecimiento institucional, se contemplan una serie de acciones en el Centro Histórico de recalificación urbana y ambiental, en busca de mejorar el entorno urbano para favorecer la interacción y la convivencia social, al mismo tiempo fortalecer institucionalmente los rubros de educación, seguridad, salud, cultura, desarrollo económico y social. Para ello se publicó el tercer Plan Maestro de Desarrollo Urbano del Centro Histórico de Ciudad Juárez (PMDUCH).

Bajo la premisa de que el concepto de centro histórico como elemento de estructura urbana es relativamente nuevo en la historia de la ciudad, puesto que a tan solo dos décadas a posteriori se esbozaba únicamente los centros urbanos. Es en 1960 que en México el asunto de la conservación del patrimonio urbano – arquitectónico en los centros urbanos se convierte en asunto de Estado al comprometerse en el

convenio internacional de la UNESCO en Gibo. El PMDUCH toma las siguientes premisas: 1) el proceso de



Imagen 1. Fotografía de Plaza de Armas en Cd. Juárez, Chihuahua.
Fuente: archivo privado de Elian Coral Moreno Sánchez, 2017.

descentralización existente en la ciudad. 2) Denotar que la urbe es ajena a la realidad turística de ciudad colonial por ende se debe revertir la visualización de zona perceptual a zona de sensorial. Así también revertir el proceso de ser únicamente salida al extranjero, consolidándole como la principal puerta de entrada al País a través de la conectividad vial y de transporte al resto de la mancha urbana.

I. Plaza de Armas

Debido a sus características diferenciales del resto de la ciudad, el polígono conformador del Centro Histórico propuesto en el Plan Maestro de Desarrollo Urbano del Centro Histórico 2014 de Ciudad Juárez se pretende que a corto plazo se convierta en lo que Lynch denomina Barrios o distritos en donde se contengan los cinco tipos de elementos pertenecientes a la imagen de la ciudad, es decir: sendas, bordes, barrios, nodos y mojones, en donde el Barrio o distrito sea el área o sección de la ciudad cuyas dimensiones oscilantes entre mediana y grande. Concibiendo un alcance bidimensional en el que el paisano (observador) entre en su seno mentalmente

y le reconozca como si tuvieran un carácter común que le identifica. Siempre identificándole desde el interior, pero también se le use para la referencia exterior en caso de ser visibles desde afuera. Las características físicas que determinan los barrios: continuidades temáticas, o sea, infinita variedad de partes integrantes: textura, espacio, forma, detalles, símbolos, tipo constructivo, uso, actividad, los habitantes, el grado de mantenimiento y la topografía entre las mayormente imperantes. Empero las claves no son solamente visuales: el ruido y los olores pueden ser importantes. Subrayando que para producir una imagen vigorosa hay que reforzar las claves de identidad. Las connotaciones sociales son muy importantes para la estructuración de las regiones. Ciertas clases sociales se asocian con zonas de la ciudad; se identifican por sectores socioeconómicos o étnicos. Los nombres de los barrios contribuyen también en la identidad. Por ende, en sus límites utiliza lo rígido como es el borde del río bravo: y lo suave e incierto como es el caso de las calles que le limitan únicamente si se observa el polígono trazado en el Plan Maestro, e incluso hay regiones que carecen de límites. Donde se contempla que un nodo vigoroso como Plaza de Armas puede crear una especie de barrio, en una zona homogénea más vasta, por proyección. Empero algunas regiones pueden ser introvertidas, con pocas conexiones con la ciudad, mientras que otras pueden ser vueltas hacia afuera y conectadas con los elementos circundantes. Pretendiendo la dualidad en donde el barrio o distrito centro pueda ser independiente, pero a su vez logre estar ligado entre sí con el resto de la ciudad.

Para lograrlo se proponen diversas medidas entre las cuales incide la referente a la zona donde se ubica el Parque Monumento a Juárez, donde si bien se le clasifica al igual que en la Plaza de Armas como espacio verde urbano con valor ecológico, también se incide en su valía patrimonial.



Imagen 2 y 3. Actividades culturales y, recreativas en Plaza Monumento a Juárez. Cd. Juárez, Chihuahua. Fuente: www.facebook.com, 2016-2017.

II. Plaza Monumento a Juárez

Es recalable que por sus características y su ubicación Plaza Juárez desde su fundación en 1909 se convirtió en un hito de referencia para la ciudadanía, en sus primeras décadas la columna del Monumento domina el paraje casi baldío de Ciudad Juárez; durante la época de la revolución mexicana el parque carece de árboles, su forma céntrico- radial le otorga hegemonía al Monumento, por ello el parque se convierte en punto de reunión obligado durante las fiestas patrias, para principios del siglo XX el parque estaba rodeado por la biblioteca 'General Prim', el Registro Civil y la Estación del Ferrocarril del Noroeste, la localización estratégica que lo convierte en punto de reunión de diversos sectores sociales. La etapa de la revolución deja huella en el espacio aledaño al Monumento, el edificio que

comprendía la Biblioteca y Escuela Nocturna para obreros 'General Prim' fue destruida por un incendio en 1911; el espacio vacío es reutilizado a partir de la década de los años 1930 en inmuebles que apoyan la industria creciente del séptimo arte, así el parque estuvo rodeado por los Cines Cumbre, Alameda y Coliseo. Así como por la escuela primaria Jesus Ugarte⁷⁰, mejor conocida como la escuela 29. Lo que constantemente lo hacía estar ocupado mayormente por niños y jóvenes. Convergen desde entonces que los eventos conmemorativos referentes a las fiestas patrias se realicen en este espacio, produciendo que “todos los desfiles terminen aquí: el 16 de setiembre, el 20 de noviembre y el 21 de marzo todos vamos el Monumento”.

A partir de la década de los años 1950 en delante el Parque Monumento Juárez cuenta con grandes arboledas, aunado su disposición céntrica lo convierten en un referente de encuentro, así durante más de treinta años ubicados en las décadas de los años 1940 a los 1970 se convierte en una plaza de sitio, en donde las personas con diversos oficios ofertaban su trabajo, plomeros, albañiles, pizcadores de algodón (jornaleros); se darán cita día a día, y no era de extrañar observar en las avenidas adyacentes al parque camiones y trocas de los agricultores que iban en busca de jornaleros dispuestos a pizar las cosechas del Valle de Juárez. En diversas series fotográficas se advierte el carácter familiar adquirido del lugar, “cuando era tradicional ir a festejar el último domingo de la semana Santa *el día de la coneja*

⁷⁰ Edificio construido en el año 1907 para albergar un hospital, tras la revolución cambió su uso a escuela.

o bien ir a jugar en familia los días nevados, para poder andar patinando arriba de las fuentes congeladas”.

Para la década de los 1990 el parque se encontraba sumamente deteriorado tanto en vegetación como en infraestructura el monumento, como las banquetas, bancas y arbotantes (iluminación) estaban en mal estado a pesar de ser un sitio simbólico de la ciudad, aún así era utilizado como hito y los ciudadanos lo tomaban como referente para transbordar o abordar el transporte público y como punto de encuentro entre parejas jóvenes. Su deterioro lo convertía en una zona de conflicto en las que se dan asaltos, uso de sustancias tóxicas, trabajo sexual e incluso desaparición de mujeres.

En 1998 se funda el Bazar Cultural del Monumento por iniciativa de un grupo de artistas y diletantes fomentando en el sitio el intercambio de música, arte, libros, artesanías y antigüedades. Para 1999 se realizaban un mayor número de eventos cívicos en el Parque Monumento a Juárez de índole local y nacional.

La plaza Monumento Juárez dio lugar a diversas y distintas actividades cívicas enfocadas mayormente a mítines políticos, empero la plaza - parque empezó a quedar sin afluencia ciudadana, por ello el Gobierno Municipal emprendió acciones de interés ciudadano tales como instalar temporalmente la pista de hielo para uso público en temporada de invierno, para el verano se organizaron concursos de baile.

Desde 201, en Plaza Monumento a Juárez se presentan diversos eventos locales, nacionales e internacionales enfocados a la cultura así como a los movimientos sociales en pro del mejoramiento nacional. En ese mismo año el Gobierno Municipal concesiona el resguardo del Monumento Juárez a la logia Masona, por ello en el área poniente y adyacente al monumento se coloca una placa con el símbolo masón.

Empoderado como hito y nodo, es decir la Plaza es punto estrategico, clave de identidad en la que la columna donde se yergue el monumento a Juárez es usado frecuentemente como simbolo de la ciudad haciendo del sitio un lugar sumamente familiar (tradicional). Por ello el Instituto Municipal de Investigación y Planeación de Ciudad Juárez en el actual Plan Maestro del Centro Histórico lo cataloga en el rubro de espacio recreativo (2014, pág. 90). Aunque en su clasificación no se le referencia como nodo, su uso le otorga el carácter nodal puesto que en el convergen diversas rutas o autobuses del transporte público, por ello cuenta con un paradero para la zona de transbordo para el ascenso y descenso de pasajeros.

En cuanto a imagen urbana la lectura del sitio sigue al igual que el resto del cuadrante de estudio del PMDUCH 2014 la metodología de Kevin Lynch para hacer del lugar un espacio identificable y comprender el espacio urbano. En donde se le otorga a Plaza Monumento a Juárez el carácter de hito debido al Monumento a Benito Juárez “su altura le permite ser el punto de referencia del sector centro – oriente de la zona, además caracteriza el ambiente de su entorno”. En

cuanto a patrimonio se le cataloga como sitio histórico y cultural de acuerdo a la clasificación de la Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas 2012. Por ello el Monumento a Juárez se sitúa en el catálogo de inmuebles con valor patrimonial y artístico del Plan Maestro de Desarrollo Urbano del Centro Histórico de Ciudad Juárez 2014 (PMDUCHCJ).

Conclusiones

La evocación del pasado es entonces conservada al estar dentro de Plaza de Armas y Plaza Monumento a Juárez, que enmarcan y evocan los periodos: colonial, de reforma, así como el de la revolución mexicana. Converge pasado y presente, puesto que el sitio en sí en conjunto con el mobiliario urbano aledaño de las construcciones de edificios contiguos que datan desde el siglo XVII convierte a estos espacios públicos abiertos en un referente actual en la memoria social fronteriza. Actualmente lucen llenas de vida, de bullicio y algarabía, cuenta con árboles y vegetación que sirve para refugiarse del cálido sol así también para enmarcar el corazón de la ciudad.

La zona centro es reconocida⁷¹ por la medularidad que mantiene sobre la ciudad, por contar con los servicios, comercio, riqueza de historia – cultural sobre la urbe aunado a ser la conexión de entrada y salida

⁷¹ Por parte del Instituto Municipal de Investigación y Planeación, así como por el Gobierno del Estado de Chihuahua y el Ayuntamiento de Ciudad Juárez en el Plan Maestro de Desarrollo Urbano del Centro Histórico de Ciudad Juárez 2014. Pág. 40.

tanto de personas como de bienes hacia los Estados Unidos de Norteamérica. Aspectos que le brindan ventajas competitivas al Centro Urbano primigenio de Ciudad Juárez.

Bibliografía:

BAZAR DEL MONUMENTO, T. d. (2013). Espacios Comunes. *Archivo espiral AE*. CONACULTA, el Instituto Nacional de Bellas Artes, Museo de Arte de Ciudad Juárez, Juárez.

FLORES SIMENTAL, R. (2013). *Crónicas del siglo pasado. Ciudad Juárez, su vida y su gente*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. pp 116.

FUENTES FLORES, C. (2011). *Espacio Público y género en Ciudad Juárez, Chihuahua. Accesibilidad, Sociabilidad, Participación y Seguridad* (primera ed.). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte; UACJ.

GINEZ SÁNCHEZ, D. M. (2015). *El monu : paseo por las memorias del parque*. Ciudad Juárez: Gobierno del Estado (Chihuahua), PACMyC, Instituto Chihuahuense de la Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). pp. 14-16

INSTITUTO MUNICIPAL DE INVESTIGACIÓN Y PLANEACIÓN. (2004). *Plan de desarrollo urbano de Ciudad Juárez, Chih, actualización 2003, 0a. Ed.* Cd. Juárez, Chihuahua, México: Gobierno municipal de Ciudad Juárez., México. Secretaría de Desarrollo Social. pp 26,30,47,101,152.

_____ (15 de Junio de 2007). Plan Maestro de Revitalización Social y Urban del Centro Histórico de Ciudad Juárez, Chihuahua. Ciudad Juárez, Chihuahua, México: Instituto Municipal de Investigación y Planeación, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Gobierno Municipal. pp. 16

_____ (2010). *Plan de desarrollo urbano de Ciudad Juárez*. Ciudad Juárez: Ayuntamiento de Ciudad Juárez, Instituto Municipal de Investigación y Planeación.

_____ (2014). *Plan Maestro de Desarrollo Urbano del centro histórico de Ciudad Juárez*. Ciudad Juárez: Ayuntamiento de Ciudad Juárez, IMIP. pp. 16,56-120.

LYNCH, K. (1959). *La imagen de la Ciudad*. Buenos Aires: Infinito. pp. 11-13,61.

SALAZAR MENDOZA, M. (2013). *Espejos y realidades de Ciudad Juárez*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

SÁNCHEZ MORALES, A. (22 de febrero de 2013). Historia Oral de los habitantes de Cd. Juárez, década de 1940 a 2010. (E. C. Moreno, Entrevistador) historia oral. historia oral, Juárez.

La planificación estratégica: una visión individualista y autocrática del desarrollo

Strategic planning: an individualistic and autocratic
vision of development

Planejamento estratégico: uma visão individualista e
autocrática do desenvolvimento

Juan A. Huaylupo Alcázar⁷²

⁷² Catedrático. Escuela de Administración. Facultad de Ciencias Económicas. Universidad de Costa Rica.

Resumen: El presente ensayo analiza los cambios en la forma y contenido primigenios de la planificación para el desarrollo, al ser reemplazada por la denominada planificación estratégica en los procesos organizativos contemporáneos. La planificación estratégica tiene una generalizada aplicación en la actualidad formando parte de los procesos administrativos en las organizaciones públicas y privadas. El predominio liberal desde hace cuatro décadas ha destacado su importancia a partir de un sustento epistemológico positivista e individualista, asumiendo que es una técnica que permite el control de los procesos y resultados de las organizaciones, a pesar de solo considerar determinaciones internas, sin estimar las condiciones del entorno donde actúa y que inciden en su devenir. La autosuficiencia de la planificación estratégica niega la comprensión compleja de los procesos sociales, así como omite todo complemento e interacción con otras áreas funcionales de la organización, de su totalidad orgánica y del contexto, en relación con los resultados y funcionamiento de la organización.

Palabras clave: *desarrollo, liberalismo, estado social, privatización, individualismo.*

Abstract: This paper discusses early changes of planning for development in form and content, while being replaced by so-called strategic planning in contemporary organizational processes.

Strategic planning today is widely applied forming an integral part of the management processes in public and

private organizations. Liberal predominance over the last four decades has stood out its importance from a positivistic and individualistic epistemological base, assuming it is a technique that allows to control processes and results of organizations, despite only considering internal determinations, leaving out the surrounding environment conditions wherein they operate and that impinge on their evolution. Self-sufficiency of strategic planning denies the complex understanding of the social processes, and also omits any supplement and interaction with other functional areas of the organization, its organic entirety and context, with respect to results and ongoing business of the organization.

Keywords: *Development, Liberalism, Social State, Privatization, Individualism.*

Resumo: Este teste analisa mudanças na forma e conteúdo do planejamento do desenvolvimento primitivo, para ser substituído pelo chamado planejamento estratégico em processos organizacionais contemporâneas. O planejamento estratégico tem aplicação generalizada atualmente parte dos processos administrativos em organizações públicas e privadas. O liberal dominado por quatro décadas destacou a sua importância a partir de uma base epistemológica positivista e individualista, assumindo que é uma técnica que permite o controle dos processos e resultados das organizações, apesar de considerar apenas determinações internas, nenhuma estimativas condições ambientais em que opera e que afetam seu

futuro. A auto-suficiência do planejamento estratégico nega o complexo compreensão dos processos sociais e omite todo o complemento e interação com outras áreas funcionais da organização, a sua totalidade orgânica e contexto, em relação aos resultados e desempenho da organização.

Palavras-chave: *desenvolvimento, o liberalismo, status social, privatização, individualismo.*

La planificación, ¿una vieja práctica?

Las visiones sobre planificación han sido relacionadas con los procesos constructivos de las civilizaciones del pasado, quizás por el peso que se le asigna en el presente a la programación de actividades, así como a lo material y tangible. Así, las obras monumentales construidas por las distintas culturas a lo largo de la historia en Egipto, India, Tailandia, México o Perú entre otras, han sido apreciadas contemporáneamente como realizaciones planificadas por ser el resultado de conocimientos, diseños y realizaciones complejas a través largos periodos, más allá incluso del ejercicio del poder de quienes decidieron e iniciaron las obras.

Habría que señalar que la disposición y el ordenamiento de objetos para la programación y la ejecución de proyectos constructivos en sentido estricto no forman parte de la concepción de planificación, dado que los procesos constructivos del pasado fueron efectuados en función de los propósitos de las jerarquías dinásticas, nobiliarias, religiosas o militares, las cuales eran trabajadas por quienes no tenían libertad, no decidían ni eran obras destinadas para la colectividad,

mientras que la planificación para el desarrollo es el quehacer estatal que encarna un proceso político y social plural, cuyo propósito es el progreso y el bienestar de la colectividad nacional y organizacional. La planificación no es producto de una decisión y acción autocrática, como tampoco tiene propósitos individualistas.

En la perspectiva tecnocrática de la planificación es el manejo y articulación de objetos para la obtención de determinados resultados decididos por y para el poder. Es una noción asociada con visiones estandarizadas cuyas previsiones son absolutas, según el control y manejo de materiales y objetos, por ello, el presente interpreta las labores constructivas del pasado como resultado de la planificación, dado que también es una noción empleada y equivalente al diseño, programación y ejecución de obras, lo cual es una concepción superficial y simplificadora, que no distingue las cualidades y significaciones sociales de los procesos constructivos en contextos y épocas diferentes, así como porque omite o ignora la concepción de planificación para el desarrollo que se experimentó en la historia latinoamericana.

Las visiones epistemológicas positivistas otorgan significaciones similares a los objetos, independientemente de los contextos sociales, históricos y culturales e incluso se imagina que la materialidad determina las relaciones sociales, aun cuando sean éstas, las que dan concreción y significado a las cosas. Esta concepción que interpreta mecánicamente el pasado con el presente, se articula con las prácticas taylorianas en los procesos

administrativos contemporáneos⁷³, de ahí que consideren la planificación como la consecución de resultados predictivos por medio de la aplicación de métodos y técnicas predefinidos.

La planificación tecnocrática es una invocación omnímoda de la técnica y del poder autosuficiente, donde la sociedad, las relaciones sociales, el contexto ni Estado tienen cabida. Esta noción de planificación responde fundamentalmente a las intencionalidades de la gestión o del poder en las organizaciones.

La planificación es una dimensión relacionada con las previsiones de actuación organizacional como un modo de aproximación para el logro de determinados resultados en un contexto complejo, interdependiente, plural y contradictorio. Los intentos en la historia para organizar, ordenar, intervenir y orientar el desarrollo, en un devenir compartido en la sociedad, ha estado acompañada de procesos de planificación.

La planificación es una necesidad social en un universo interdependiente, pero no es funcional a formas autocráticas o tiránicas que no planificaron, ni existían las condiciones sociales y políticas para su establecimiento. En medios sociales y políticos sin derechos a tener derechos, no existe planificación para el desarrollo, pero si podrá existir una programación de actividades, acciones y obras funcionales al poder.

⁷³ El mecanicismo en el quehacer administrativo ha sido asociado erradamente con la burocracia, cuando en realidad este es una cosmovisión del mundo reductiva y simplificadora, cuyos destacados representantes fueron Galileo (1564-1642), Descartes (1596-1650) y Newton (1642-1727) entre otros, durante los siglos XVII y XVIII, y en el campo de la administración tiene su exponente en el plano administrativo a Frederick Taylor (1856-1915).

Ha sido una larga historia la transcurrida por la humanidad para imaginar y crear una forma para pensar, decidir, diseñar y actuar en una sociedad que requiere de propuestas sociales de desarrollo en un espacio compartido, no para actuar en beneficio de un segmento de la población o de la sociedad, sino para todos y de modo igualitario, no idéntico. La planificación es una construcción social gestada en procesos políticos particulares, que crearon una actuación estatal particular que representaba lo común a todos y lo nacional. La representación estatal del interés general de la pluralidad social y el desarrollo, tuvo en la planificación el medio para viabilizar una acción pública coherente e integrada y dependiente de los intereses, necesidades y voluntad ciudadana.

La planificación para el desarrollo o simplemente planificación, desde su origen ha sido un proceso político asociado con el quehacer estatal, en representación del interés público y nacional. Las autocracias o las tiranías del pasado y del presente no necesitan planificar, solo han impuesto decisiones y acciones en razón de los criterios e intereses ajenos de las colectividades sociales y el desarrollo nacional. La liquidación de los regímenes políticos tiránicos o autocráticos por la construcción de procesos de representación social, democráticos e igualitarios, han requerido de la planificación para desarrollar y reproducir un sistema desigual en un espacio integrado e interdependiente.

La planificación: origen de una acción pública y estatal



Imagen 1. <http://www.emb.cl/>

El bien común no es un atributo de las dictaduras, ni de indistintos Estados o en cualquier tiempo y circunstancias sociales (Chomsky, 2001), por el contrario han sido momentos específicos en la constitución moderna de las sociedades, que inauguraron una concepción y práctica totalizante del Estado⁷⁴. En la historia moderna determinadas sociedades mostraron las capacidades de crear un Estado que actuara de modo totalizante y plural en su sociedad, que superaban las intervenciones unilaterales y parciales de sistemas aislados, autocráticos y dictatoriales.

La planificación para el desarrollo tuvo un origen estatal, surgió en Rusia y también aplicada en los países nórdicos, ámbitos estatales legitimados socialmente,

⁷⁴ El triunfo de la revolución bolchevique en Rusia sobre un régimen imperial, atrasado y tiránico, requirió la conquista de reformas burguesas, asociadas con procesos diseñados e integrados nacionalmente. Independientemente de la evolución política de la ex Unión Soviética, la planificación consolidó el fin de un régimen imperial, para instaurar formas de representación social y de desarrollo.

pero adquiere una connotación particular en la propuesta latinoamericana con la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) en 1948, y sustentada por Raúl Prebisch, su Secretario General, en una atmósfera internacional signada por el macartismo, un anticomunismo posterior a la II Guerra Mundial donde se imaginaba que todos eran potenciales o encubiertos comunistas que liquidarían el capitalismo.

La propuesta leninista a través del Gosplán o el Comité Estatal de Planificación creado en 1921, tenía por finalidad la elaboración de planes quinquenales para Rusia y desde 1923 para la exURSS, en tal sentido, en el macartismo de la época, la planificación era comunista para el extremismo ideológico de la potencia norteamericana, posición que guarda relación con su liquidación durante el liberalismo dominante en el quehacer estatal latinoamericano contemporáneo.

La ideología predominante y el rol internacional del Estado norteamericano, impidieron la concepción y el desarrollo de la planificación, la cual tuvo una insuficiente y localizada implementación. Fue en el Gobierno de Roosevelt, en la gran crisis de 1929-1932, cuando se efectuaron acciones reguladoras en el *New Deal* que contribuyeron a la superación de la mayor recesión económica que ha conocido el capitalismo. El ardiente defensor de esa política de estado y miembro del equipo de asesores del Presidente Roosevelt, fue Rexford Guy Tugwell quien apreciaba el proceso planificador como una rigurosa aplicación de la razón científica, en contraste y en sustitución de la “mano invisible” de Von Hayek. (Friedmann, 1991). Asimismo,

la creación del Tennessee Valley Authority (Ruiz, 2002), se constituía en la expresión del apoyo de la propiedad y los servicios públicos, particularmente de las instalaciones hidroeléctricas. Así, la ley de Compañía Matriz de servicios Públicos de 1935, permitía el control y regulación de los servicios eléctricos en el Valle de Tennessee, conformándose como un ente de desarrollo regional en ese campo, el cual no ha desaparecido. Al respecto Franklin D. Roosevelt afirmaba en su campaña, que las empresas privadas tenían “propósitos egoístas”, consideración que ponía de manifiesto una valoración gubernamental más cercana a consideraciones relacionadas con lo público, la planificación y la política pública en la historia norteamericana.

Desde las posiciones privilegiadas de la economía y la política, la planificación tiene detractores, particularmente en tiempos donde los intereses privados y globales renovaban las formas de privatizar el bienestar y el Estado Social, nacional y mundialmente (Boron y Mann, 1992; Stiglitz, 2002), ámbito que guarda correspondencia con la planificación estratégica.

El liberalismo, la ideología necesaria del capitalismo, tuvo su auge contemporáneo en las postrimerías del siglo pasado con los gobiernos británico y norteamericano, como un modo de reactivar sus economías y la intensificación de relaciones internacionales hegemónicas. Fueron personalidades como de la primera ministra británica (1979-1990) Margaret Thatcher y el presidente norteamericano (1981-1989) Ronald Reagan, quienes caracterizaron el liberalismo en sus espacios de poder y en el mundo.

Constituyeron un poder político e ideológico que negaron de modo absoluto la existencia de un Estado Social que condicionara la rentabilidad, inversiones y decisiones privadas, así como minimizaron al extremo el gasto social y las políticas públicas, por considerarlas inútiles e improductivas, en sus propios y ajenos espacios nacionales, a la vez que condicionaron a los Estados directa o través de entes financieros internacionales para eliminar toda forma de determinación nacional. La colonialidad del poder tuvo en el liberalismo el medio para debilitar o liquidar la planificación, el Estado Social y toda forma de resistencia contra el dominio mundial.

La planificación en el espacio político internacional se ideologizó y tiene como enemigos a las posiciones contrarias de todo proceso regulatorio o de condicionamiento estatal en el devenir empresarial, social y económico nacional. Las prácticas, decisiones e incentivos para el enriquecimiento privado, fue una condición de la época, que no concluye aun América Latina, y que fue impuesta y promovida con las prácticas liberales de la potencia inglesa y norteamericana en la década del ochenta y los organismos internacionales, así como, continuada con los tratados de libre comercio y los gobiernos liberales del presente. Desde Gran Bretaña y Estados Unidos se impulsaron y condicionaron acciones contra la planificación, las políticas públicas y la capacidad reguladora de los Estados, condiciones donde el privilegio de lo individual y empresarial es formalizado con apariencia técnica de la planificación estratégica, lo cual tienen una comunidad ideológica con el quehacer

tecnocrático-administrativista del paradigma tayloriano en las organizaciones.

En América Latina la planificación nació en la convulsión social generada luego de terminada la Gran Guerra y por los procesos políticos democráticos nacionales. Los protagonistas sociales y sus Estados buscaban la construcción de las condiciones para la reproducción de sociedades libres de formas caciquiles o gamonalistas de poder, siendo la planificación el medio para viabilizar las previsiones de un futuro compartido. La necesidad del desarrollo compartido para paliar las inequidades generadas por la desigualdad sistémica, es el ámbito de la acción planificada.

Las tendencias liberales se apropiaban de los servicios y función pública estatal para beneficios empresariales. La desregulación liberal del *laissez faire laissez passer*, fue el camino para la consecución de mayores libertades a los propietarios globales, a la vez que privatizaba las funciones públicas. El desarrollo social o el proyecto construido colectivamente, era sustituido por el crecimiento de las corporaciones privadas. La situación económica y poder contemporáneo, son evidencias de la desintegración política y del ocaso de la planificación y las políticas públicas en las últimas décadas.

Lo público y lo ciudadano es consustancial de la planificación en un régimen político democrático y solidario. No se planifica en contextos desintegrados, autosuficientes ni en propuestas privadas. La planificación es una relación que supone e implica decisiones políticas colectivas para la comunidad. La

planificación no es ni fue un proceso técnico ni es una relación entre cosas, es una relación social y política en la historicidad particular de los pueblos. Tampoco fue una creación cepalina, aun cuando fue su principal propugnador en el espacio latinoamericano⁷⁵.

La planificación para el desarrollo compromete a todos en la sociedad, no atribuible a las acciones que hacen los dueños de recursos y propiedades. La disposición arbitraria y privada de procesos sociales complejos y de los recursos nacionales, no es planificación es dominación. Las dictaduras no planifican como tampoco es preocupación privada el desarrollo nacional, el bienestar, la gobernabilidad o la paz social. Las viejas y nuevas tiranías se imponen con explotación, miedo y coacción independientemente de las valoraciones, necesidades o problemáticas sociales en sus ámbitos de la dominación.

Las políticas públicas o la regulación de los heterogéneos y contradictorios intereses de la sociedad forman parte de la planificación de una sociedad que no se estabiliza espontánea ni automáticamente "... la planificación es un proceso que comienza y termina en el ámbito de las relaciones y estructuras de poder" (Ianni, 1971: 300). La planificación fue desde sus inicios, una opción política comprometida con el desarrollo y como un medio para compensar las iniquidades que genera el sistema prevaleciente (Ocampo, 2012), sin la cual no es

⁷⁵ La planificación nació en la organicidad estatal soviética, luego del triunfo de la revolución bolchevique; por este origen fue calificada de comunista por el macartismo en la guerra fría norteamericana de la primera mitad del siglo pasado. La promoción de la planificación por Raúl Prebisch, a fines de la década del cuarenta del siglo pasado, cuando se creaba la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), dependiente de Naciones Unidas; por ello fue acremente cuestionada ideológicamente, aun cuando países nórdicos planificaban, sin ser comunistas.

posible garantizar la reproducción económica, social y política de una sociedad contradictoria y desigual, como tampoco lo es para las organizaciones que no son autorreferenciales. La planificación forma parte del ejercicio político plural del Estado social en una sociedad capitalista, no es un suplemento accidental ni innecesario, por el contrario se convirtió en un requisito en un mundo de creciente complejidad, interdependiente, dispar y contradictorio, donde la incertidumbre, inestabilidad y el conflicto forman parte de su cotidianidad.

La planificación es una forma de hacer menos incierto el futuro de la sociedad, en relación con el conocimiento y tendencias de donde se actúa y de las capacidades y posibilidades orgánicas de actuación estatal y ciudadana, no es la predicción o la determinación absoluta del devenir es el ámbito de lo posible (Matus, 2008). El análisis de las realidades en su contexto, es el punto de partida, como un modo de conocer la situación, problemática y alternativas de las sociedades, así como constituye un modo de vislumbrar tendencias y perspectivas de la acción pública. Así, la planificación para el desarrollo es el medio para aproximarnos a conocer y actuar por el desarrollo y el bienestar en un contexto complejo, incierto y donde intervienen intereses y actores heterogéneos con capacidad y libertad para actuar en sus ámbitos sociales.

El conocimiento de los espacios donde se pretende actuar es la condición básica previa a todo

proceso planificador⁷⁶. El desconocimiento de la realidad o la aplicación mecánica de los medios e instrumentos usados no constituyen insumos para la planificación, así como tampoco es posible concebir a la planificación alejada la consecución de propósitos y metas, sin relación con la problemática, interés ni participación ciudadana y pública, ni que omita la estimación y valoración de la capacidad institucional estatal. No existe planificación para el desarrollo que sea extraña o contraria al bien común⁷⁷.

La planificación estratégica cobra importancia en el proyecto liberal y privatizador de la función pública, en oposición con la función reguladora del Estado, las políticas públicas y la planificación para el desarrollo. Desde esta perspectiva el desarrollo es la acción espontánea, privada y desarticulada de los propietarios. Así, ese desarrollo es privado, no es nacional ni social y deja de tener un estatuto colectivo y social, para ser la adición de desarrollos privados que no requieren de la acción estatal ni colectiva de la sociedad, para ser fundamentalmente una acción individualizada que opera en razón de las desiguales libertades, capacidades y acción de propietarios, ámbito en el cual se desenvuelve y sirve la planificación estratégica. La autodeterminación organizacional y la concertación social, constituyen espacios diferenciales sobre las que sustentan estas

⁷⁶ El conocer, explicar o interpretar la realidad donde actuará la planificación, no es registro de datos y gráficos cuantitativos, como regularmente se distorsionan y simplifican las realidades. Las descripciones en cualquiera de sus formas, no explican ni expresan unívocas significaciones y menos aun cuando no guardan correspondencia con las intervenciones e intencionalidades de la planificación.

⁷⁷ La planificación no es la administración de recursos y capacidades privadas, tampoco es una labor administrativa ni es la priorización de acciones en razón de los recursos escasos como lo supone la teoría neoclásica o marginalista hace más de un siglo. No se planifica acciones individuales para propósitos individuales, ello es una programación.

visiones sobre planificación, las cuales son radicalmente diferentes y contrarias. La agregación de crecimientos privados e individualistas, no es planificación ni son garantía para el desarrollo social.

Así, mientras que la planificación desde el Estado regula, orienta y promueve la consecución de propósitos comunes y donde toda la pluralidad social está implicada, no como objetos sino como sujetos de su propio desarrollo, la planificación estratégica implementa sus decisiones para el logro de propósitos exclusivos de la organización privada que autodefine sus fines y acciones.

Los intereses individualizados impuestos, absolutizados y tecnocráticos, sin mediación contextual, no es planificación. La pretensión omnipotente y autosuficiente de las corporaciones empresariales, con planificación estratégica imaginan estar en capacidad de controlar y dominar Estados, sociedades, mercados y organizaciones, ello es una intencionalidad imperial de dominación, no es planificación⁷⁸. La imposición bélica o empresarial podrá derrotar o liquidar empresas, pero el ejercicio avasallador no es planificación, porque excluye, individualiza y desintegra naciones y organizaciones.

En ese sentido, no es extraño que la palabra estratégica, tomada de la jerga militar, sea aceptada y usada de modo generalizado, porque constituye en el

⁷⁸ La planificación estratégica, “Es el proceso mediante el cual una institución define su misión y visión de largo plazo; los objetivos, estrategias y políticas para lograr esa visión, a partir del análisis de factores externos (oportunidades y amenazas) y de factores internos (fortalezas y debilidades). Supone la participación activa de los actores organizacionales, la obtención permanente de información sobre sus factores claves de éxito, su revisión, monitoreo y ajustes periódicos, para que se convierta en un estilo de gestión que haga de la institución un ente proactivo y que le permita anticiparse a los acontecimientos.” (Paredes y Proaño, 1997: 46).

ámbito empresarial la impronta de beligerancia e intransigencia a los propósitos y metas en un contexto mercantil tendente al monopolio. La planificación estratégica asume como tarea la lucha o competencia contra los límites u obstáculos a sus intencionalidades organizacionales, o hacer lo que ha definido sin la intervención de otros. Así, controlar o dominar a los contendientes, o programar y actuar autocráticamente, es la concepción e imagen del posicionamiento y el dominio organizacional y constituyen regularidades en el liberalismo y la planificación estratégica. Aspectos que están alejados y son contrarios a un quehacer vinculado con la concertación, el bien común y el desarrollo nacional.

La planificación estratégica asume tener la capacidad de alcanzar sus objetivos y metas por el control y la subordinación de todos los procesos y relaciones vinculadas con la consecución de sus propósitos. Desde esta perspectiva, la planificación no será el ámbito de lo posible, sino la imposición privada y autosuficiente en los mercados, organizaciones o sociedades, ella está ligada al poder unilateral, con la dominación, no con la regulación de las tendencias de

una sociedad mundial compleja, diversa, interdependiente y contradictoria.

En el espacio latinoamericano la influencia de la CEPAL, así como la relativa laxitud política de las



Imagen 2. <http://www.andes.info.ec>

potencias durante las confrontaciones mundiales y las experiencias de algunos países del área, han sido interesantes y significativas en la historia social y política latinoamericana, sin embargo, los análisis sobre la planificación para el desarrollo particularmente a inicios de la década del sesenta del siglo pasado, no han sido suficientemente valorados ni rescatados a pesar de los logros y profundas diferencias con la planificación estratégica. Sin embargo, habría que decir, que no fue un olvido en la memoria histórica de las sociedades ni de sus estudiosos, la precariedad epistemológica, teórica, histórica, empírica de la planificación estratégica, son evidencias de la imposición ideológica liberal que distorsionó la concepción de planificación para fines

contrarios a su estatuto originario e histórico. El silencio crítico a la planificación estratégica es una consecuencia del influencia ideológica y la coacción política vivida en Latinoamérica en momentos que se cercenaba todo derecho a la democracia, las políticas públicas y el desarrollo nacional.

La planificación estratégica o liberal es la práctica contestataria a la concepción y práctica social de las políticas públicas y la planificación para el desarrollo en la economía y la sociedad. Una “planificación” inspirada por unilaterales intereses privados y empresariales, que privilegian el crecimiento económico frente al bienestar social, es su negación. Los sectores conservadores radicales asumen que todo gasto en calidad de vida y progreso social y sectores vulnerables, eran recursos desperdiciados frente al incentivo a la inversión y al subsidio de los empresarios (Buchanan y Tollison, 1972), pero también conservadores moderados, creen que el gasto y déficit fiscal hace inviable el equilibrio en las finanzas públicas (Sen, 1999; Castells, 1997), aun cuando es el trabajo vivo y concreto el generador de riqueza y crecimiento económico, así como los trabajadores son los consumidores por excelencia de las mercancías producidas, a la vez quienes contribuyen en mayor medida con las finanzas públicas y en el caso costarricense son los que sustentan la seguridad social pública. El posicionamiento de esta forma de concebir y hacer “planificación”, no es por su consistencia ni pertinencia cognoscitiva, sino por la represión al pensamiento crítico, a la eliminación mediática a la disidencia cognoscitiva y a la masiva difusión ideológica

del dogmatismo liberal (Maliandi, 1997), afín y complementario con la colonialidad del saber y del poder en gran parte de las organizaciones privadas y estatales.

La adopción positivista y particularmente individualista metodológica es una posición epistemológica que ha inspirado a la planificación estratégica, la cual niega los procesos colectivos en la determinación de los fenómenos sociales y en la viabilidad y pertinencia del desarrollo y el bienestar social.

La planificación del quehacer estatal fue relegada políticamente por la privatización de los intereses generales de la sociedad y olvidaba del papel trascendente que tuvo de planificación en el progreso de países latinoamericanos y particularmente el costarricense. La planificación estratégica ha contado con la complicidad cognoscitiva de la ciencia y la investigación en la transformación estatal contemporánea para constituirse en parte de la contrarrevolución teórica del liberalismo y de la colonialidad del saber.

Planificación estratégica un proyecto privado

La planificación estratégica domina el quehacer organizacional y estatal, sin que sea relativizado ni cuestionado. Han sido cuatro décadas de liberalismo y cuya presencia aún no concluye, que no admite ningún conocimiento ni acción alternativa que relativice o cuestione el dominio político y económico global en el espacio nacional. América Latina y particularmente

Costa Rica aún vive con la planificación estratégica, como una cárcel de larga duración (Braudel, 2002). La CEPAL reconoce la adopción acrítica y mecánica de la planificación estratégica (Ruiz, 2002; Martín y Nuñez del Prado, 1993), la cual se ha impuesto incluso en el ámbito universitario donde se enseña y aplica autorreferencialmente⁷⁹.

“... en algunos círculos latinoamericanos hablar de *planificación de largo plazo* hoy en día parece un anacronismo imperdonable, quizás por algunos sesgos ideológicos, quizás por una historia no muy feliz. Desde el lado neoliberal nombrar este mantra es como llamar al diablo. Dialogar con la comunidad universitaria tradicional al respecto implica librar arduas batallas contra la ortodoxia dominante. E interactuar con la clase política y empresarial consuetudinaria implica deconstruir prejuicios, evitar el sesgo instrumental que reduce todo ejercicio a “algo concreto”, y evitar el arte manipulador de quienes pretenden que los resultados siempre les sean favorables. En un ambiente acostumbrado a proyectos puntuales, hablar de reflexiones contextuales y sintéticas acerca de los futuros posibles, y de generar colectivamente alternativas produce incredulidad y un escozor casi instantáneo. Si por una parte existe fobia a la planeación, y por otra al largo plazo, juntar las dos palabras es exponerse al rechazo. De hecho, durante los últimos quince años una parte importante de la institucionalidad

⁷⁹ Carlos Matus afirmaba en 1993 que los organismos internacionales y las universidades tienen entre treinta y cuarenta años de obsolescencia intelectual respecto de la planificación (Huertas, 1999).

dedicada a la planificación de largo plazo fue seriamente afectada durante la vigencia del pensamiento neoliberal en todo el mundo. Pero como era de esperarse, los propios excesos del pensamiento único, los fracasos institucionales experimentados, y la transición problemática a una perspectiva global han convocado de nuevo a repensar este concepto en el último lustro.” (Medina, 2002: 4).

La adición de la palabra estratégica a la planificación, no es un cambio formal, es una distorsión radical y antagónica al desarrollo, así como se transmutan sus actores y acciones, donde desaparece la sociedad y el Estado, para solo estar los empresarios y las entidades estatales que imitan a los propietarios privados⁸⁰ (Olías, 2001). La planificación del liberalismo desde la década del ochenta ha sido instrumento de la privatización, la crisis fiscal y el empobrecimiento de los trabajadores y excluidos⁸¹. La planificación estratégica distorsiona la institucionalidad y la política pública en la sociedad, la naturaleza y el ambiente, porque desregula, desintegra y aísla los procesos complejos e interdependientes y al hacerlo ignora y viola los derechos ciudadanos que deben ser garantizados estatalmente.

⁸⁰ Los procesos que desregulaban al Estado y propugnaban por su transformación hacia la privatización de la función pública acuñaron la denominación de la Nueva Gerencia Pública para institucionalidad estatal en América Latina, en parte impulsada por el Centro Latinoamericana de Administración para el Desarrollo (CLAD), la cual era concebida como la imitación de las prácticas gerenciales privadas en la institucionalidad pública.

⁸¹ La ideología liberal muestra su superficialidad al responsabilizar de la crisis económica, fiscal o de endeudamiento, a la acción reguladora estatal, a la interpretación keynesiana y a las propuestas planificadoras de la CEPAL. La crítica encubría la intencionalidad de desregular la acción estatal e imponer la planificación estratégica.

La planificación estratégica al ignorar la responsabilidad estatal en los derechos ciudadanos, el desarrollo y el bienestar social, donde están comprendidas todas las relaciones privadas, pone de manifiesto la individualización de su instrumentación como expresión de un poder que se imagina omnipotente⁸². Asimismo, la planificación no es un agregado de funciones y tareas de las distintas áreas funcionales de una organización, como lo supone y practica la planificación estratégica. Imaginar que las organizaciones serán eficaces y eficientes con la agregación de las partes, como piezas en un rompecabezas, es un error epistémico, insustentable en el estado actual del conocimiento.

La planificación estratégica concibe que la totalidad como la adición de las partes, por ello las separa y aísla, su individualismo metodológico (Pereira, 1979) asume que lo único real y tangible es lo individual y que la totalidad es una abstracción inexistente⁸³, como también lo consideraba James Buchanan (1972), quien afirmaba que el Estado es “la suma de voluntades individuales”, así también era criticada la planificación para el desarrollo al calificarla “... como un ejercicio estéril que solo distraía recursos escasos y que la mejor

⁸² La expresión estratégica de confrontación es común en el medio empresarial, porque deberán competir para su permanencia en el mercado, por esta razón se la identifica como *Corporate Planning* (Fernández, 2010: 5), dado que se asume que solo los conglomerados empresariales están en capacidad de hacer una gestión y planificación estratégica. La búsqueda por el control de los mercados, la rentabilidad y la productividad, así como la eliminación de la competencia, otorga una significación eufemística a la palabra estratégica.

⁸³ En las misiones y visiones que se imponen diferencialmente en cada parte del todo y que se concretizan de modo distinto en sus funciones, procedimientos y acciones, están lejos de integrar, articular o complementar. La planificación estratégica separa y atomiza a la organización, así como la aísla de la organicidad de la totalidad social. Asimismo, la obsesión por maximizar los recursos y esfuerzos de la planificación estratégica, ha derivado en la eliminación de toda actividad y función igual o similar en la organización por considerarlas inútiles por encarecer, restar competitividad o disminuir productividad.

política era la que no existía.” (Lira, 2006: 5). La opción política individualista posesiva (Macpherson, 1970) se conjuga con el liberalismo y el totalitarismo en un proyecto social que impone el interés privado como interés general de la sociedad (Huaylupo, 2007), pero antagónico al bien común. La simplificación de lo complejo, reducción de lo diverso y la consideración solo de lo tangible y cuantitativo desprecia lo cualitativo, lo subjetivo, lo cultural y lo histórico. Estas distorsiones epistemológicas han sido cuestionadas a lo largo de la historia (Huaylupo, 2011), sin embargo, son aplicadas regresivamente por la planificación estratégica. Asimismo, la certidumbre, una dimensión inserta en las visiones absolutistas y tecnocráticas del pasado, es retomada por el pensamiento único que crea la ilusión de seguridad, independencia, estabilidad y perfección orgánica, en un contexto incierto y en crisis, por ello cuando hay inconsistencia entre las acciones y los resultados se atribuye a las personas, procesos sociales o al uso inadecuado de los instrumentos y técnicas (Huaylupo, 1995), nunca lo son las decisiones adoptadas por el poder en las organizaciones.

La independización, autonomización e individualización, sin comunidad ni cultura, de la planificación estratégica en las organizaciones, es la negación de su carácter social y nacional del Estado, no solo porque incumple con sus obligaciones sociales, sino porque privatiza y reivindica a la colonialidad del poder. La visión tecnocrática se ha impuesto como un dogma, aun cuando las instituciones públicas no son autónomas de la función pública ni del quehacer estatal, y como

tales, tampoco de su sociedad. Las políticas públicas tienen propósitos unitarios, interdependientes y complementarios que actúan en espacios-tiempos coincidentes.

La naturaleza social de todo Estado tiene la impronta de su sociedad, de las condiciones y relaciones culturales e históricas, así como de su configuración estructural y coyuntural de sus momentos constitutivos. La autopoiesis no significa autonomización o aislamiento causal, es la capacidad orgánica de transformarse dentro del sistema y con el contexto (Pinto, 1976; Graciarena, 1976). Las intencionalidades orgánicas requieren del objeto de su acción para transformarse. El sujeto del cambio, se convierte también en objeto del contexto.

Las relaciones mecanicistas suponen estar actuando con entes sin vida, sin determinación ni poder. Sin embargo, las intervenciones en la sociedad por la planificación estratégica, no son objetos para el logro de resultados esperados, porque tienen particularidades que le son propias, son elementos activos que inciden en los interventores, conformando nuevas totalidades. El objeto de la planificación estratégica, es también sujeto de su cambio, sin correspondencia con los propósitos, metas o indicadores definidos por otros. El dinamismo y complejidad de una totalidad multideterminada, no es objeto de la planificación estratégica. La causalidad se relativiza, se difumina, pero no desaparece en la indeterminación absoluta. La incertidumbre, es una ruptura epistemológica frente a un mundo mecánico



Imagen 3. <http://orange173.uqat.ca>

inundado de efímeras certidumbres de la planificación estratégica (Prigogine, 1996).

Las organizaciones que aplican procedimientos rígidos, como resultado de las aplicaciones normativas y técnicas de la planificación

estratégica, podrán jactarse de ser impermeables a las condiciones existentes en los ámbitos de su actuación, no solamente por considerar cosas a los objetos de su intervención, sino porque están alineados, como objetos inertes incapaces de nutrirse de las sustancias, procesos y acontecimientos del entorno. Las organizaciones que se imponen e imponen prácticas estandarizadas, son insensibles y ciegas, sin capacidad de pensar, aprender o adecuarse, son entes que se han robotizado, renunciando a la vida, al dinamismo y diversidad, dejando de ser autopoieticos (Maturana y Varela, 2003; Maturana y Varela, 2004). El todo y las partes se implican en el proceso planificador, aspecto que es omiso en la planificación estratégica.

Los modelos tecnocráticos como el taylorismo (Neffa, 1990), el fordismo, el control total de calidad, la reingeniería, el outsourcing o la planificación estratégica, son sistemas creados en función de las creencias, percepciones e ideologías en sus tiempos y espacios, luego no es posible esperar que los resultados de sus

aplicaciones sean idénticos a los imaginados, dado que el contexto ni las realidades organizacionales, constituyeron las fuentes para la creación de esas técnicas. La simplicidad de concebir los espacios vivos, como cosas susceptibles de modificarse, controladas o supeditarlas a los intereses y propósitos del poder, ha sido la ilusión común, en la decepción y frustración en la aplicación de las técnicas y de la planificación estratégica. El estado del conocimiento y la reflexión crítica sobre las técnicas tiene un largo camino, sin embargo, aún perduran las visiones absolutas y mecánicas por ser funcionales a un sistema que cosifica las relaciones sociales (Mumford, 1987; Huaylupo, 2011).

La falsificación positivista y liberal de la planificación estratégica cree tener la capacidad de cambiar cualquier realidad aplicando los métodos e instrumentos para conseguir y metas propuestas⁸⁴. La omnipotencia individualista que también es tecnocrática, cree tener la capacidad de modificar cualquier realidad a su antojo, como “arcilla en manos de un alfarero”. La planificación estratégica convierte ilusamente a las realidades en objetos de sus decisiones independientemente de su naturaleza y condición social o natural. Esta concepción es insustentable cognoscitivamente en el quehacer público estatal.

⁸⁴ “La planeación estratégica es un proceso que se inicia con el establecimiento de metas organizacionales, define estrategias y políticas para lograr metas, y desarrolla planes detallados para asegurar la implementación de las estrategias y así obtener los fines buscados.” (Miklos, 2000: 33) “...la planeación es proyectar un futuro deseado y los medios efectivos para conseguirlo.” (Ackoff, 1980:13). “La planificación puede definirse del modo siguiente: es el procedimiento mediante el cual se seleccionan, ordenan y diseñan las acciones que deben realizarse para el logro de determinados propósitos, procurando una utilización racional de los recursos disponibles.” (Pichardo, 1984: 15).

La contrarrevolución liberal cercenó la capacidad reguladora estatal, desapareció la planificación, para imponerse su falsificación estratégica, ahora el Estado no planifica ni regula las fuerzas y tendencias del mercado⁸⁵. La desregulación estatal y la pretensión de lograr los propósitos y metas, se sustenta en imaginarios supuestos de igualdad entre oferentes y demandantes, individuos u organizaciones en un inexistente mercado y sociedad igualitaria de inspiración paretiana. El individualismo posesivo es un absurdo ideológico liberal en la crisis capitalista.

En contraste la planificación para el desarrollo que es un proceso social inédito, porque no existen realidades que sean iguales y porque las situaciones, condiciones y anhelos de las colectividades son particulares e inéditos a cada tiempo-espacio de la sociedad civil. La planificación es una necesidad en la reproducción sistémica de la sociedad, como lo es la reconstitución social del Estado, que en democracia diseña, integra y ejecuta las políticas públicas en razón del interés general, la historia y la cultura de los pueblos.

La dimensión tecnocrática de la planificación estratégica, se encubre de neutralidad y objetividad, sin embargo no existe planificación, libre de determinaciones políticas en su concepción, diseño y ejecución de las intencionalidades del poder privado. Esta especificidad de la planificación estratégica,

⁸⁵ El Estado Social no ha sido el ente opresivo que limitara las determinaciones empresariales, como ha sido la cantaleta liberal, no obstante, las dictaduras en América Latina han sido funcionales a los conglomerados empresariales nacionales y globales. La creencia liberal de sustituir al Estado por el mercado, es solo un discurso porque sin Estado dichas fuerzas no tendrían viabilidad económica, social o política.

contrasta radicalmente con la visión social de planificación, donde toda la sociedad está comprometida en un proceso unitario y articulado, aun cuando desigual y heterogéneo⁸⁶.

La planificación estratégica en el aparato institucional estatal guarda correspondencia con la privatización de la función pública, no solo por responder a intereses privados empresariales, sino porque también privatiza y autonomiza sus obligaciones públicas, necesidades y anhelos ciudadanos, así como desarticula la actuación estatal en sus ámbitos sectoriales, funcionales y públicos. El presente liberal ha conformado con la planificación estratégica un universo disgregado, sin correspondencia ni complemento institucional en los espacios y tiempos de la intervención estatal. Es la antítesis de la planificación para el desarrollo, así como es una simplificación individualista de procesos sociales complejos e interdependientes, una regresión cognoscitiva y epistemológica.

Bibliografía:

ACKOFF, R. (1980). *Concepto de planeación de empresas*. México. Editorial Limusa.

⁸⁶ Carlos Matus (1993) afirmaba en una época donde la planificación no era el centro del quehacer estatal, que “Nuestros métodos de planificación son primitivos, rígidos e impotentes para servir a una dirección política que gobierna un sistema complejo, dinámico, creativo, resistente y plagados de elementos de incertidumbre.” (Matus, 1993: 165). La crítica de Matus es instrumental y técnica, sin embargo, estas no determinan la planificación, sino las relaciones entre la sociedad civil y el Estado.

BORÓN, A. y MANN, K. (1992). *Privatización del bienestar*. San José. Secretaria General de FLACSO.

BRAUDEL, F. (2002). *Las ambiciones de la Historia*. Barcelona. Editorial Crítica.

BUCHANAN, J. y TOLLISON, R. (1972). *Theory of Public Choice*. Estados Unidos. Universidad de Michigan Press.

CASTELLS, M. (1997). “¿El fin del Estado nación?” *El País*. España.
http://elpais.com/diario/1997/10/26/opinion/877816803_850215.html

CHOMSKY, N. (2001). *El bien Común*. México. Siglo XXI Editores.

FRIEDMANN, J. (1991). *Planificación en el ámbito público*. Madrid. Instituto Nacional de Administración Pública. Ministerio para las Administraciones Públicas.

GRACIARENA, J. (1976). “Poder y estilos de desarrollo. Una perspectiva heterodoxa” *Revista de la CEPAL* N° 1. Santiago de Chile. pp. 173-193.

HORKHEIMER, M. (1973). *Crítica a la razón instrumental*. Buenos Aires. Editorial Sur

HUAYLUPO, J. (2011). “Teoría y Práctica Evaluativa. Una aproximación epistemológica” *Revista de Ciencias Sociales* N° 133-134. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Costa Rica. pgs. 23-40.

_____ (2006). “El Estado y la ciudadanía a propósito de la nueva gerencia pública.” *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. Año XI, N° 29, pp. 56-102.

_____ (1995). "Evaluación del desempeño ¿un enfoque individual del trabajo colectivo, o una visión individualista del trabajo social? *Revista Fiscalización y Gestión Pública* Vol. 2 N° 2. Universidad de Costa Rica y Contraloría General de la República. págs. 73-84.

_____ (2007) "El Bienestar Social: Una Condición y Necesidad para el Desarrollo Rural." Osegueda, Margarita (Coordinadora). *La Intercooperación del Concepto a la Práctica. Université de Sherbrooke. Québec, Canadá, 2007. pgs. 33-75.*

HUERTAS, F. (1999). "El método PES. Entrevista a Carlos Matus". *Revista Asociación Argentina de Presupuesto y Administración Pública (ASAP)*. No. 33. Abril-junio. pp. 37-44.

IANNI, O. (1971). *Estado e planejamento econômico no Brasil*. Río de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.

LIRA, L. (2006). *Revalorización de la planificación del desarrollo*. Santiago de Chile. Instituto Latinoamericano y el Caribe de Planificación Económica y Social (ILPES). CEPAL.

MARTÍN, J. y NÚÑEZ DEL PRADO, A. (1993). "Gestión Estratégica, planificación y presupuesto." *Revista de la CEPAL*. Santiago de Chile. Naciones Unidas. N° 49 pgs. 41-54.

MATURANA, H. y VARELA, F. (2003). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Argentina. Grupo Editorial Lumen.

_____ (2004). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Argentina. Editorial Universitaria y Grupo Editorial Lumen.

MATUS, C. (1993). "Planificación y gobierno". *Revista de la CEPAL*. Santiago de Chile. Naciones Unidas. N° 49. pp. 161-177.

_____ (1993). *Políticas, planificación y gobierno*. Chile. Fundación ALTADIR.

MACPHERSON, C. (1970). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona. Editorial Fontanella.

MEDINA, J. (2002). *Función de pensamiento de largo plazo: acción y redimensionamiento institucional*. Santiago de Chile. www.cepal.org/publicaciones/xml/5/5965/LCIPG126Pb.pdf

MIKLOS, T. y MALDONADO, L. (2000). *Las decisiones políticas: De la planeación a la acción*. Siglo XXI Editores.

MUMFORD, L. (1987). *Técnica y civilización*. Madrid. Alianza Editorial.

NEFFA, J. (1990). *El proceso de trabajo y la economía de tiempo*. Buenos Aires. Centre de Recherche et Domentation sur L'Amérique Latine. Editorial HVMANITAS.

OCAMPO, J. (2012). *La historia y los retos del desarrollo latinoamericano*. Santiago de Chile. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

PAREDES Y PROAÑO, J. (1997). "Manual de Capacitación en: "Planificación estratégica para la

Gestión, Operación y Mantenimiento de Servicios Municipales”. Ecuador. Programa Regional de Capacitación y Apoyo Institucional a los Gobiernos Locales de América Latina y el Caribe y Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

PEREYRA, C. (1979). "El individualismo metodológico: un caso de contrarrevolución teórica". Configuraciones: Teoría e historia. México. EDICOL. pgs. 119-136.

PICHARDO, A. (1984). *Planificación y programación social*. Costa Rica. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

PINTO, A. (1976). "Notas sobre los estilos de desarrollo en América Latina" *Revista de la CEPAL* N° 1. Santiago de Chile. pp. 97-128.

PRIGOGINE, I. (1996). *El fin de las certidumbres*. Santiago de Chile. Editorial Andrés Bello.

OLÍAS, B. (2001). *La nueva Gerencia Pública*. España. Prentice Hall.

QUIJANO, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

ROVIRA, J.; HERRERA, R. y VILLALOBOS, R. (1991). "Propuesta: Nuevo modelo organizacional para la Universidad de Costa Rica" V Congreso Universitario. Universidad de Costa Rica.

RUIZ, A. (2002). *Concertación nacional y planificación estratégica: elementos para un “nuevo consenso” en América Latina*. Santiago de Chile. Serie Gestión N° 28. Pública. Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social (ILPES). CEPAL, Naciones Unidas.

SEN, A. (1999). “El futuro del Estado del bienestar”
Revista *Factoría* No 8. Febrero.
<http://www.lafactoriaweb.com/articulos/amartya.htm>

STIGLITZ, J. (2002). *Malestar de la Globalización*. Madrid. Editorial Taurus.

Brisas

La educación sexual en el Ecuador, una mirada crítica

Sex education on the Equator, a critical eye

Educação sexual no Equador, uma olhada crítica

Aida Castro Posligua⁸⁷

María Delgado Cruz⁸⁸

Ana Pasos Baño⁸⁹

Resumen: La educación sexual es considerada como uno de los principales problemas de los países subdesarrollados, como es el caso de nuestro país, que según datos estadísticos muestran el alto índice que tiene la ausencia de información en lo que es la sexualidad en los jóvenes en edad estudiantil, y que esta desinformación ha logrado plasmar en los estudiantes distorsiones en su orientación sexual. Por lo que se considera que la educación sexual debe ser incorporada de manera integral en los diferentes currículos de la escuela y a su vez no solo limitarse a ella, sino también

⁸⁷ Aida Castro Posligua es de nacionalidad ecuatoriana, estudiante del doctorado en Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú. Correo: aamcp@hotmail.com

⁸⁸ María Vanessa Delgado Cruz es médico de profesión, de nacionalidad ecuatoriana, estudiante del doctorado en Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú. Correo mavadec@yahoo.com

⁸⁹ Ana Pasos Baño es obstetra de profesión, de nacionalidad ecuatoriana, estudiante del doctorado en Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú. Correo: beb8601@hotmail.com

pasar a un plano familiar, donde se empiece a educar en el hogar.

Palabras clave: *sexualidad, educación sexual, planificación familiar.*

Abstract: Sex education is considered as one of the main problems of underdeveloped countries, as is the case in our country, which according to statistical data show the high index of the lack of information on what is sexuality in young people of student age, and that this disinformation has managed to capture in the students distortions in their sexual orientation. Therefore, it is considered that sexual education should be incorporated in a comprehensive way in the different curricula of the school and in turn not only limited to it, but also move to a family level, where it begins to educate in the home.

Keywords: *sexuality, sex education, family planning.*

Resumo: A educação sexual é considerada como um dos principais problemas dos países subdesenvolvidos, como é o caso do nosso país, de acordo com as estatísticas mostram o maior índice é a falta de informação sobre o que é a sexualidade na juventude estudante-idade, e que esta desinformação conseguiu capturar em estudantes distorções em sua orientação sexual. Assim, considera-se que a educação sexual deve ser incorporada integralmente nas diferentes currículos escolares e por sua vez não se limita apenas a ele, mas também passar um nível familiar, onde você começar educar em casa.

Palavras-chave: *sexualidade, educação sexual, planejamento familiar.*

Introducción

Ecuador, al igual que otras naciones latinoamericanas, tradicionalmente ha cargado con el estigma de tener una población predominantemente joven, frente a las naciones europeas o del Norte de América, o Asia Oriental, cuya población es considerada propensa a la longevidad. Es así que dicha situación, puede deberse a múltiples factores, entre ellos se ubica a la falta de planificación familiar y a las expectativas de vida bajas, la cual puede comprender altas tasas de natalidad, maternidad adolescente, debido a una falta de cultura en planificación familiar por un lado; y por el otro lado, tasas de morbilidad entre medianas y altas, que pueden generarse por enfermedades infecciones de transmisión sexual (ITS) y VIH/SIDA.

De acuerdo a cifras de la Encuesta Nacional Demográfica y Salud Materna e Infantil (ENDEMAIN) del 2004, “dos de cada tres adolescentes sin educación, entre los 15 y 19 años, son madres o están embarazadas por primera vez” (Fondo de Población de las Naciones Unidas, pág. 17). Este, sólo es un indicador, que sugiere que la planificación familiar, así como otros temas relacionados a la salud, están estrechamente relacionados con el accionar educativo. La existencia de este tipo de situaciones, sugieren entonces la importancia de la planificación familiar y prevención de

ITS, englobadas en un concepto mayor al que llamamos educación para la sexualidad, o educación sexual.

Historia de la educación sexual

Hablar de la sexualidad, desde hace décadas ha resultado ser controversial en la medida que este tema ha sido atravesado por los prejuicios de las familias, las posturas políticas, religiosas o de la sociedad en general. Sin embargo, las estadísticas alarmantes de la actividad sexual juvenil conllevando a los embarazos no deseados, enfermedades de transmisión sexual, el aborto, entre otros problemas que constituyeron una gran preocupación, lo cual llevó a implementar la denominada “educación sexual como base fundamental para proporcionar información necesaria respecto a la sexualidad y el valor que ésta representa ante la sociedad” (Chulo, Prudencio, & Pineda, pág. 2).

En este sentido, de acuerdo a lo expresado por Rodríguez (s.f.), se considera que desde mediados del siglo XX se han desarrollado diversas modalidades educativas en los países occidentales, desde dos enfoques principalmente: la visión conservadora y la progresista:

Desde la visión conservadora se desarrolló una educación sexual basada en prejuicios negativos, con la idea de controlar a las juventudes ante las tentaciones o debilidades sexuales, basaron sus mensajes en el valor de la castidad enfocándose en las consecuencias negativas del ejercicio irresponsable de la sexualidad (pág. 3)

Respecto al segundo enfoque hace referente a lo siguiente:

Por el contrario, la visión progresista se basa en la investigación y la información científica, trata a las juventudes como seres en desarrollo capaces de reflexionar con base en su conciencia individual, de decidir sobre su comportamiento sexual recurriendo a prácticas preventivas y participando activamente en los programas (págs. 3-4)

Por otro lado, la incorporación de la educación sexual en las escuelas ha sido atribuida al país de Suecia, considerándose en el pionero desde un enfoque progresista. Ardila (2014, pág. 14), en su trabajo de investigación *Una buena educación sexual* relata que a mediados de 1933, la preocupación en los médicos estaba dado por las altas tasas de ETS y que en este contexto, Elise Ottesen Jensen, fundadora de la Asociación Sueca para la Educación Sexual (RSFU) se refirió a la educación sexual como un elemento clave en un programa social y económico extensivo para la igualdad y la educación, teniendo resultados favorables.

En el caso de los países de América Latina, la preocupación y el compromiso de una Educación Sexual Integral fue adquirido durante la Conferencia Internacional sobre la Población y Desarrollo, celebrada en El Cairo en septiembre de 1994, puesto a la prevalencia de las altas tasas de embarazo en adolescentes, sobre todo en los sectores más pobres de la sociedad. Alvarado (2013, 26) considera que esto

representa un gran problema social, ya que implica un riesgo en la vida de la madre, el rechazo familiar y la deserción escolar.

En este contexto, el gobierno ecuatoriano en particular, ha venido empleando estrategias para combatir este problema, cuyo proyecto empezó a mediados de 1992 orientado al sistema educativo formal en los niveles de educación básica y de formación docente, en base a propuestas curriculares y materiales educativos (Falconier, 1997, pág. 15).

Sin embargo, pese a estas medidas Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) informó que dos de cada diez partos son de adolescentes de entre 12 a 19 años, y cinco de cada diez adolescentes son padres, ocupando el tercer lugar de América Latina con una tasa del 22% (Ordeñama, 2014).

Por ello, se han realizado reformas, implementándose el del Plan Familia Ecuador, que reemplazará a la Estrategia Nacional Intersectorial de Planificación Familiar y Prevención del Embarazo Adolescente (ENIPLA).

En la Imagen 1 se puede verificar la situación en mujeres ecuatorianas casadas, solteras y madres adolescentes, lo más resaltante es la poca educación sexual en adolescentes de 15 a 19 años ya 44.1% de ellas se convirtieron en madres.

Enfoques de la educación sexual

Cuando se habla de educación sexual, aparentemente el concepto se entiende por su mismo nombre, y se puede entender como un tipo de educación para la salud sexual, sobre la sexualidad o para la sexualidad. Según Arpi y Peralta (2013):

La educación sexual ha sido meramente impartida desde un enfoque biológico – reproductivo a los adolescentes, dejando de lado aspectos importantes como el axiológico y psicológico; lo cual limita el desarrollo integral del adolescente y lo convierte en un ente vulnerable a las situaciones de riesgo a las que se enfrenta durante su adolescencia en la interacción con los demás y su entorno (págs. 18 - 19).

Esto puede indicar que la educación sexual ha caído en un abordaje unidimensional, considerando sólo un enfoque, el biológico; siendo de acuerdo a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación,

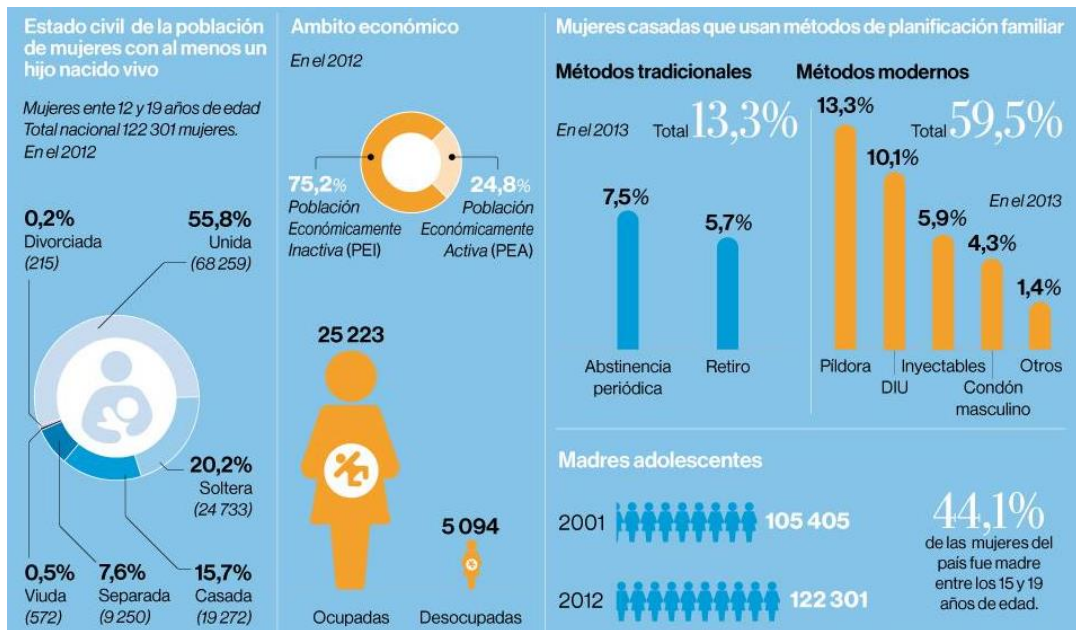


Imagen 1. Cifras de madres adolescentes en el Ecuador.
 Fuente: *El Comercio* (2015)

la Ciencia y la Cultura (2014, pág. 35) cinco tipos de enfoques, los cuales son: Moralista, Biológico, Afectivo, Preventivo e Integrador.

El enfoque moralista, se fundamenta en la reglamentación ética, o en lo que llamamos “valores”, el cual está basado en principios que no sólo guían el comportamiento humano, sino que lo conducen a la superación. El problema reside en que, los valores y la moralidad, están comúnmente ligados a una confesión religiosa, que en casos puede presentar una visión totalitaria y hermética basada en los dogmas de la confesión. Esto no pretende denunciar o soslayar este tipo de enfoques, pero se señala esta característica por una particularidad que se manifiesta actualmente en el Ecuador.

En cambio, el enfoque biológico o funcionalista, supone educar en base al conocimiento sobre el cuerpo, sobre el funcionamiento de éste, sobre las relaciones sexuales, el embarazo y el parto. Por otro lado, el enfoque afectivo erótico, se refiere más a procesos como el amor, la afectividad y el placer, sobre la orientación sexual, la masturbación y relaciones sexuales.

Cuando se hace referencia al enfoque preventivo, supone información sobre aspectos patológicos, enfatizando los aspectos negativos de la sexualidad, como los embarazos no deseados, ITS, VIH/SIDA u otros. Desde el punto de vista de salud pública, este enfoque resulta muy importante con respecto a la prevención, pero el aspecto negativo es que no se ha ayudado a desarrollar conductas de

responsabilidad frente a estas posibles consecuencias negativas.

El quinto enfoque que podemos citar, el integrador o comprensivo, toma en cuenta a los derechos humanos, las diferencias culturales, la perspectiva de género, y las necesidades del grupo humano con el que se trabaja. Es este tipo de enfoque el cual es promovido por diversos grupos en varias naciones latinoamericanas, debido a la composición multicultural de estas poblaciones, como en el caso de Ecuador.

En el siguiente cuadro se detalla la diversa gama cultural existente en Ecuador, que demuestra que su territorio está compuesto por poblaciones multiculturales.

Marco jurídico constitucional

Según la constitución política del Ecuador, se pueden encontrar dos artículos referidos a la salud sexual. El primer artículo a citar corresponde al artículo 32, perteneciente a la sección “Salud”, séptima del capítulo segundo “Derechos del buen vivir”, dentro del Título II, correspondiente al tema de derechos:

Art. 32.- La salud es un derecho que garantiza el Estado, cuya realización se vincula al ejercicio de otros derechos, entre ellos el derecho al agua, la alimentación, la educación, la cultura física, el trabajo, la seguridad social, los ambientes sanos y otros que sustentan el buen vivir. El estado garantizará este derecho mediante políticas

REGIÓN	NACIONALIDAD / PUEBLO	UBICACIÓN	POBLACIÓN	% DEL TOTAL
Costa	Awá	Carchi, Esmeraldas, Imbabura	3,283	0.4
	Chachi	Esmeraldas	5,465	0.7
	Epera	Esmeraldas	65	0.0
	Tsa'chila	Santo Domingo	1,484	0.2
	Manta – Huancavilca – Puná ¹	Manabí, Guayas	201	0.0
Amazonia	Ai Cofán	Sucumbíos	1,044	0.1
	Secoya	Sucumbíos	240	0.0
	Siona	Sucumbíos	304	0.0
	Huaorani	Orellana, Pastaza, Napo	1,534	0.2
	Shiwiar	Pastaza	612	0.1
	Zápara	Pastaza	346	0.0
	Achuar	Pastaza, Morona	2,404	0.3
	Shuar	Morona, Zamora, Pastaza, Napo, Orellana, Sucumbíos, Guayas, Esmeraldas	52,697	6.3
Kichwa Amazonia ²	Sucumbíos, Orellana, Napo, Pastaza	11,059	1.3	
Sierra	Karanki ²	Imbabura	3,897	0.5
	Natabuela ²	Imbabura	650	0.1
	Otavalo ²	Imbabura	31,330	3.8
	Kayambi ²	Pichincha, Imbabura, Napo	13,438	1.6
	Kitukara ²	Pichincha	1,486	0.2
	Panzaleo ²	Cotopaxi	27,061	3.3
	Chibuleo ²	Tungurahua	3,793	0.5
	Kisapincha ²	Tungurahua	4,129	0.5
	Salasaka ²	Tungurahua	5,275	0.6
	Kichwa Tungurahua ²	Tungurahua	196,252	23.6
	Waranca ²	Bolívar	607	0.1
	Puruhá ²	Chimborazo	64,676	7.8
	Kañari ²	Azuay, Cañar	22,291	2.7
Saraguro ²	Loja, Zamora	8,823	1.1	
Personas pertenecientes a las diversas Nacionalidades y Pueblos que migraron a Pichincha y Guayas			365,972	44.1

Cuadro 1: Nacionalidades y Pueblos Indígenas Ecuador, 2001

económicas, sociales, culturales, educativas y ambientales; y el acceso permanente, oportuno y sin exclusión a programas y acciones y servicios de promoción y atención integral de salud, salud sexual y salud reproductiva. La prestación de los servicios de

salud se regirá por los principios de equidad, universalidad, solidaridad, interculturalidad, calidad, eficiencia, eficacia, precaución y bioética, con enfoque de género y generacional (Constitución de la República del Ecuador, 2010, pág. 17).

A este artículo, se le puede sumar tres numerales del artículo 347, perteneciente a la sección “Educación”, primera del Capítulo primero “Inclusión y equidad”, del Título VII, llamado “Régimen del buen vivir”, que dicta:

Art 347.- Será responsabilidad del Estado:

3. Garantizar modalidades formales y no formales de educación.

4. Asegurar que todas las entidades educativas impartan una educación en ciudadanía, sexualidad y ambiente, desde el enfoque de derechos.

11. Garantizar la participación activa de estudiantes, familias y docentes en los procesos educativos (Constitución de la República del Ecuador, 2010, págs. 94 - 95).

Estos artículos nos sugieren que dentro del Buen vivir o “Sumak Kawsay”, ideología del Estado, que supone “una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza [...]” (pág. 10), la salud sexual y reproductiva, tendrán un enfoque integral en cuanto a la atención y promoción y se regirá por principios como la interculturalidad, el enfoque de género, generacional, precaución, universalidad y equidad, por citar algunos.

Por otro lado, en el tema de educación, el estado también garantiza la educación en sexualidad y ciudadanía, bajo el enfoque de derechos, a su vez la participación activa no sólo de estudiantes y docentes, sino también de la familia en los procesos educativos.

De este modo no se pretende dar un enfoque predominantemente jurídico de este artículo, sino que estos artículos y su interpretación sirvan como referencia para entender las políticas y los cambios de política de Estado, con respecto a la educación sexual.

Acciones del estado ecuatoriano

En función de este marco jurídico, el Ministerio de Educación del Ecuador, a través de la dirección de Educación para la Democracia y el Buen Vivir, implementó a partir del año 2012 la Estrategia Nacional Intersectorial de Planificación Familiar y Prevención del Embarazo en Adolescentes (ENIPLA). Esta acción tenía como objetivos:

1. Educar en sexualidad integral en las instituciones educativas significa ofrecer múltiples alternativas para trabajar en torno a la promoción de comportamientos sexualmente responsables en la población escolar, y contribuir a la generación de entornos adultos (escolares y familiares) favorables a la protección, promoción y realización de los derechos sexuales y reproductivos de los y las adolescentes.
2. [Promover] Las acciones educativas de formación para una sexualidad sana y responsable tienen una alta capacidad preventiva en torno al embarazo, infecciones

de transmisión sexual (ITS), el VIH/SIDA y delitos sexuales.

3. El espacio escolar es un ámbito crítico de alto impacto para lograr la permanencia de adolescentes embarazadas o en periodo de lactancia en el sistema educativo (prevenir la deserción, la discontinuidad y el rezago educativo).

Por ello, se puede calificar a esta estrategia como una de enfoque Integrador, constructora de ciudadanía y en el marco de los derechos humanos. Este tipo de estrategia promovía un carácter crítico de la educación sexual, y capacitaciones y asistencia gratuita a las y los jóvenes sobre salud sexual y reproductiva, planificación familiar y entrega de métodos anticonceptivos y anticoncepción oral de emergencia (Ministerio de Salud Pública del Ecuador, 2013). Esta estrategia emerge como un proyecto desde las políticas estatales “en el marco de los derechos consagrados en la Constitución, donde se plantea hacer operativas las políticas públicas, tratados internacionales y leyes que garantizan el ejercicio y goce de los derechos sexuales y los derechos reproductivos”.

Al hacer referencia del goce de derechos sexuales y reproductivos, consignados en la constitución que, a su vez, contempla para la salud, el enfoque de equidad, interculturalidad, de género, generacional y otros, puede ser interpretado para ciertos sectores de la población, como “inmoral” o en contra de los “valores”. En uno de los enfoques de la educación sexual, el moralista, éste al estar relacionado con códigos éticos religiosos o de otra

índole, posee una poderosa influencia sobre algunos temas considerados tabú, como la sexualidad que puede contraponerse incluso de manera violenta, frente a enfoques que proponen un goce de derechos sexuales y reproductivos.

De este modo, es así como ENIPLA, cede paso el 28 febrero del 2015, al Plan Nacional de Fortalecimiento de la Familia (Publimetro - Chile, 2015), conocido simplemente con el nombre del “Plan Familia”, donde se pasa a una “educación en valores”, basada en la familia, en la abstención y la posposición de las relaciones sexuales en los adolescentes. Según el presidente de la República del Ecuador, Rafael Correa ENIPLA está “basaba en el hedonismo más puro y más vacío: el placer por el placer. Ahora la estrategia se fundamenta en valores” (Diario *La República* - Ecuador, 2015), esto sin importar los avances que tuvo esta estrategia en cuanto a la prevención de embarazos adolescentes.

En una entrevista a la dirigente del Frente de Derechos Sexuales y Reproductivos, Virginia Gómez de La Torre, “las estrategias para prevenir la actividad sexual a temprana edad como la *abstinencia* no han funcionado y pidió al Gobierno generar más debates” (*El Universo*, 2015), y esto se puede sustentar en que en un país como Ecuador, con una variedad de poblaciones tanto afroecuatorianas, montubias, andinas y amazónicas, la hegemonía de un paradigma de “abstención sexual”, en distintos ámbitos socio-culturales con, también distintas construcciones

mentales sobre los que es el cuerpo y la sexualidad, que puede resultar como una imposición de un orden moral.

Al suceder esto, dicha estrategia podría resultar insostenible, pues los códigos de valores y moral, difieren de forma sustancial en el Ecuador, no sólo en el ámbito étnico, sino en el regional, donde tenemos tradicionalmente a la Costa, como una región más “liberal” que la Sierra y Amazonía, las cuales son consideradas más “conservadoras”. Otro aspecto por el cual el “Plan Familia” podría tener ciertos problemas en su aplicación es el marco constitucional, en donde la educación sexual y reproductiva, se aplica bajo un enfoque de derechos, lo cual abre a un abanico de variables.

Es por ello, que el giro de una educación sexual “laica” y basada en derechos, hacia una educación basada en la “moral” y la familia, ha despertado protestas y debates en el Ecuador. Esto, debido a que al colocar a la familia, como centro en la educación sexual, algunas medidas como la despenalización del aborto, la entrega de anticonceptivos o las píldoras de anticoncepción de emergencia (consideradas por algunos como abortivas), la temprana iniciación en las relaciones sexuales, entre otras; quedarán en tela de juicio o incluso vetadas, lo que



Imagen 2. Estrategia Nacional Intersectorial de Planificación Familiar y Prevención del Embarazo en Adolescentes.



Imagen 3. Educación sexual en las aulas de Ecuador.



Imagen 4. Programa Estudiantil opción Educación Sexual.
Fuente: Ministerio de Ecuador (2013)

a generado y generará protestas, ya que en la anterior estrategia, estas eran admitidas o al menos, toleradas.

Educación sexual: más allá de lo médico y educativo

Se debe entender que la educación sexual, no sólo comprende las dimensiones médico-sanitaria y pedagógica, como ya se vio a través de los cinco enfoques, existe también una dimensión socio-cultural que se evidencia en esas discrepancias. Cuando se habla sobre educación sexual, educación para la sexualidad o afines, se debe tener en cuenta que la sexualidad al ser un tema humano, no comprende sólo una responsabilidad en el cuerpo, relacionado a las consecuencias fisiológicas como ITS/VIH, embarazos no deseados, o mejor dicho, no sólo es un enfoque biológico. Tampoco la educación sexual no sólo debe comprender al ámbito educativo formal, a las instituciones educativas y a los jóvenes, como sucede con el ENIPLA y el “Plan Familia”, que se centra en jóvenes, en embarazos adolescentes. Es necesario un enfoque más integral, universal (no universalista), que incida en las diferentes formas de vida, de pensamiento, o como dice la constitución: interculturalidad, enfoque de género, generacional, basado en los derechos.

Al asumir a la educación sexual, bajo el plano socio-cultural, se puede abarcar también a los adultos mayores, en el ejercicio de sus derechos sexuales y también reproductivos, una correcta educación sexual, que ayudaría a entender que esta población también posee derechos reproductivos. Pero la educación sexual

va más allá de las relaciones sexuales (el enfoque afectivo o erótico, nos enseña algo de ello), y es necesario tomar conciencia de ello para llegar a un enfoque más integrador, que potencie este tipo de educación.

Por otro lado, es de vital importancia, la interculturalidad. Ecuador es un país diverso, y está contemplado en la constitución y es mencionado constantemente en este gobierno que enarbola la “Revolución Ciudadana” y el “Buen vivir”, es por ello que la hegemonía de un paradigma ético, puede causar no sólo los problemas que se han abordado con respecto a las divergencias del abordaje entre ENIPLA y “Plan Familia”, sino a una diferencia que puede vulnerar estos derechos a los propios paradigmas culturales.

Conclusión

De este modo, el caso ecuatoriano invita a reflexionar sobre esta divergencia en las políticas públicas sobre la educación sexual, donde aparentemente es difícil ponerse de acuerdo, pero que en pos de un correcto ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, es una situación que pronto se debe superar. Por ello, se debe evitar ignorar este tema para poder mejorar el conocimiento de los estudiantes, sobre todo se debe tratar de evitar fracasos en los adolescentes que desconocen los riesgos a los que se exponen al tener relaciones sexuales sin la debida orientación de sus docentes.

Bibliografía:

ALVARADO, J. (2013). Educación sexual preventiva en adolescentes. *Contextos*, 25-42.

ARDILA, Y. (2014). *Una buena educación sexual*. Bogotá: I.E.D. Venecia.

ARPI, N., & PERALTA, G. (2013). *Propuesta de estrategias metodológicas para educación sexual con adolescentes de bachillerato*. Cuenca: Universidad de Cuenca.

CARVAJAL, A. (3 de Marzo de 2015). *El Comercio*. Obtenido de <http://www.elcomercio.com/tendencias/planfamiliaecuador-educacionsexual-monicahernandez-familia-ecuador.html>

CHULO, H., PRUDENCIO, M., & PINEDA, M. (s.f.). *Universidad de Oriente UNIVO*. Obtenido de http://www.univo.edu.sv:8081/tesis/007522/007522_Cap2.pdf

Constitución de la República del Ecuador. (2010). Ibarra: FD Distribuidora.

La República - Ecuador. (sábado 28 de Febrero de 2015). *Correa propone la abstinencia como alternativa para reducir el embarazo adolescente*. Obtenido de <http://www.larepublica.ec/blog/politica/2015/02/28/correaproponeabstinenciaalternativareducir-embarazoadolescente/#prettyPhoto>

El Comercio. (3 de Marzo de 2015). *Fondo de Población de las Naciones Unidas*. Obtenido de <http://www.unfpa.org.ec/public/diario-el-comercio-las-cifras-de-embarazos-en-el-pais-crecieron-en-ninas-de-10-14-anos/>

El Universo. (30 de Abril de 2015). *Educación sexual en textos escolares*. Obtenido de <http://www.eluniverso.com/noticias/2015/04/30/nota/4823866/educacionsexualtextosescolares>

FALCONIER, M. (1997). *Proyecto principal de Educación en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

FONDO DE POBLACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. (s.f.). *Prevención del Embarazo Adolescente. Una mirada completa: Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela*.

MINISTERIO DE ECUADOR. (25 de Octubre de 2013). Obtenido de <http://educacion.gob.ec/mineduc-inaugura-programa-de-participacion-estudiantil-opcion-educacion-sexual/>

MINISTERIO DE EDUCACIÓN. (s.f.). Obtenido de <http://educacion.gob.ec/enipla/>

MINISTERIO DE EDUCACIÓN DEL ECUADOR. (s.f.). *Estrategia Nacional Intersectorial de Planificación Familiar y Prevención del Embarazo en Adolescentes (ENIPLA)*. Obtenido de <http://educación.gob.ec/enipla/>

MINISTERIO DE SALUD PÚBLICA DEL ECUADOR. (10 de Diciembre de 2013). *Ecuador: Estrategia Intersectorial trabaja en salud sexual y reproductiva de adolescentes*. Obtenido de <http://www.salud.gob.ec/ecuador-estrategia--intersectorial-trabaja-en-salud-sexual-y-reproductiva--de-adolescentes/>

ORDEÑAMA, M. (05 de 11 de 2014). *El mirador* . Obtenido de <http://diarioelmirador.com.ar/16961/ecuador-alarmando-aumento-en-la-tasa-de-embarazo-adolescente.html>

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA. (2014). *Educación Integral de la Sexualidad: Conceptos, enfoques y Competencias*. Santiago de Chile: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura .

PUBLIMETRO-CHILE. (22 de Abril de 2015).

Ecuador cambiará los anticonceptivos por educación sexual. Obtenido de

<http://www.publimetro.cl/noticias/>

RODRÍGUEZ, G. (s.f.). *Afluentes s.c.* Obtenido de

[http://www.afluentes.org/wp-](http://www.afluentes.org/wp-content/uploads/2009/11/beneficiosdelaeducacionsexual.pdf)

[content/uploads/2009/11/beneficiosdelaeducacionsexual.pdf](http://www.afluentes.org/wp-content/uploads/2009/11/beneficiosdelaeducacionsexual.pdf)

SENTIMOS DIVERSO COLECTIVO. (16 de Noviembre de 2012). *Presentacion ENIPLA.* Obtenido de

<https://prezi.com/zim9g2jvldnq/presentacion-enipla/>

UNICEF. (2004). *Nacionalidades y Pueblos Indígenas, y*

políticas interculturales en Ecuador. Quito. Obtenido de

[http://www.unicef.org/ecuador/nacionalidades_y_pueblos_indigenas_web\(1\).pdf](http://www.unicef.org/ecuador/nacionalidades_y_pueblos_indigenas_web(1).pdf)

La educación superior intercultural en el siglo XXI: una simulación de estado. El caso de México

Intercultural higher education in the 21st century:
a simulation of state. The Case of Mexico

Ensino superior Intercultural no século XXI:
um estado simulado. O caso do México

Karla Vivar Quiroz⁹⁰

Leif Korsbaek Frederiksen⁹¹

Sergio Ricco Monge⁹²

Resumen: A partir de una revisión internacional del auge intercultural en la educación, el artículo identifica y analiza la *mexicanización* de la interculturalidad y su consecuencia más palpable: la Universidad Intercultural, que opera en México desde el año 2004. Una vez realizada esta delimitación, se revisa de manera detallada la especificidad de estos claustros universitarios, es decir su composición, sus planes de estudio y el objetivo de

⁹⁰ Profesora. Licenciatura en Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Correo electrónico: karla_vivar@enah.edu.mx

⁹¹ Profesor – investigador de tiempo completo. Posgrado en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) . Correo electrónico: leifkorsbaek1941@gmail.com

⁹² Profesor – Investigador de tiempo completo. Universidad Pedagógica Nacional (UPN) Sede Ciudad de México. Correo electrónico: sergioriccomonge@gmail.com

cada opción terminal, para finalmente tener un acercamiento crítico y propositivo sobre estos claustros universitarios.

Palabras clave: *Estado, Políticas educativas, Educación indígena, Educación intercultural, Movimientos indígenas, Universidad Intercultural.*

Abstract: The article opens with a thorough review of the recent international fashion of intercultural educational studies, whereupon we identify and analyse the Mexican variety of intercultural studies and its most conspicuous product, the intercultural university, that has existed in the country since 2004. After this definition of our universe we proceed to study in detail the characteristics of these academic institutions: their organizational features, their syllabus and curricula, and the explicit purpose of each of their careers, to close with a brief conclusion that contains a critical evaluation of the intercultural universities and a number of constructive propositions.

Keywords: *State, Educational Policies, Indigenous Education, Intercultural Education, Indigenous Movements, Intercultural Universities.*

Resumo: A partir de uma revisão internacional de boom de educação intercultural, o artigo identifica e analisa o mexicanización do multiculturalismo e sua conseqüência mais óbvia: a Universidade Intercultural, que opera no México desde 2004. Uma vez que esta delimitação, é analisada em detalhe a especificidade destas faculdades,

ou seja, sua composição, curriculum eo objetivo de cada opção terminal para finalmente ter uma abordagem crítica e pró-ativa nestas faculdades.

Palavras chave: *Estado, Política de educação, Educação indígena, Educação intercultural, Movimentos indígenas, Universidade Intercultural.*

Introducción

Los lectores de este artículo merecen una advertencia: somos antropólogos. Por tanto el trabajo que presentamos es consecuencia de una perspectiva antropológica y tiene como objetivo identificar y analizar la situación por la que atraviesa un sector de la educación superior en México; nos referimos al sector indígena y su vínculo con las Universidades Interculturales, modelo educativo que desde el año 2004 administra y regula la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe y representa una suerte de consenso entre las demandas de los movimientos indígenas y el Estado Mexicano.

La educación es sin duda uno de los elementos centrales para los Estados nacionales en su definición de horizonte político. Lo educativo otorga perspectiva para identificar hacia dónde un Estado lleva sus potencialidades. A partir de ello planteamos de manera hipotética que México en todos los niveles educativos, incluida la educación superior, ha perdido ese horizonte político o bien la dirección ha sido clara en términos de la construcción de un Estado que dirige sus energías para definirse como un país de servicios y por tanto, la inversión económica, la generación de ideas innovadoras

en el ámbito educativo y la operación de las mismas se han visto mermadas en los últimos veinte años.

Es de hacer notar que desde la década de los setenta en el espacio de la educación superior no se ha creado una universidad de carácter nacional. La apuesta ha sido generar centros de estudio con impacto local como las Universidades Interculturales. Esta focalización, que bien podría ser una potencialidad, se desdibuja al alejarse de una necesaria cobertura de planificación universitaria que dote a estos espacios locales de pertinencia y donde en efecto, se promueva un cambio que implique la participación activa de la sociedad en el proceso educativo e incida en el resto de los niveles formativos, sobre todo en el de la educación básica. Si bien no se puede desconocer que ha existido un crecimiento en la infraestructura de las universidades estatales, este crecimiento obedece más a situaciones de promoción y clientelismo político, que a un desarrollo de la universidad como elemento catalizador para el cambio social.

México es un país diverso. Hasta la década de los noventa se contabilizaban 56 grupos étnicos. En esa misma década se empezaron a contabilizar 62 (consecuencia de la guerra y la migración de seis grupos étnicos provenientes de Guatemala e integrados a México). En la actualidad la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) registra de nuevo 56 grupos⁹³. El país figura como uno de los más diversos en el mundo no sólo en términos étnicos, sino

⁹³ <http://www.cdi.gob.mx/indicadores2015> . Consultado en octubre 2016.

también fisiográficos, culturales y lingüísticos. Sin embargo fue hasta 1992, que con la identificación de un claro rezago en comparación con otros países con contingentes étnicos originarios, México otorgó reconocimiento constitucional a esta diversidad, basada en la presencia de los pueblos indígenas, pero sin ser atendidos por un sistema universitario.

En otras palabras, las universidades estatales y la universidad nacional hasta hace no menos de treinta años carecían de institutos o centros de investigación para identificar, estudiar y promover estudios sobre lengua, cultura, procesos productivos, procesos educativos y relaciones interétnicas de los grupos indios en los contextos regionales. Salvo excepciones como la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Pedagógica Nacional o el Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, hasta la década de los noventa vivíamos un vacío significativo. Así que durante todo el siglo XX, los pueblos originarios no tuvieron un espacio de participación en el sistema educativo superior, a pesar de ya contar con una *intelligentsia india*.

En el contexto continental surgió el movimiento indigenista (1920 – 1980), dentro del cual México ocupó un lugar protagónico a través de instituciones que marcaron el rumbo del desarrollo para el medio indígena. El Instituto Nacional Indigenista, INI (1948 - 2003), llegó a contar con unos treinta mil trabajadores de campo entre médicos, enfermeras, veterinarios, agrónomos, abogados e incluso antropólogos; además de un importante cuerpo de promotores culturales de origen

indígena que participaban de manera activa en las regiones interétnicas del país, llevando campañas de salud y de educación. El aspecto de mayor relevancia del INI fue el de ser el único regulador del Estado nacional que daba cuenta de los agravios de los grupos de poder locales y regionales en contextos indígenas. Con el cambio de orientación político – económica de México al dejar de atender el sector primario de la economía y centrar la atención casi de manera exclusiva en un proyecto de país de servicios y extractivista, las instituciones dirigidas hacia la regulación sociopolítica en las regiones indígenas han quedado desdibujadas como consecuencia de la eliminación del necesario gasto e inversión por parte del Estado; lo que en sentido común podemos reconocer como una consecuencia mediata de la implementación del modelo neoliberal.

Bajo estas condiciones surgen la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que ocupó el lugar del INI, y la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB). Sean vistas de manera autónoma o colaborativa, ambas instituciones no han logrado significar el espacio de atención que en su momento tuvo el INI. Tanto la CDI como la CGEIB adolecen de una cobertura representativa y ni medianamente se aproximan a la aplicación de programas en las regiones interétnicas en donde el estado nación hacía notar su presencia. No es interés de la Comisión ni de la Coordinación ser instituciones que analicen, medien o regulen las contradicciones políticas locales y regionales que hasta



Imagen 1. San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Marzo 2010.
Foto de Karla Vivar Quiroz

hoy marcan la dinámica de las regiones interétnicas. Por otra parte, sin menospreciar su valor como instituciones de educación superior, las universidades interculturales, creación de la CGEIB, no representan hasta hoy una influencia para el desarrollo regional. Es decir, no han rebasado el nivel de ser exclusivamente establecimientos escolares.

Una de las conquistas de la Revolución Mexicana fue la inclusión del derecho a una educación pública, laica y gratuita y aunque *de iure* se presume este logro, *de facto* existen constantes negativas que atraviesan y caracterizan a la educación pública en México. De su mala calidad no hay duda. Esto se ha demostrado en cada evaluación educativa nacional e internacional a las que México ha sido sometido. Asombra la falta de interés que el gobierno mexicano muestra por la educación. Sirva como ejemplo la selección – que no elección – de los

secretarios responsables de la educación y de asuntos indígenas. Tan sólo en los últimos veinte años ningún secretario de educación pública ha tenido relación directa con este campo, sea en el ámbito profesional o en el formativo⁹⁴.

El desdén político con el que ha sido tratada la educación pública en México se traduce en una crisis de más de treinta años de la cual no ha podido emerger. No se ha invertido en la formación y consolidación de los profesionales de la educación y el contacto con el magisterio nacional y en particular con el magisterio indígena ha quedado reducido a asegurar una cuota política. De ahí que consideramos necesario generar este trabajo, que como hemos dicho al inicio, se construye desde la antropología y busca potencializar la *expertise* de cada uno de los autores; quienes de manera directa o indirecta hemos conocido el desarrollo y las distintas problemáticas por las que ha atravesado el modelo Universidad Intercultural.

A partir de una revisión internacional del auge intercultural en la educación, abrimos la puerta para reconocer y comprender la *mexicanización* de la interculturalidad y su consecuencia más palpable: la Universidad Intercultural. Una vez realizada esta delimitación, revisamos cuidadosamente la especificidad de estos claustros universitarios, es decir su composición, sus planes de estudio y el objetivo de cada

⁹⁴ Aurelio Nuño Meyer, actual titular de la SEP tiene una maestría en estudios latinoamericanos por la Universidad de Oxford en Inglaterra, y fue hasta su nombramiento como secretario de educación pública, que tuvo contacto con los distintos aspectos que componen al campo educativo. Por su parte Nuvia Mayorga, titular de la CDI, tiene como formación básica la contaduría y hasta el momento en que fue nombrada directora de la Comisión, desconocía los temas y problemas que atraviesan a las poblaciones indígenas de México, tanto en ámbitos locales como regionales.

opción terminal, para finalmente tener un acercamiento crítico con el objetivo de formular el problema y de ahí sugerir alternativas que lleven a mejor puerto a estos claustros universitarios.

El giro intercultural en los modelos educativos de educación superior. Breve cronología

Planear y operar nuevos espacios educativos públicos a nivel superior no es asunto menor para los estados nacionales. Cada tecnológico o universidad que se pone en marcha, trasciende el mero cumplimiento de mandatos constitucionales que dictan garantizar suficientes escuelas para que los jóvenes accedan a niveles de educación superior. La trascendencia de éstas es medible a partir de centrar la atención en lo que significan dentro de los ámbitos públicos y políticos, sea a nivel local, regional o nacional.

Atender a las transformaciones del sector educativo superior, abona a la comprensión del proyecto nacional de un Estado, así como a la planeación prospectiva que sostenga y haga viable a ese proyecto. Es por ello que hasta nuestros días, las agencias, secretarías o ministerios de educación son las encargadas de construir y delimitar el tipo de formación e información que requiere la población.

A nivel internacional, las recientes reformas de las políticas educativas nacionales—centradas en su mayoría en el reconocimiento de la diversidad lingüística y cultural así como en la evaluación y calificación de los docentes— están necesariamente asociadas al estrecho

vínculo que ha existido entre educación, proyecto nacional, gobierno y poder público, así como a las demandas y exigencias de sectores que han quedado tradicionalmente marginados en estos planteamientos.

Comprender la emergencia y el auge de las escuelas y universidades interculturales implica reconocer que el proceso inicial de educar a los pueblos bajo la tutela del Estado tuvo de origen una serie de deficiencias u omisiones: promover la educación en la lengua franca o dominante es quizá de las más significativas, pese a las tempranas recomendaciones internacionales hechas en 1939 y 1940 a través de la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas y el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrados en la Ciudad de México y Pátzcuaro, respectivamente. Tampoco son menores las omisiones referidas al desconocimiento de los contextos donde se promovía esa educación formal, la segregación u omisión de los grupos minoritarios para acceder en condiciones equitativas a la educación superior y el desconocimiento de la utilidad práctica que tendría especializarse en ciertos campos disciplinarios.

La Universidad contemporánea –producto de la modernidad– representa el triunfo de la burguesía de los siglos XIX y XX (Cfr. Wallerstein, 1996; Aguirre, 1991). Por ello los escenarios privilegiados para establecerles fueron los núcleos urbanos que se reconocieron como los espacios idóneos para promover el desarrollo y la modernización por vía de la educación universitaria. Fue desde los núcleos urbanos que se delimitó, por un lado, los tipos de sujetos que podían acceder a este nivel

formativo y por otro, los campos académicos que merecían un lugar dentro de los claustros universitarios; “la historia intelectual del siglo XIX está marcada principalmente por esta disciplinarización y profesionalización del conocimiento. Es decir, por la creación de estructuras institucionales permanentes [las universidades] diseñadas tanto para producir nuevo conocimiento, como para reproducir a los productores de conocimiento” (Wallerstein, 1996:9).

La universidad decimonónica fue concebida como una institución fundamental para acompañar a los Estados-Nacionales en su proceso de consolidación y legitimación pública. Fue a partir del papel que jugó como institución legitimadora, que la Universidad se convirtió de manera natural en depositaria del conocimiento técnico y científico. Bajo esta dinámica, la burguesía se convirtió en dueña y protagonista de los



Imagen 2. San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Abril 2010.

Foto de Karla Vivar Quiroz

claustros universitarios, dejando de lado la posibilidad de que las clases medias y populares⁹⁵ pudieran participar de estos espacios, tanto como sujetos de formación, como sujetos que abonaran a ese cúmulo de conocimientos.

Es hasta la década de los sesenta del siglo pasado, que con el surgimiento de distintos movimientos sociales liderados por contingentes indígenas, emigrantes, obreros, y campesinos las críticas y demandas por abrir los espacios universitarios a toda clase de ciudadanos no se hicieron esperar; lo que llevó a la universidad a enfrentar una crisis de la que probablemente aún no ha logrado salir. Bonvecchio al respecto señala “El intelectual –el refinado producto de la institución

⁹⁵ Para el caso de México, una excepción fue el Instituto Politécnico Nacional (IPN) empresa de educación superior fundada en 1938 por el Gral. Lázaro Cárdenas, que tenía como objetivo formar a los hijos de obreros y campesinos

universitaria– cuando no es orgánico a la nación, a la Iglesia o al partido, se encuentra disgregado, sin espacio y sin atributos. Es, al mismo tiempo, la víctima y el agente de una cultura que, al no someterse él a sus fines, lo rechaza y lo margina. El lugar institucional de reproducción de esta cultura, es la universidad” (1991:17).

Tanto Wallerstein como Bonvecchio presentan un diagnóstico negativo de la situación que guarda la universidad de nuestro tiempo. Al ser producto del capitalismo, estos espacios educativos se han complejizado y enfrentan problemas que van más allá de la mera acción formativa y liberadora del espíritu. Lo que hoy tenemos dentro y en sus márgenes, son problemas de poder, exclusión, conflictos de clase, de control y sobre todo del vínculo efectivo que sucede o no entre los universitarios y la sociedad. Para Bonvecchio, las universidades han quedado “reducidas a fábricas de estudiantes, de graduados, de administradores o según el caso, de desocupados, las universidades desarrollan una acción que frecuentemente se reduce a la “asistencia social” de masas. En tales acciones, el estudio, la formación, el ansia por conocer la realidad, encontrándose y desencontrándose con esa misma realidad, son reducidos a “píldoras” y privadas de todo poder liberador. Estos sirven solamente para producir un “efecto de droga” en una población estudiantil destinada, inevitablemente, a encontrarse cada vez más homogeneizada con relación a los valores estándar de la sociedad” (1991:18)

Lo que a nosotros interesa analizar son las

reacciones que los pronunciamientos públicos de los grupos marginados de la universidad generaron en el Estado Mexicano. Es desde el nivel de la reacción que se proyectan y promueven replanteamientos educativos o en su defecto, tienen origen nuevos modelos, como el de la universidad intercultural . A esto debemos sumar el hecho de que las álgidas críticas de los excluidos, han encontrado eco en distintos organismos internacionales, los cuales resultan también clave para comprender la reinención del Estado como promotor de nuevos espacios educativos a nivel superior que tomarán como sujetos protagónicos a los indígenas, a las mujeres o a los campesinos y dejarán de lado a los contingentes étnicos urbanos .

La emergencia de las movilizaciones sociales de carácter interno que tuvieron lugar en buena parte de los países de América Latina durante la segunda mitad del siglo XX⁹⁶, fueron producto de una crisis del modelo de desarrollo estabilizador que se había puesto en operación y que no se distinguió por la elevación de las condiciones de vida de la población, sino por la polarización social y económica, generando con ello un desarrollo parcial y no total (Oehmichen;1999).

⁹⁶ Los movimientos de reivindicación socio - étnica aparecen simultáneamente en varios países del mundo a partir de la década de los setenta. Debemos considerar los distintos congresos y encuentros internacionales que tuvieron lugar después de la primera reunión de Barbados, donde México y Perú tuvieron presencia notable a través de la participación de muchos profesores de educación primaria bilingüe que habían sido formados bajo los proyectos indigenistas de Estado. En sus orígenes estos movimientos no tienen como objetivo principal explicitar demandas educativas asociadas al reconocimiento étnico, sino exaltar las condiciones de desigualdad social que enfrentaban los grupos indígenas y campesinos como resultado de la aplicación de un modelo de desarrollo fallido, con el paso del tiempo se fue clarificando que las demandas tendrían que clasificarse y particularizarse, así que para la década de los ochenta son ya claras las solicitudes de generar una educación incluyente, una política agraria justa, una revisión de la situación jurídica de los territorios ocupados por los sectores indígenas así como generar políticas de salud y alimentarias acordes a los diferentes contextos socioculturales.

La ONU y sus filiales , la OIT y la UNESCO, surgidas después de la Segunda Guerra Mundial, empezaron a jugar un papel relevante para llevar a efecto la promoción y el cumplimiento de tales demandas sociales, encontrando en la educación la mejor vía para presionar a los Estados Nacionales y así dar cauce a la justicia y al desarrollo social que se exigía desde distintos frentes.

La Organización Internacional del Trabajo sentó las bases de una ideología supranacional que promovió de manera central la correlación entre la paz y la generación de condiciones óptimas para llevar a efecto la justicia social. Desde sus inicios, esta organización puso particular atención a la situación desfavorable que vivían los pueblos indígenas y tribales con relación a su estatus laboral, teniendo presente que el contexto de este fenómeno estaba marcado por la presencia de los trabajadores aborígenes en las colonias de las potencias europeas.⁹⁷ La explotación laboral indiscutiblemente marcó los cometidos futuros de este organismo y dio lugar a tres convenios clave⁹⁸, que en el tiempo tuvieron consecuencias jurídicas significativas para la demanda de cierto tipo de educación y de otros asuntos de interés público.

De interés particular es el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes - hasta hoy vigente - y que tiene efectos para promover una actitud de respeto por las culturas y el modo de vivir

⁹⁷ <http://www.ilo.org/indigenous/Aboutus/HistoryofILOswork/lang--es/index.htm> . Consultado en noviembre 2016

⁹⁸ Convenio 129 (1930), Convenio 107 (1957) y Convenio 169 (1989)

de los pueblos indígenas y tribales y el supuesto fundamental de que estos constituyen sociedades permanentes con derecho a determinar sus propias prioridades para el proceso de desarrollo. Los dos principios rectores del Convenio 169 son “que los pueblos deben participar y deben ser consultados en los procesos de toma de decisiones en todo nivel, ya que tales decisiones afectan sus vidas y comunidades⁹⁹”

Más allá del número de países que han ratificado este convenio¹⁰⁰ la relevancia que cobra descansa en haberse convertido en punto de referencia obligado para la elaboración, el análisis y la evaluación de las políticas públicas sobre los derechos de los pueblos indígenas en muchos países del mundo. Así como también es punto

⁹⁹ <http://www.ilo.org/indigenous/Aboutus/HistoryofILOwork/lang--es/index.htm> . Consultado en noviembre 2016

¹⁰⁰ Con base en la información proporcionada por la página electrónica de la OIT hasta el año 2008 han sido 19 países los que lo han ratificado.¹¹¹

de referencia de los distintos movimientos reivindicatorios de pueblos originarios.



Imagen 3. San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Abril 2010.

Foto de Karla Vivar Quiroz

Junto al papel que la OIT ha jugado en el contexto internacional, mención especial merece la UNESCO. En 1942, durante la Segunda Guerra Mundial, los gobiernos aliados se reunieron en Inglaterra en la Conferencia de Ministros Aliados de Educación (CAME). Este es el antecedente más próximo de lo que hoy conocemos como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación y la Cultura (UNESCO), –formalmente reconocida en el año de 1946– y cuya constitución es ratificada inicialmente por veinte Estados nacionales. La relevancia que cobra el surgimiento de la UNESCO reside en el interés que generó alrededor de la promoción

internacional de una educación para la paz¹⁰¹, lo que en poco tiempo se tradujo en un reordenamiento del sistema educativo global.

En lo que a la educación universitaria se refiere debemos considerar al menos dos eventos promovidos por este organismo que marcaron el sentido de muchos de los replanteamientos educativos que hoy conocemos. En 1996 se celebró la Conferencia de la Habana, donde se resolvió la necesidad de transformar la educación superior¹⁰². Para lograr este objetivo se construyó una institución avalada por la UNESCO, que atendiera las iniciativas y demandas generadas por los sistemas de educación superior. Así nació el Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC) con sede en Venezuela, mismo que en 1998 convocaría a la I Conferencia Mundial sobre la Educación Superior, celebrada en París. En el marco de esta última se emitió la Declaración Mundial sobre la Educación Superior para el siglo XXI, expresando que “la admisión a la educación superior debe de basarse en el mérito, la capacidad, el esfuerzo” y por lo tanto, “ninguna discriminación puede ser aceptada para el acceso a la educación superior en base a la raza, género, idioma o religión, o en base a las distinciones económicas, culturales, sociales o de discapacidades físicas”¹⁰³. Esta declaración abrió la puerta para asociar nuevos

¹⁰¹ No hay que perder de vista, que la insistencia en asociar la educación con la paz, tendrá sentido en el contexto de posguerra dado que lo que se busca es restaurar la estabilidad social y política de los estados nacionales. [11]

¹⁰² http://www.unesco.org/ve/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=427&lang=es . Consultado en octubre 2016

¹⁰³ <http://www.isees.org/ISEES-4.pdf> . Consultado en septiembre 2014

conceptos al proceso educativo. Equidad, género e interculturalidad son conceptos que se hicieron presentes, para proyectar modelos educativos que partieran de la diferencia y no de la homogeneización.

En el año 2007, la IESALC junto con la UNESCO, desarrollaron uno de los proyectos medulares que permite comprender la emergencia de las Universidades Interculturales no sólo en México sino en todo el continente americano, sobre todo en aquellos países con contingentes de pueblos originarios. Este proyecto se denominó “Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior en América Latina”¹⁰⁴ y su eje fue “insistir en el plano de las realizaciones prácticas, profundizar los avances hacia la valorización de la diversidad cultural y el reconocimiento del carácter pluricultural de las sociedades, así como la relevancia histórica de los pueblos indígenas y afro-descendientes de la región”¹⁰⁵

Bajo este somero panorama puede resolverse que la educación es ante todo una obligación primaria del Estado y por ende, toda práctica y/o modelo educativo –público o privado– es ordenado, organizado y certificado por éste. Sin embargo en este proceso no puede omitirse que la autonomía respecto a la reformulación de los modelos educativos superiores es relativa; es decir, para el caso de algunos países de

¹⁰⁴ http://www.unesco.org/ve/index.php?option=com_content&view=article&id=22&Itemid=405&lang=es . Consultado en noviembre 2016

¹⁰⁵ http://www.unesco.org/ve/index.php?option=com_content&view=article&id=22&Itemid=405&lang=es . Consultado en noviembre 2016

América Latina, la firma del Convenio 169 y el reconocimiento de la Declaración de la UNESCO de 1998, tuvieron impactos que llevaron a colocar en sus agendas públicas la puesta en operación de nuevos modelos educativos a nivel superior.

Estas recomendaciones internacionales se encaminaron a la formulación de políticas educativas de carácter superior y a la búsqueda de apoyos económicos asociados a los planteamientos multi e interculturales. Reconocer y analizar la tríada colaborativa entre Estado, movimientos sociales y organismos supranacionales, permite comprender el auge y las características de ciertos modelos formativos en décadas recientes.

La Universidad Intercultural en México

La Universidad Intercultural en México, más allá de ser un espacio educativo novedoso, constituye una particular arena política que permite identificar cabalmente la intersección, cooperación y tensión de las tres unidades a las que hemos aludido: el Estado, los movimientos sociales indígenas y los organismos supranacionales.

En tanto modelo educativo, no dudamos en reconocer que la Universidad Intercultural representa una cara innovadora del Estado. Una nueva perspectiva sobre lo que debe significar la educación superior en México y el tipo de ciudadano que hoy se aspira a construir. Pero al mismo tiempo, pese a los variados contextos y sujetos que acogen a estas instituciones, ninguna ha resultado ser una experiencia exitosa.



Imagen 4. San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Julio 2010.

Foto de Karla Vivar Quiroz

Si tenemos presente la relación crítica entre la educación superior y los contextos indígenas durante las últimas décadas, es posible coincidir en la afirmación de que las Universidades Interculturales representan el

modelo educativo más relevante de los últimos treinta años propuesto bajo el contexto de la alternancia política mexicana. Estas instituciones han quedado bajo la administración de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe¹⁰⁶.

Si tomamos como punto de partida lo dicho por el actual coordinador general de la CGEIB, el Dr. Fernando Salmerón, respecto a que el modelo Universidad Intercultural no está planteado para atender de manera exclusiva a las poblaciones indígenas, sino que busca impactar a todas las instituciones educativas del país, hoy deberíamos estar generando otro tipo de reflexiones, pero dada la clara vocación *pro indigenista* de éstas, resulta complejo disociarles de una política étnica en función de lo que expresa la propia normatividad que cubre a todas las universidades, y que exalta, por sobre todo, el papel de las lenguas originarias y la recuperación de los saberes ancestrales indígenas. No en vano, en la revisión histórica que de estas instituciones hacen sus propios fundadores, hay una asociación de su origen con las trayectorias de los movimientos multiculturales en el mundo, los movimientos indianistas en América Latina y las propias reformas constitucionales en materia de reconocimiento, diversidad, inclusión y políticas públicas diferenciadas a finales del siglo XX.

La Universidad Intercultural parece ser una

¹⁰⁶ Durante la administración de Vicente Fox (2000- 2006) bajo acuerdo del Ejecutivo Federal se creó la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe de la Secretaría de Educación Pública (SEP) el 22 de enero del 2001. Dada la coyuntura de la alternancia política por la que México atravesaba, la creación de la CGEIB significó una suerte de conciliación entre el gobierno federal, los movimientos indígenas y los sectores intelectuales que venían pugnando por justicia, equidad y una educación intercultural.

institución parcialmente pionera en materia de educación superior indígena en México¹⁰⁷; y por tal razón consideramos que es desde estos espacios, que debe problematizarse al modelo educativo intercultural: a sus orígenes, a sus planes formativos, a sus objetivos y desde luego a sus contradicciones. Existen múltiples puntos de vista que justifican la pertinencia de la Universidad Intercultural en nuestro país. Sin embargo, hay coincidencia en torno a la idea de que la generación de estos nuevos espacios de manera obligada deben dar lugar a una nueva y urgente diversificación epistémica, sea ya dentro de las universidades tradicionales, o dentro de estas nuevas instituciones.

La noción de diversificación epistémica tiene varios frentes de origen y es nutrida y reinterpretada de peculiar manera en la versión mexicana de lo intercultural. A decir verdad, esta noción funciona más como evangelio que como principio teórico de la CGEIB y las universidades interculturales, dado que nunca se aclara la forma y el fondo de lo que significa. Partiendo de la idea de Cristina Oehmichen, quien considera que tanto las propias movilizaciones latinoamericanas de los años setenta, como la reformulación de los paradigmas

¹⁰⁷ Sin pretender negar la afirmación de reconocer a las UI como unidades académicas pioneras de educación superior para indígenas, no podemos desdeñar experiencias previas de educación superior que si consideraron de manera relevante a este sector, baste tener presente, por ejemplo, que en México, durante el sexenio de Miguel Ávila Camacho, “se fortaleció el interés por trabajar con la UNESCO y propagar sus finalidades. Jaime Torres Bodet promovió el primer Centro Regional de Educación Fundamental para la América Latina (CREFAL), en Pátzcuaro, en 1950. Además se hicieron grandes esfuerzos de propaganda para las actividades e ideales de las Naciones Unidas. En 1948 se realizó una reunión de directores generales de educación para planear las actividades que en relación con la educación pública perseguía la UNESCO” (Vázquez;1970:234); por otra parte, no podemos dejar de lado a la Escuela de Desarrollo Regional propuesta por Gonzalo Aguirre Beltrán en 1972, la licenciatura en educación indígena de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) desde el año 1982 – y el programa de licenciatura y maestría en Lingüística Indoamericana ofertado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) desde el año 2001.

dominantes de las ciencias sociales, están asociados al resurgimiento de diversas corrientes marxistas (1999), podemos situar como antecedente fundamental a los estudios subalternos generados desde Asia en los años setenta con representantes como Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Saurabh Dube y Edward Said. Fueron ellos quienes desde la historia política y económica enunciaron que la historia de las sociedades coloniales y poscoloniales estaba supeditada a una construcción y lectura desde occidente, y por tanto, había una omisión y desconocimiento de las otras formas de pensar. Fue desde la subalternidad que se propuso empezar a narrar la historia en primera persona, y dar lugar a las voces omitidas en el auge de la Universidad decimonónica.

Desde otros frentes –la pedagogía, la filosofía y la teología– Paulo Freire e Ivan Illich, son recuperados de manera parcial en este cambio de paradigmas. En 1970, con la publicación de la *Pedagogía del oprimido*, Freire revolucionó las perspectivas y los modelos pedagógicos a partir de su propuesta alfabetizadora desde abajo; misma que partía de los conocimientos ya construidos y dados a los sujetos a partir de su círculo familiar y comunitario. Más allá del modelo contenido en la pedagogía del oprimido –sin duda valioso– lo que interesa resaltar es el papel de Freire como denunciante de las condiciones de desigualdad que enfrentaban en el ámbito educativo los alfabetizandos, y su participación activa en la reformulación de los programas de educación del Consejo Mundial de las Iglesias a partir de 1970. Siguiendo a Ernani María Fiori, “el método de Paulo Freire es, fundamentalmente, un método de

cultura popular; da conciencia y politiza. No absorbe lo político en lo pedagógico ni enemista la educación con la política. Las distingue, sí, pero en la unidad del mismo movimiento en que el hombre se historiza y busca reencontrarse, esto es, busca ser libre” (1970:20).

Por otro parte, Ivan Illich, teólogo vienés, jugó un papel sobresaliente e incluso pionero en los debates sobre interculturalidad. En 1961, creó el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) con sede en Cuernavaca, capital del Estado de Morelos en México. El CIDOC perseguía originalmente ser un espacio de formación para los jóvenes misioneros norteamericanos que trabajarían en América Latina. Sin embargo con el paso del tiempo y la promoción en 1964 del seminario “Alternativas institucionales en una sociedad tecnológica¹⁰⁸”, Illich generó debates que han sido ubicados dentro de los estudios contraculturales e incluso anarquistas. La propuesta de Illich descansa en generar una sociedad educada fuera de las escuelas a partir de demostrar la ineficacia de la educación escolarizada.

¹⁰⁸ http://elpais.com/diario/2002/12/05/agenda/1039042811_850215.html . Consultado en noviembre 2016

Posterior a los movimientos de los estudios subalternos y contraculturales, nacieron diversos frentes que en alguna medida son arropados por el movimiento de los estudios culturales. Podemos ubicar aquí a Boaventura de Sousa Santos, quien desde Portugal propone generar una epistemología desde el sur que coloque en un primer plano a las naciones latinoamericanas y europeas marginadas en las versiones dominantes de la Historia¹⁰⁹; considerando que la mejor vía para el equilibrio del conocimiento sea hablar de las historias –en plural– y así, en ese ejercicio, generar sociedades y formas de pensar incluyentes.

Walter Mignolo y Catherine Walsh son dos estudiosos más, que desde Argentina y Ecuador proponen el modelo decolonial, que descansa en la premisa de desestructurar la matriz del conocimiento occidental, para ceder el espacio a otras formas de



Imagen 5. San Felipe del Progreso, Estado de México. Diciembre 2009.

¹⁰⁹http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Epistemologies%20du%20Sud_EtudesRurales_187-2011.pdf

Consultado en noviembre 2016

Foto de Karla Vivar Quiroz

conocer, pensar y explicar la realidad. Particularmente los estados de Bolivia y Ecuador, autoreconocidos como plurinacionales refieren a lo decolonial para deconstruir las nociones de unidad y hegemonía de la que los estados latinoamericanos se jactaron por más de cincuenta años¹¹⁰ y así demostrar que existen diversos modos de vivir y aprehender el mundo. De hecho es desde la decolonialidad que se desprende parte del modelo político del buen vivir, reconocido tanto en las constituciones de Ecuador como de Bolivia y que apuesta a dar un lugar prioritario a las formas educativas no formales venidas principalmente de las comunidades campesinas e indígenas.

En la misma línea de los estudios culturales podemos incluir a Slavoj Žižek y a Seyla Benhabib quienes desde Eslovenia y Turquía, respectivamente, han generado otra lectura sobre la diversidad cultural y específicamente sobre el proceso de la interculturalidad, insistiendo en que el trasfondo de este debate es de índole político y que por tanto se precisa de una reformulación del modelo democrático imperante, para con ello dar cauce efectivo al cambio social que asuma que la diversidad cultural es un incentivo y no un problema.

Para el caso de México, es factible colocar en el centro de este debate a Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen y Guillermo Bonfil Batalla como precursores en la crítica al modelo indigenista y a la política educativa hegemónica. Pablo González

¹¹⁰ http://www.revistatabularasa.org/numero_nueve/08walsh.pdf . Consultado en diciembre 2016

Casanova en su obra *La democracia en México* (1965) identifica y denuncia un colonialismo interno que se proyecta en las formas de construir y ejercer políticas integracionistas y asimilacionistas que no se separan mucho de los viejos modelos coloniales del siglo XVI al siglo XIX. Rodolfo Stavenhagen, a través de trabajos como *Problemas étnicos y campesinos* (1980) y *Conflictos étnicos y estado nacional* (2000) fue también de los primeros sociólogos y antropólogos que describieron y analizaron al problema indígena como un conflicto de clases sociales más que como un problema de tipo cultural. Finalmente Guillermo Bonfil Batalla con su obra *México Profundo. Una civilización negada* (1987) contribuye a la crítica frontal del indigenismo de estado, insistiendo sobre su tendencia asistencialista e integracionista que tenía como prioridad seguir forjando a la nación, no así reconocer sus formas plurales y lo que ello significaba para construir un proyecto nacional incluyente.

Todas estas perspectivas parecen tener coincidencia con la ruptura de las nociones occidentales, supuestamente eurocéntricas y reificadas, de “individuo”, “sociedad” e “historia” (Dietz, 2003:24) y en el marco de la teoría social se encontrarán vinculados – aparte de las corrientes críticas venidas del marxismo – con el surgimiento del feminismo académico, los estudios de género, el post-estructuralismo y el giro posmoderno que va a marcar parcialmente el ritmo de las ciencias sociales después de la década de los ochenta del siglo XX.

Bajo estos giros que resultan ser más ideológicos

que teóricos o metodológicos, tiene lugar lo que Dietz denomina la academización del movimiento multiculturalista (2003:24), razón por la cual los movimientos pro educación intercultural encontrarán buen asidero para cobrar fuerza e imponerse como prioritarios en las agendas de muchos estados latinoamericanos. Lo que ahora corresponde es resolver si esta diversificación epistémica hace sentido en las comunidades indígenas. Es decir, este *bricolaje* ideológico da razón de ser a los estudiosos del multiculturalismo y la interculturalidad, pero en el seno de las comunidades campesinas e indígenas parece ser que las demandas y problemáticas por las que siguen luchando son un tanto menos sofisticadas y se reducen a insistir en el derecho a una educación de calidad, a un sistema de salud acorde a cada contexto y a una inclusión efectiva en el proyecto del estado nacional.

La misión de la oferta educativa intercultural en México

El giro que se presume como más relevante en el modelo Universidad Intercultural, es la consideración de las expresiones culturales y lingüísticas como factores potenciales para el desarrollo de nuevos campos de conocimiento que posibiliten la resolución de problemas sociales a partir del contexto en el que los estudiantes viven y estudian. Bajo esta idea –al menos en términos formales– se evidencia una primera diferencia en el tratamiento de la diversidad desde el Estado al no entenderla nuevamente como un problema o un elemento de folklore que se suma al inventario de rasgos culturales y que precisa de salvaguardarse. Se apuesta

por el tránsito de esos elementos hacia las aulas universitarias.

El principio rector que distingue a la Universidad Intercultural es favorecer el surgimiento de un diálogo cultural partiendo de dos prejuicios: que cada cultura es original y que cada una de ellas es simétrica. Es de suponer que una vez generado y resuelto este diálogo se harán compatibles los procesos de estudio, análisis y generación de nuevos conocimientos que colaboren directamente con el desarrollo de las comunidades indígenas. A esta idea se suma la intención de “franquear barreras de comunicación entre el conocimiento práctico y místico acumulado en la sabiduría indígena y el conocimiento científico generado en las universidades convencionales” (CGEIB, 2006:130).

Bajo una primera lectura este principio resulta atractivo. Sin embargo cuando se conocen con detalle los objetivos del modelo, llama la atención que se vuelva a caer en retóricas de tutelaje indigenista por conservar la cultura.¹¹¹ El modelo Universidad Intercultural coloca de manera central la intención de promover el desarrollo a partir de los conocimientos ancestrales que idealmente constituirían el eje de la oferta académica, pero es paradójico que para llevar a buen fin el objetivo se reitere “la importancia de preservar la cultura y el rescate de las

¹¹¹ Recordemos que el indigenismo de Estado, tanto como política pública y campo académico estuvo marcado por el culturalismo norteamericano de la primera mitad del siglo XX y uno de sus principales objetivos fue particularizar y conservar a las culturas, mantenerlas “a salvo” de la *contaminación* del mundo *occidental*.



Imagen 6. San Felipe del Progreso, Estado de México. Diciembre 2009.

Foto de Karla Vivar Quiroz

lenguas originarias, cuya práctica corre el riesgo de extinguirse ante las exigencias del desarrollo del mundo moderno” (CGEIB, 2006:131). Esta idea vuelve a hacer evidente la preocupación que sigue teniendo lugar en el tratamiento de lo indígena, particularmente en el ámbito educativo. Las expresiones preservar y rescatar dejan de manifiesto la permanencia de un enfoque conservacionista y culturalista, que termina por alejar y particularizar a los grupos humanos, pretendiendo con ello generar la sobrevivencia de sus saberes por encima de la vorágine occidental.

De esta observación se desprende nuestra posición respecto a calificar a las Universidades Interculturales como una versión mexicana de lo multi e intercultural que no logra rebasar el mero

pronunciamiento de la diversidad cultural como motor de desarrollo, dejando de lado una problematización en extenso asociada con aspectos económicos y políticos de carácter estructural, que invariablemente atraviesan a las distintas problemáticas indígenas. Es cierto que se reconocen el atraso social y los abismos económicos, pero se les generaliza y ello hace suponer que se sigue pensando y entendiendo a los indígenas como unidad, sin tener presentes aspectos particulares de carácter jerárquico, migratorio, económico y político, y apostando porque la cultura sea la llave mágica que resuelva estas condiciones de conflicto y rezago. Así que “las implicaciones del multiculturalismo a la mexicana se observan en el plano jurídico, político y educativo, principalmente a través del abandono del indigenismo asimilador y la entrada a lo que algunos han llamado una versión light y neoliberal de la gestión de la diversidad. La educación intercultural ha sido orientada fundamentalmente a la atención a los pueblos indígenas, con una visión acotada de la diversidad y del concepto de cultura” (Dietz, 2008:7).

Si se pone atención a lo sucedido con la educación superior en México durante los últimos veinte años y de manera particular a lo sucedido en los primeros años del siglo XXI, resulta claro que ha habido un despliegue de la oferta educativa a partir de la creación de nuevas instituciones que buscan descentralizar los espacios escolares y acercarlos a zonas tradicionalmente marginadas. La Universidad Intercultural forma parte de esta tendencia y por tanto su origen debe colocarse muy de cerca al de las Universidades Tecnológicas y

Politécnicas, que justo nacen casi al mismo tiempo que las Universidades Interculturales y que de igual manera se suman a la perspectiva de desarrollo local y regional pero con otros *modus operandi*.

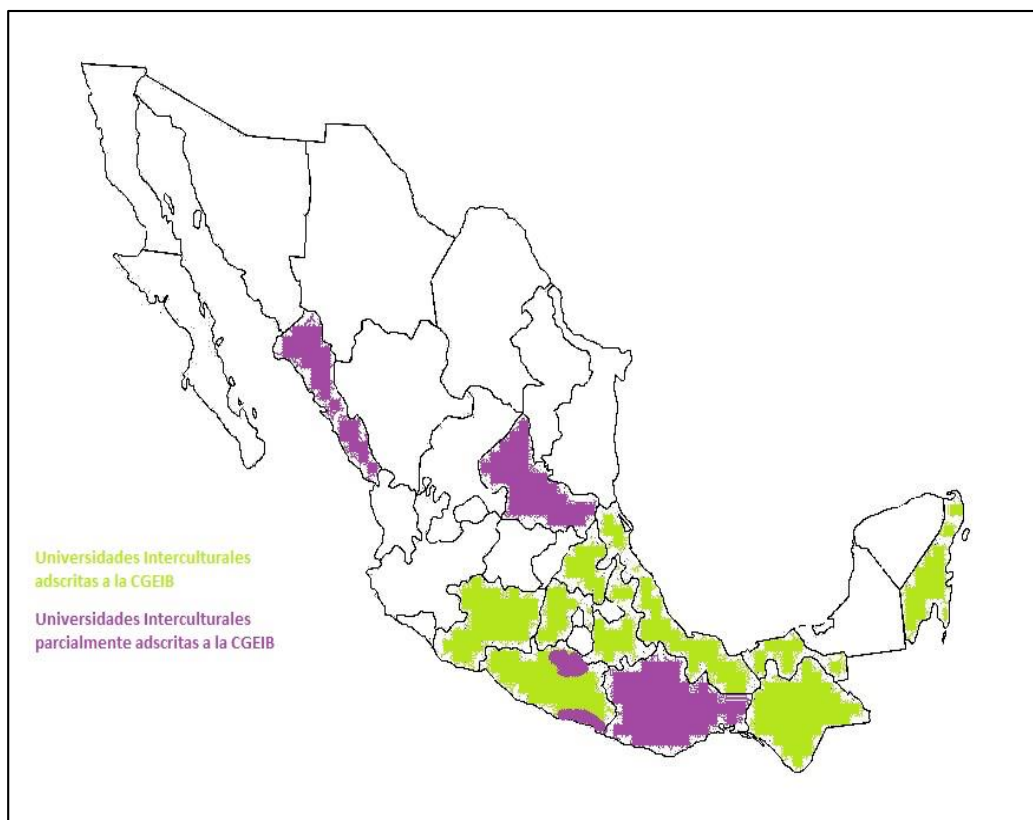
Ante el auge de operar nuevos y distintos espacios de educación superior pública, lo que merece atención son los propósitos específicos de las Universidades Interculturales, el perfil deseable de sus estudiantes y los planes de estudio que distinguen al modelo y que son los que propiamente le dan identidad frente a otras universidades. Contrario a lo que los planteles tecnológicos buscan atender -las necesidades de los sectores industriales y empresariales- las Universidades Interculturales plantean un modelo reflexivo de desarrollo que parta de las propias comunidades de origen de los estudiantes. Se plantea abandonar la perspectiva de una escuela y un sistema educativo que privilegia la integración y asimilación para adoptar una nueva mirada que reivindique el reconocimiento del derecho a la identidad cultural y a la convivencia equitativa y respetuosa de diferencias lingüísticas y culturales de diversas formas de construcción y transmisión de conocimiento; pero como la propia coordinación reconoce “estamos frente a una traslación para la que no existen rutas preestablecidas ni mapas claramente trazados” (CGEIB, 2009:5); de ahí que ante lo novedoso que pueda resultar este planteamiento –según palabras de sus propios autores y administradores– se deban explicar muchas de las contradicciones que en el camino han enfrentado las universidades, tanto en el plano académico como en el

pedagógico y en el administrativo.

Hasta hoy existen en México nueve universidades interculturales adscritas a la CGEIB y tres más que se reconocen como afines a los planteamientos de la Coordinación. Las entidades federativas donde se localizan son Sinaloa, México, Chiapas, Michoacán, Guerrero¹¹², Veracruz¹¹³, Puebla, Oaxaca, Tabasco, Quintana Roo, Yucatán y San Luis Potosí (Ver Mapa I).

¹¹² En el Estado de Guerrero, desde el 2006 coexisten dos modelos de universidad intercultural. La Universidad Intercultural del Estado de Guerrero (UIG) que se rige y regula bajo los criterios de la Secretaría de Educación de Guerrero (SEG) y la CGEIB y la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR) que existe como modelo educativo autónomo sin expresar hasta hoy ninguna intención de sumarse a la propuesta de la Coordinación.

¹¹³ El caso de la Universidad Intercultural Veracruzana (UIV) merece también una observación. Es el único modelo que nace en el seno de una universidad estatal, es decir dentro de la estructura de la Universidad Veracruzana, y como Universidad Intercultural representa una entidad académica, que a través de la proximidad, atiende y analiza problemáticas de zonas mayoritariamente indígenas y campesinas.



Mapa I. Universidades Interculturales en México

Desde el año dos mil tuvieron origen universidades, que si bien no se reconocían hasta ese momento como interculturales, partían de planteamientos similares y buscaban atender prioritariamente a los sectores indígenas de cada entidad. La primera en su tipo fue la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM)¹¹⁴,

¹¹⁴ Los antecedentes de ésta se remontan al año de 1982, naciendo como un programa de investigación antropológica con aplicación a la investigación y la docencia en el seno de la Universidad de Occidente. En 1999 con el respaldo del Gobierno de Sinaloa a través de la Comisión Para la Atención de las Comunidades Indígenas de Sinaloa, la Universidad de Occidente apoyó de nueva cuenta el proyecto educativo orientado a la formación de recursos humanos indígenas. El H. Consejo Académico de esa universidad, acordó denominar nuevamente a la dependencia como Instituto de Antropología y posteriormente a instancias de los coordinadores del programa y como un avance en la intención de separarse, se autorizó el nombre de Instituto de Antropología, nombre con el que funcionó hasta diciembre de 2001, fecha del nacimiento de la Universidad Autónoma Indígena de México, gracias a que el Honorable Congreso del Estado de Sinaloa, atendiendo una iniciativa del Gobernador Juan S. Millán Lizárraga, el 05 de diciembre de 2001 emitió el Decreto No. 724 de Ley Orgánica de la Universidad Autónoma Indígena de México, disponiendo su creación.(www.uaim.edu.mx)

que desde el año 2001 surgió en Mochicahui, el Fuerte, con la intención de atender a la población estudiantil proveniente de las comunidades *yolem me – mayo* de Sinaloa y los *yolem me–mayo* y *yolem me jia äki* (yaqui) de Sonora. Lo relevante de este plantel reside en su oferta educativa, dado que los programas académicos que imparte son los mismos que cualquier universidad “tradicional”: licenciaturas en Derecho, Contaduría, e Ingeniería en Sistemas Computacionales. Este hecho, ha llevado a la UAIM a guardar distancia con la CGEIB, a partir de la consideración de que las nuevas carreras que se crearon de manera exclusiva para las Universidades Interculturales no responden a las necesidades efectivas del sector indígena.

La Universidad Comunitaria de San Luis Potosí es también una experiencia previa a las Universidades Interculturales. Nace en el año 2002 por un decreto del gobierno estatal con miras a atender a las zonas media, huasteca y del altiplano de San Luis Potosí, a partir de reconocer el atraso y las desigualdades regionales que existen frente a los centros urbanos y mestizos de la entidad. La oferta educativa descansa en ocho licenciaturas de corte tradicional como derecho, administración pública, informática administrativa e ingeniería industrial. Y lo que se puede reconocer como característica esencial y diferenciadora, es el uso del término comunidad. Se establece que la Universidad utiliza este concepto no sólo para referirse a unidades sociales con ciertas características especiales que les dan la organización dentro de un área delimitada, sino como “núcleos locales de población rural urbana o intermedia

con una unidad histórica social, con autonomía y estabilidad relativas, cuyos miembros están unidos por una tradición y normas que obedecen a necesidades de progreso en donde los individuos participan con respeto entre unos y otros¹¹⁵”.

El tercer caso más relevante de modelos educativos emparentados con las Universidades Interculturales es el del Instituto Superior Intercultural Ayuuk (ISIA) que se localiza en el municipio mixe de Santa María Alotepec, en el estado de Oaxaca. Este instituto en algún sentido es el más cercano al modelo propuesto por la CGEIB. Oferta tres licenciaturas que son: Educación Intercultural, Administración y Desarrollo Sustentable y Comunicación para el Desarrollo Social. Aspira a convertirse en cercano tiempo en una Universidad Indígena que promueva “el pensar y dialogar sobre la cultura y escuchar y conocer sobre otras culturas”¹¹⁶. La particularidad del ISIA no descansa en la oferta y el modelo educativo sino en que es la única institución de carácter privado dentro de todo el espectro educativo intercultural. El Instituto Ayuuk nace en el seno de la Fundación Ibero “Ernesto Meneses”, recibe el apoyo docente del sistema de universidades jesuitas (Universidad Iberoamericana de México, Universidad Iberoamericana de Puebla e Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente) y se sostiene económicamente por los donativos de una red

¹¹⁵ <http://universidadcomunitariadesanluis.blogspot.com/2009/01/algunos-antecedentes-del-proyecto.html>^[1]. Consultado en noviembre 2016.

¹¹⁶ www.fundacionmeneses.org.mx^[1]. Consultado noviembre 2016

de voluntarios adscritos a la Fundación Ibero ¹¹⁷.

Estos tres casos expresan un deseo generalizado por formar a los jóvenes en la educación superior dentro de las carreras que han sido denominadas como tradicionales. No se prioriza generar nuevos campos de conocimiento, ni promover la diversificación epistémica, ni poner el acento en aspectos lingüísticos y culturales. El planteamiento es sencillo: se trata de acercar la universidad a las comunidades, abaratar costos de traslado, disminuir desigualdades básicas y desde el contexto local y regional colaborar en mejoras jurídicas, administrativas y de desarrollo ambiental y tecnológico.

Ahora vayamos hacia el modelo propuesto por la CGEIB. Una vez que se establecieron las características generales que debían distinguir a las Universidades Interculturales, se diseñó la oferta educativa en función de elementos que se asumen como definitorios para el desarrollo de las regiones donde se localizan las poblaciones indígenas. Los ejes que se privilegiaron para dar forma a las carreras profesionales fueron el desarrollo ambiental bajo la perspectiva de la sustentabilidad, la recuperación y reactivación de la lengua materna y el diálogo intercultural que serviría de puente para la resolución de conflictos intercomunitarios, interregionales, estatales y nacionales.

¹¹⁷ Hasta el año 2010, el ISIA atendía a 94 estudiantes de origen mixe

Con base en estos preceptos se diseñaron inicialmente cuatro licenciaturas: Lengua y Cultura, Desarrollo Sustentable, Comunicación Intercultural y Turismo Alternativo. El objetivo de la primera es formar profesionales capaces de promover y reactivar procesos de comunicación oral y escrita en las lenguas originarias, que contribuyan al fortalecimiento de la identidad de los pueblos indígenas y a destacar la prevalencia que éstas deben tener como mecanismos de transmisión y desarrollo de los valores culturales en los que dichas lenguas se fundamentan.

La licenciatura en Desarrollo Sustentable busca formar profesionales capaces de orientar el manejo y el uso racional, adecuado y eficiente de los recursos naturales, atendiendo a las necesidades de preservar el medio ambiente a partir de los valores y tradiciones de los pueblos originarios, apoyándose en los avances de la



Imagen 7. La Ciénega, Malinaltepec, Guerrero. Octubre 2010.

Foto de Karla Vivar Quiroz

ciencia y la tecnología que sean adecuados a las necesidades del entorno. Así mismo, podrán generar, diseñar, implementar y evaluar proyectos alternativos de producción y comercialización de la producción regional.

El programa de Comunicación Intercultural pretende formar profesionales capaces de orientar procesos y manejar tecnologías, modelos y medios de comunicación masivos, tanto en la lengua originaria como en español; así como potenciar su uso en el marco del fortalecimiento del compromiso social para impulsar el desarrollo económico y sociocultural de sus comunidades y el entorno regional.

Finalmente la licenciatura en Turismo Alternativo desarrolla una modalidad de formación profesional práctica que implica la oferta de espacios de descanso y esparcimiento en estrecho contacto con la naturaleza, valorando y aquilatando el conocimiento tradicional y las prácticas organizativas y culturales propias de los pueblos, y propiciando una convivencia respetuosa entre los demandantes de estos servicios y los pueblos de México.

Una aclaración necesaria en torno a estos programas de estudio es la de señalar que en su elaboración no participaron de manera activa las comunidades indígenas; es decir son propuestas generadas por profesionales y funcionarios no indígenas para que los jóvenes indígenas se formen y sean útiles a un mundo diverso que no necesariamente les ancla o vincula con las problemáticas inmediatas de sus comunidades.

Una vez que se resolvió la oferta educativa y sus respectivos contenidos llegó el momento de decidir dónde se deberían de ubicar estos planteles. Apelando al principio de que las Universidades Interculturales, por un lado, debían constituir polos de desarrollo, y por otro, debían fortalecer los vínculos entre las comunidades y la universidad, es decir, incorporar la cultura indígena en las funciones sustantivas de la universidad, se apostó porque estas se situaran en zonas de alta concentración de población indígena con miras a abaratar los costos de traslado del sector estudiantil a la escuela y sobre todo, con miras a lograr que los universitarios se quedaran anclados a su región y desde ahí se convirtiesen en agentes de cambio y transformación dentro de sus propias comunidades caracterizadas por un atraso histórico.

Estas características generales que distinguen al modelo Universidad Intercultural permiten comprender su especificidad en el marco de la amplia oferta educativa que se desplegó iniciado el siglo XXI. Su surgimiento nos demuestra que para este nuevo tiempo la consideración e inclusión de las poblaciones indígenas en el ámbito educativo superior era inminente, tanto por las presiones internacionales, como por las reformas sugeridas y llevadas a cabo en los congresos estatales y federales y desde luego por las iniciativas y presiones locales ante la disminución de la matrícula en la

universidad nacional y en las universidades estatales.

A partir de este amplio marco de ofertas educativas a nivel superior, se vuelve relevante el contraste del modelo de la CGEIB frente a otras



Imagen 9. La Ciénega, Malinaltepec, Guerrero. Octubre 2010.

Foto de Karla Vivar Quiroz

propuestas educativas y sobre todo, frente a lo que hasta hoy ha sucedido con los egresados. Sólo a partir de este ejercicio será posible dar cuenta si en efecto la Universidad Intercultural ha representado un giro innovador o en su defecto, significa un modelo conservador que centra todos sus esfuerzos en torno a la lengua y la cultura y se aleja de discusiones centrales como la autonomía regional, el territorio, la desigualdad social, el acceso a la justicia, la desnutrición y la pobreza, hechos que desafortunadamente siguen tiñendo la realidad indígena del país.

Si el multiculturalismo es un concepto que describe la diversidad étnica, la interculturalidad

idealmente apuesta por ir más allá de ese plano descriptivo. Busca generar procesos de interacción no conflictivos entre identidades diferenciadas. Bajo esta lógica, el reto de inicio de la UI es hacer efectivos estos procesos por medio de la educación superior y al mismo tiempo construir desde las aulas una nueva mirada sobre la diversidad cultural y lingüística del país.

En este sentido, de manera casi natural se esperaría que estas nuevas entidades educativas no emularan viejas propuestas, viejas experiencias ni modelos antagónicos como las del indigenismo. La creatividad y novedad tendrían que hacerse presentes para que de manera efectiva se pudiese reconocer un cambio en la visión del Estado sobre la diversidad cultural y su tratamiento en el ámbito educativo. Suponemos que bajo esta reflexión es que en el año 2004 inició la instalación y apertura de las universidades interculturales, que bajo consultas previas y negociaciones con diferentes entidades y municipios del país, acordó sesión de terrenos y partidas presupuestales para dar forma física a las Universidades y el as bajo la manga –en cuanto a los contenidos de fondo– descansó en la oferta educativa y en la horizontalidad del modelo de enseñanza–aprendizaje de esos nuevos campos de conocimiento intercultural.

Sin pasar por alto los diagnósticos que la CGEIB promovió y obtuvo durante los años previos a la apertura oficial de las Universidades Interculturales, no dudamos en señalar –aunque de facto no se reconozca– que el principio de origen y ubicación de las Universidades Interculturales está atravesado por el modelo regiones

de refugio construido por Gonzalo Aguirre Beltrán en 1967. Es evidente que la apuesta fue colocar las universidades en cabeceras municipales de regiones predominantemente indígenas para así transitar hacia la construcción de lo que particularmente denominamos regiones académicas interculturales¹¹⁸, las cuales enfrentan a nivel interno cuatro retos de orden técnico, político, pedagógico y epistémico.

En lo que al contexto exterior se refiere, el reto de las UI's hasta hoy no resuelto, ha sido el replanteamiento de la identidad nacional, que en sentido estricto después de estar más de diez años en operación, debió de haber generado un cambio en las maneras de relacionarse social, económica, cultural y políticamente los sectores indígenas con los sectores dominantes o mestizos y al mismo tiempo, enunciar la existencia de cacicazgos locales y regionales donde los indígenas juegan un papel fundamental. Lamentablemente con la esencialización que permea a todo el discurso intercultural, estos

¹¹⁸ Para profundizar al respecto *cfr.* Vivar Quiroz, Karla. *Trayectoria y desplazamiento de modelos teóricos e ideológicos: de la educación indígena a la educación intercultural en México. Una crítica antropológica*, CIESAS, Conacyt, Guadalajara, México, 2014.

problemas de carácter local se desdibujan en el camino.

En términos operativos, las Universidades Interculturales deben tener resuelto al menos parcialmente la articulación de las lógicas globales con las lógicas locales y *so pretexto* de que la universidad

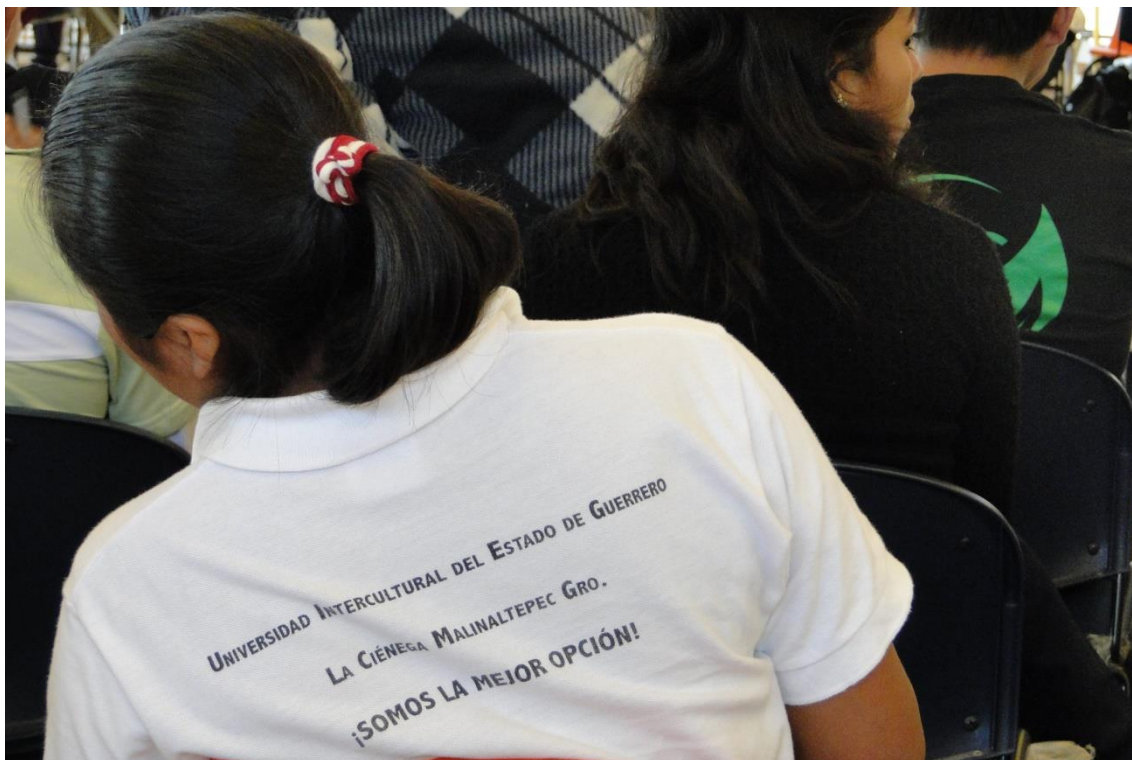


Imagen 10. La Ciénega, Malinaltepec, Guerrero. Octubre 2010.

Foto de Karla Vivar Quiroz

representa el espacio idóneo para debatir y pensar los conocimientos universales, las entidades educativas interculturales hoy tendrían que haber transitado de una revisión del mundo comunitario artificial a debates de índole nacional. Nos es natural suponer que las Universidades Interculturales no han sido concebidas ni operadas como escuelas primarias o bachilleratos, para con ello evitar la reproducción de viejas prácticas a partir del uso llano e idílico del mundo indígena, que termina por arrojar a profesores bilingües incapaces de ser

críticos con y en su propio entorno, convirtiéndoles de manera sistemática en ventrílocuos del estado.

Es así que frente a estas piruetas discursivas que se presumen como novedosas, resulta inevitable no traer de vuelta a la figura de Gonzalo Aguirre Beltrán. En 1967 con la publicación de *Regiones de Refugio*, Aguirre reconocía muchas de las problemáticas a las que alude la CGEIB y dejaba en claro que la problematización de la interculturalidad estaba estrechamente ligada a las maneras en cómo se expresaban las relaciones económicas y políticas entre indígenas y no indígenas. Por ello resulta un ejercicio necesario, cuestionar al modelo de las Universidades Interculturales al concebir a la cultura y al diálogo como una especie de pócimas mágicas capaces de resolver por sí mismas el complejo tramado que atraviesa a las distintas realidades indígenas del país. Con esto no queremos decir que la explicación y justificación cultural de las Universidades Interculturales en si misma sea mala, en realidad su limitante es que resulta discreta e insuficiente para referirse a la actual situación de los pueblos indígenas. Sostenemos que hoy día las discusiones de los movimientos indígenas no residen en el multiculturalismo ni en la interculturalidad, sino en la autonomía política y el papel del territorio, que por cierto son los dos grandes elementos ausentes en los planteamientos de la CGEIB y en las carreras ofertadas por las Universidades Interculturales. Esta ausencia, sin duda revela una de las principales debilidades del planteamiento en su conjunto. Hoy los pueblos originarios son acosados por mineras, petroleras,

carreteras, megaproyectos eólicos e hidráulicos con constantes agravios de los grupos de poder regionales y nacionales.

Por último resulta también inquietante, que pese a la reiteración y omnipresencia de las comunidades indígenas en el plano discursivo de la CGEIB, estas no participen en la elaboración de los documentos normativos y de difusión de la CGEIB; mucho menos en la elaboración de diagnósticos que den cuenta de los tipos de profesionales que las comunidades requieren para solventar y resolver parte de sus problemáticas. Es esto lo que nos lleva a cuestionar si el modelo educativo intercultural – por muy innovador que se presuma – reconoce e interviene en el devenir de los indígenas como objetos de tratamiento educativo diferenciado y no como sujetos de derechos autónomos. Hoy es obligatorio preguntarnos si para el caso mexicano, la educación intercultural a nivel superior es una estrategia constitutiva de los proyectos políticos de las comunidades indígenas y si las universidades interculturales realmente logran liderar un movimiento pedagógico que involucra a las comunidades indígenas en el desarrollo educativo.

Balance, crítica y prospección de las Universidades Interculturales en México

La iniciativa para la creación de universidades en el medio indígena, en situación de tensión étnica y que han terminado por denominarse Universidades Interculturales, con sedes en once regiones en el país,

nueve adscritas a la CGEIB y tres parcialmente incorporadas a esta, no puede menos que ser tenida con beneplácito, como cualquier otro proyecto educativo que tienda a la inversión y no a ser considerado gasto social. Sin embargo la Universidad, que es atravesada por la llamada perspectiva intercultural, queda acotada al ámbito casi exclusivo de la cultura y a una serie de preceptos a seguir de acuerdo al ideario internacional de la interculturalidad.

El movimiento indígena en distintas latitudes ha tenido como demanda la educación. La *intelligentsia* india, sobre todo a partir de los años sesenta, años que coinciden con una crisis del llamado movimiento indigenista con el surgimiento de las reivindicaciones sobre los derechos civiles, ha reclamado de manera sistemática una educación adecuada a las características de los pueblos; no solo la recuperación de la lengua, sino su uso como vehículo de comunicación e instrumento central del proceso enseñanza-aprendizaje. Como formas contestatarias iniciales pero acotadas al contexto institucional debemos referir a los reclamos que en México hizo la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (ANPIBAC) que darían paso a la creación de la Dirección General de Educación Bilingüe (DGEB) de la SEP.

Estos antecedentes de orden histórico, previos al reconocimiento constitucional, dan la impresión de no ser atendidos dentro del modelo de la Universidad Intercultural. Una grave omisión en este modelo universitario es el abandono de las historias regionales, elementos necesarios para identificar el cómo, por qué y

hacia dónde se dirige el grupo o los grupos étnicos que conforman y han conformado una región. Las relaciones interétnicas desplegadas, ya sea de armonía o de tensión, el entorno como resultado de una historia, el uso y en su caso desuso de la lengua o lenguas vernáculas, y en fin, tener la posibilidad de intervenir en el sistema educativo regional (ya que sí se quiere una educación integral se necesita tener el control de los contenidos curriculares de la educación básica, media superior y superior) son otras más de las omisiones que deben ponerse en la mesa de debate sobre este modelo a más de diez años de su creación.

A pesar del afán de colocar al discurso de la interculturalidad en todos los prolegómenos del modelo que analizamos, éste no rebasa el espacio solo declarativo de una educación que busca el diálogo entre conocimiento científico y saber indígena. Hasta hoy esto ha quedado en una simple declaración, dado que no se promueve una formación de sistematización de eso que se puede designar como conocimiento indígena, que preferimos denominarlo como conocimiento indio, o mejor, étnico, a fin de poderlo contrastar con la disciplina científica en cuestión. Se trata de que esta sistematización, codificación, análisis y difusión de los conocimientos étnicos, sean trabajados en su dinámica, entender las causas de los cambios que han dado como resultado la actual comunidad indígena y la conformación contemporánea de las regiones interétnicas, que preferimos denominarla así, en lugar de intercultural. El elemento histórico que nos permite entender las causas de los cambios se encuentra por

completo ausente en el discurso de la Universidad Intercultural.

Tal como está diseñado este modelo, debería mantenerse una articulación con la comunidad y con la región. Una vinculación horizontal donde los egresados funjan como promotores del desarrollo, una idea que el indigenismo tradicional, digamos clásico, materializó en los promotores culturales en los años cincuenta, y teniendo como eje los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI) del Instituto Nacional Indigenista



Imagen 11. La Ciénega, Malinaltepec, Guerrero. Octubre 2010.

Foto de Karla Vivar Quiroz

(INI). Aquí fueron ejércitos de promotores para la alfabetización, para el despliegue de las campañas de vacunación, letrización, extensión de programas agrícolas, como introducción de nuevas semillas y cultivos, y promoción de obras elementales de infraestructura.

Esta experiencia de antropología aplicada resultó exitosa para el Estado nacional durante al menos tres décadas. Por ejemplo; se logró la introducción del castellano en detrimento de la lengua vernácula y en prejuicio de los grupos étnicos, se abatió la mortalidad materno-infantil principalmente por las campañas de vacunación y políticas dirigidas a la institucionalización de comadronas y medidas de higienización elemental.

Ahora bien, pese a algunos aciertos del programa sobre la promoción cultural, el anhelado desarrollo de la comunidad quedó muy atrás y hoy la mayor parte de las comunidades y regiones interétnicas muestran una fragmentación en lo cultural, lo político y una asimetría en lo económico, provocándose durante al menos medio siglo una cada vez mayor diferenciación social, agudizada por la migración, la incertidumbre en materia agraria donde ha intervenido de manera importante la reforma al artículo 27 constitucional de 1992 que ha permitido la enajenación de ejidos y tierras comunales, además de que no se puede desconocer un fenómeno creciente, el narcotráfico que ha permeado, en la práctica, en todas las esferas de la vida social, provocando faccionalismo y mayores distancias socioeconómicas. Si bien el narcotráfico no se presenta en todas las regiones interétnicas con crudeza es, entre otros, un elemento más de desarticulación.

Es sobre todo durante la década de los ochenta que el Estado nacional abandonó su responsabilidad en tanto gasto social, y los resultados son los que de manera muy somera se están indicando. A ello debemos agregar que el Estado nacional ha dejado de intervenir como

regulador de las contradicciones intrarregionales, dejando a libre juego las fuerzas, no solo del mercado,

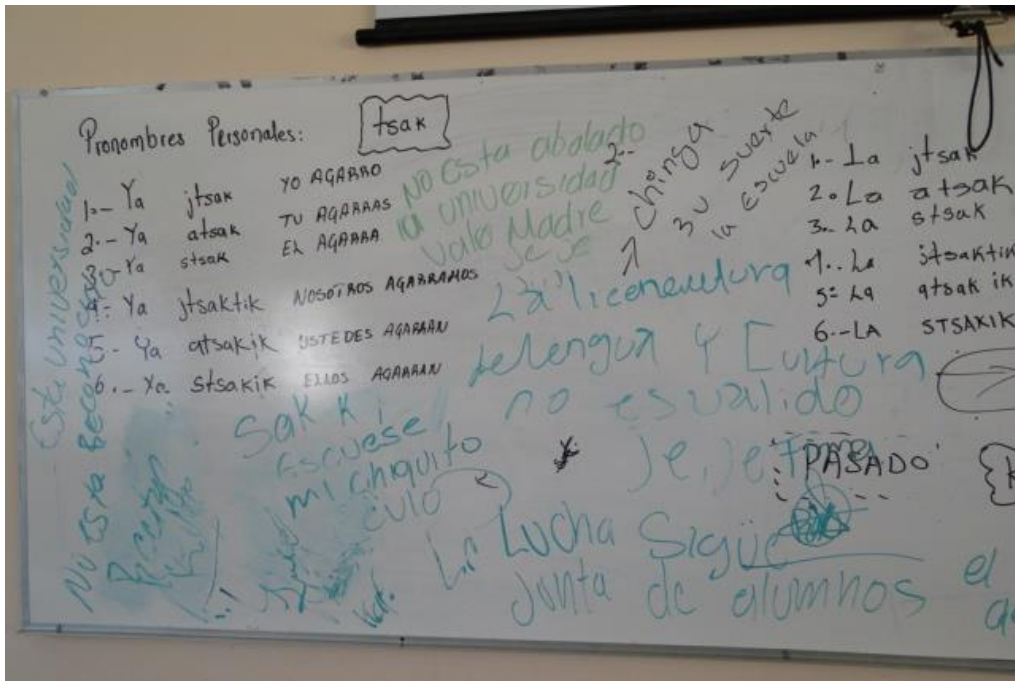


Imagen 12. San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Marzo 2010.

Foto de Karla Vivar Quiroz

sino de la política. Visto así, la imagen armónica de la comunidad india, queda en ficción.

Cualquier institución educativa, y más aún una institución de educación superior, debe contener un aparato crítico, situación que en el currículum de la Universidad Intercultural, no se encuentra. Lo que sí se detecta es una constante y rutinaria referencia al discurso intercultural, que por otro lado a diferencia de los discursos científicos no conlleva ni nociones, ni conceptos, ni categorías asibles, manejables y, como cualquier disciplina científica que se precie de tal, una dinámica de revisión y, en consecuencia, de construcción.

El discurso intercultural se presenta como una serie de principios de corte ético que no se pueden rechazar, como es el diálogo entre culturas, la consideración de la igualdad cultural, la necesidad de un orgullo de pertenencia a una cultura, el privilegio del manejo de dos o más lenguas. Estos son elementos que no están en discusión. El problema radica en pretender establecer, desde estos principios de orden ético, un paradigma de la realidad. Así, la interculturalidad no posee asideros para constituirse en una epistemología que soporte un proyecto de educación superior con miras al cambio social.

Por otro lado, ya desde la antropología, la escuela fundada por Franz Boas estableció con un orden conceptual riguroso una epistemología para el estudio de las culturas, y no es la única, pero en el currículum de la Universidad Intercultural la discusión antropológica queda minimizada. Se hace referencia a la escuela boasiana, conocida como relativismo cultural o culturalismo, por haber sido fuente de un antecedente del discurso de la interculturalidad, la aculturación. Este concepto tuvo una primacía durante cerca de treinta años, y se constituyó en eje oficial del indigenismo y de su traducción en educación, salud y desarrollo de la comunidad; pero este concepto que finaliza en crisis durante los años setenta desaparece por completo en los años ochenta. Por ello llama la atención que la interculturalidad a la mexicana pretenda recuperar el papel que tuvo la aculturación, convirtiéndole en el discurso oficial de políticas públicas dirigidas a la otredad, teniendo como nociones la igualdad y la

equidad, ambos conceptos resbalosos y sin asidero epistémico. Al respecto, puede revisarse de manera crítica los pronunciamientos que al respecto hace Adolfo Colombres en el artículo *El proceso aculturativo como compulsión colonial* publicado en la Revista América Indígena en 1976

A diferencia de la interculturalidad, el discurso aculturativo tuvo el cobijo del Estado nación al crear a sus actores, los promotores culturales, otorgándoles certidumbre política y laboral, pero creando así mismo diferenciaciones al interior de la comunidad, ya que al tener agentes foráneos aunque sean propios, es decir, indios, se crea de entrada dicha diferenciación, pues un salario constante en espacios de extrema austeridad, en el corto, mediano y largo plazo, va a crear



Imagen 13. Pichátaro, Michoacán. Mayo 2010.

Foto de Karla Vivar Quiroz

contradicciones. La interculturalidad como discurso no está arropado de un gasto social del Estado, la finalidad es que los nuevos actores creen sus propias fuentes de trabajo pero sin los apoyos necesarios para constituirse en pequeños o medianos empresarios.

Dentro de los principios de la Universidad Intercultural se encuentra establecer el diálogo, promoviendo el orgullo de ser indio y más aún, se sustituye Universidad Indígena por Universidad Intercultural, por ser indio o indígena categorías con una fuerte carga negativa. Al respecto se recupera a Bonfil Batalla, cuando define lo indio como una designación colonial, una ubicación inamovible en la estructura social y en contrapartida, propone reivindicar lo étnico; el ser purépecha, mazahua, ñahñu, etc. Este aspecto está omitido en los principios de la Universidad Intercultural, quedando reducida la interculturalidad a una designación de lugar, tanto del individuo como de la comunidad y de la región.

Si bien la UI se encuentra en las regiones interétnicas donde se presentan fricciones de orden político y social, esto no es argumento suficiente como para no otorgarles a las carreras los títulos que tienen en el resto de las universidades, por ejemplo, Economía Solidaria como Economía; un joven indígena debe ser capaz de conocer y manejar la teoría económica, sus derivaciones, los efectos históricos de su aplicación. Comunicación Intercultural sencillamente podría apelar a Comunicación que de preferencia se tendrá que dar en un ambiente intercultural - que es todo el país - con el manejo fluido y suficiente de las técnicas comunicativas,

radio, televisión, medios impresos e incluso espacios de expresión artística, como el teatro, el cine. Lengua y Cultura, como Lingüística y/o Literatura. Es un hecho que las lenguas vernáculas en México carecen de un repertorio escrito y los géneros se han reducido a la poesía y al cuento, ello no implica que un hablante de lengua vernácula deba desconocer otros géneros literarios como la novela o el ensayo y con la acotación que conlleva el título de la licenciatura el universo se reduce. Por otro lado cultura y lengua son una y la misma cosa, no existe lengua sin la expresión cultural, ni cultura sin la construcción mental de la lengua, en este caso sería mejor pensar en una carrera de antropología que abarcara la lingüística como campo central de la ciencia del hombre.

En Desarrollo Sustentable es necesario precisar qué proyectos productivos se requieren en las localidades y regiones y estas carreras deberían tener una orientación en Ingenierías Civil, Hidráulica, Agronómica, Arquitectura, y sobre todo aquellas disciplinas que propician proyectos productivos; Ingeniería Ambiental, Industrial y otras opciones del conocimiento contemporáneo, a fin de contar con capital humano capacitado para afrontar proyectos para el desarrollo regional. Turismo Sustentable o Alternativo, donde gran parte de las regiones indígenas cuentan con un valor en sí que es el paisaje, pero ello no requiere de un personal *ex profeso* para tal fin, deberá ser la propia comunidad quien con el auxilio de un espacio institucional, como es la propia universidad, realice las tareas de rescate del paisaje con su historia, leyendas,

mitos que puedan contribuir a ser un atractivo. Administración y Gestión Municipal es reducir la ciencia política a un espacio acotado, ello no implica que la administración municipal sea extraordinariamente difícil y compleja pero aquí el estudiante debe manejar la teoría política y ser capaz de diseñar modelos alternativos de gestión, proyección y planificación política. Salud Comunitaria, donde se debe especificar qué es lo que se quiere. En la China de Mao se desarrolló un modelo médico exitoso, los médicos descalzos, personal capacitado para identificar desde la epidemiología procesos de salud-enfermedad; probablemente esta podría llegar a ser una alternativa de recuperar conocimientos vernáculos en sinergia con métodos de la medicina moderna.¹¹⁹

En otro sentido, un problema que reconoce Barquín es la inestabilidad laboral¹²⁰. Los bajos salarios hacen poco atractivo a los profesionales formados a trabajar en las Universidades Interculturales, además de que no existen trabajadores definitivos, y aunado a ello la presión por parte de los estudiantes para bajar las exigencias de los docentes rigurosos cuentan como elementos significativos de inestabilidad en lo que al cuerpo de docentes de tiempo completo y por asignatura se refiere. Pero en cuanto al personal docente

¹¹⁹ Estas opiniones surgen en referencia al trabajo de María de Lourdes Casillas Muñoz y Laura Santini Villar, Universidad Intercultural Modelo Educativo, General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB), SEP, México, 2009.

¹²⁰ Cfr. Barquín Cendejas, Alfonso. Antropología y poder político. El ejercicio de poder en las políticas de educación intercultural, INAH, México, 2015.

el punto más sensible y que se obvia, es el contar con catedráticos surgidos desde la misma comunidad y la región, y esto es una constante en todas las UI afiliadas a la CGEIB. Otro aspecto que no está siendo considerado es el que la oferta educativa de la UI resulte atractivo para los jóvenes indios.

La CDI y la CGEIB otorgan apoyos a los estudiantes del Programa Nacional de Becas (PRONABES) que ya está generalizado en las escuelas de educación superior, el apoyo es exiguo y con ello se pretende lograr el arraigo del estudiante, situación que en altas condiciones de marginalidad es difícil de conseguir si es que no se cuenta con apoyos familiares o con formas mixtas de sustento.

Otro aspecto no alcanzado en las UI es el arraigo de los docentes, en gran medida por los bajos salarios



Imagen 14. Pichátaro, Michoacán. Diciembre 2009.

Foto de Karla Vivar Quiroz

pero sobre todo por la ausencia de una certidumbre laboral. Es un hecho que en condiciones de precariedad económica, como el de las regiones indígenas, el poseer un ingreso constante permite el prestigio o una jerarquización social aunque sea mínima, tal como sucede con el magisterio indígena en la educación básica, que no en pocas ocasiones se convierten en protocaciques de los espacios donde se les asignan sus labores. Estas anomias inveteradas con seguridad podrían resolverse con la incorporación de la intelectualidad indígena de la propia comunidad; en otras palabras, participación de yerbateros, comadronas, técnicos de la milpa, la puesta en práctica de conocimientos clasificatorios de flora y fauna, de las experiencias históricas. Así la UI podría llegar a ser un espacio de recuperación de la plataforma ética que reclama el modelo, es decir, la recuperación de los saberes pero codificados.

Se puede sostener que las UI están resultando ser una imposición de la interculturalidad que resulta en un complicado complejo de posiciones posmodernas en las ciencias sociales y en específico en la antropología sobre el simbolismo. Para la estructura de las carreras se presenta un tronco que son materias generales que para muchos pueden ser una pérdida de tiempo, un argumento central para defender la existencia de un tronco común es generar un ambiente universitario y propiciar la discusión. Aquí la discusión se centra, en exclusivo, en la profundización sobre la interculturalidad, pero sin quedar ésta definida, desprovista de conceptos y categorías, es decir es un punto de partida solo de

buena voluntad, reducido al diálogo, a disminuir las jerarquías y fomentar el respeto a la otredad.

La interculturalidad está sobresaturada, digamos, ideologizada y estos planteamientos idílicos no enuncian problemas centrales del cambio social, aun los más elementales de la tecnología, como es el cambio del fogón, totalmente idealizado, al de la estufa Lorena, o lo mejor sería la estufa de gas o de energía solar.

El discurso intercultural, la epistemología intercultural, estaría reconociendo el espíritu del artículo segundo de la Constitución, en términos de promover a nivel regional los conocimientos a la par de los occidentales. Pero para ello no habría necesidad de un discurso sobre la interculturalidad que puede frenar la recuperación de saberes propios y apropiados en tecnologías agrícolas, recursos herbolarios, conocimientos del entorno en su integralidad y el fomento de la lengua, así como experiencias políticas en la resistencia.

La interculturalidad al mantener una transversalidad en el currículo y en las actividades extracurriculares, más que estar contribuyendo a una recuperación de saberes se convierte en una camisa de fuerza, en la permanente insistencia de construir una epistemología de lo intercultural. Un observador foráneo al verificar el currículo con la transversalidad del discurso intercultural pensaría que es para la formación de un grupo estamentario o la formación de cuadros para clientelas políticas actuales o futuras.

La creación de las Universidades Interculturales es posible entenderla en tanto una presión de la sociedad frente a una de las obligaciones centrales del Estado. El resultado cayó en la interculturalidad como discurso oficial de gobiernos que han privilegiado al capital financiero, reduciendo de manera muy significativa gastos al sector primario y manteniendo en términos generales una simulación en la educación básica. Uno de los principales problemas que presenta el modelo de la Universidad Intercultural es que no responde a que la educación puede ser vehículo para la movilidad social. Si bien es de esperar que los egresados tengan un panorama social y económico con mejores perspectivas que sus padres, no va a dejar de ser una educación destinada a un sector de población y al mantenimiento de una situación de lugar.

La Universidad Intercultural debería ser una extensión de las universidades de Estado que debe tener como ejes de estudio, la investigación y la difusión de los aspectos inherentes a los grupos étnicos originarios, al espacio geográfico, a la historia, al estudio y a la promoción de la lengua y la expresión cultural, sin caer en la tentación de crear clientela política, tal como al parecer ha sucedido en algunos momentos de la corta vida de las Universidades Interculturales.

La interculturalidad promueve la igualdad entre el conocimiento científico y el conocimiento indígena, suprimiendo la supuesta arrogancia del conocimiento científico. Al respecto habría que aclarar que no existe un solo conocimiento científico, existen ciencias, y con respecto al conocimiento indígena, se debe de codificar,

sistematizar, analizar y difundir, a fin de que efectivamente pueda presentarse el anhelado diálogo. De otra forma nos enfrentamos a un esquema ideologizado.

La Universidad Intercultural a lo largo de más de una década no está mostrando que los espacios donde se ha ubicado resulten ser polos de desarrollo y de innovaciones productivas, más bien se mantienen en la inercia de las regiones indígenas campesinas. La Universidad Intercultural bien puede ser un detonante para que las propias comunidades establezcan un cambio de orientación y del contenido del proceso de enseñanza aprendizaje de estas casas de estudio, y donde en efecto sean los indios actores centrales en el diseño y el destino del currículum y que éste se encuentre en relación directa a cubrir necesidades y modificar la situación de atraso, desigualdad y exclusión en la que secularmente se han mantenido las regiones indígenas. Para ello se hace necesario que el discurso de la interculturalidad recupere la realidad de asimetría económica que ha conducido a la explotación social y la marginación en lo político. En otras palabras, la Universidad Intercultural puede sin duda contribuir a la construcción de un proyecto social de nuevo tipo.

Bibliografía:

AGUIRRE BELTRÁN G. (1957). *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional Indigenista/ Universidad Veracruzana, México.

_____ (1961). *La universidad Latinoamericana*,

Universidad Veracruzana, México.

_____ (1967). *Regiones de Refugio. El Desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional Indigenista, Universidad Veracruzana, México.

_____ (1973). *Teoría y práctica de la educación indígena*, Colección Sep – Setentas Número 64, México.

BARQUÍN CENDEJAS, A. (2015). *Antropología y poder político. El ejercicio de poder en las políticas de educación intercultural*, INAH, México.

BENHABIB, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, España, Katz editores.

BONVECCHIO C. (Introducción, selección y notas). (1995). *El mito de la universidad*, Siglo XXI, México, 285 p.

CASILLAS MUÑOZ, M. de L. y SANTINI, L. (2006). *Universidad Intercultural. Modelo educativo*, SEP – Coordinación de Educación intercultural y bilingüe, México.

CDI (2006). *Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Serie Cuadernos de Legislación Indígena, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

COLOMBRES, A. (1976). “*El proceso aculturativo como compulsión colonial*” en *América Indígena XXXVI*, México, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 129-140

COMAS, J. (1976). *La Antropología Social aplicada en*

México. *Trayectoria y antología*. Instituto Indigenista Interamericano, Serie Antropología Social No 16, México.

DIETZ G. (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Universidad de Granada, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), España.

FREIRE, P. (1978). *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México.

ILLICH, I. (1975). *La convivencialidad*, Barral editores, Barcelona.

MEDINA, A. y GARCÍA MORA, C. (1983). *La quiebra política de la Antropología Social en México (Antología de una polémica)* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

FIORI ERNANI, M. (1970). "Aprender a decir su palabra. El método de alfabetización del profesor Paulo Freire" en: *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, pp. 6 – 17

OEHMICHEN, C. (1999). *Reforma del Estado: política social e indigenismo en México 1988 – 1996*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

VIVAR QUIROZ, K. (2014). *Trayectoria y desplazamiento de modelos teóricos e ideológicos: de la educación indígena a la educación intercultural en México. Una crítica antropológica*, CIESAS, Conacyt, Guadalajara, México.

WALLERSTEIN, I. (coord.) (1996). *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la*

reestructuración de las ciencias sociales, Siglo XXI editores, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM, México.

¿Una escuela tolstoiana para la Revolución mexicana? La escuela-granja Francisco I. Madero de la colonia La Bolsa, 1921-1940¹²¹

A Tolstoyan School for the Mexican Revolution?
The school-farm Francisco I. Madero of the Colony La
Bolsa, 1921-1940

¿Tolstoiano Uma escola para a Revolução Mexicana?
Escola-fazenda Francisco I. Madero, Colônia La Bolsa,
1921-1940

Fabio Moraga Valle¹²²

Resumen: Como pocos países en el mundo, México fue, desde inicios de la década de 1920, un enorme laboratorio pedagógico del mundo occidental. Con más diez millones de analfabetos que vivían en el campo y en pequeñas comunidades aisladas geográficamente, los distintos gobiernos posrevolucionarios se plantearon la necesidad de educar al pueblo para incluirlo en la nación. Entre los múltiples experimentos educativos que se

¹²¹ Este artículo fue elaborado en el marco del proyecto “Inclusión y exclusión social en el desarrollo del Sistema Educativo Nacional. Organización, cobertura y financiamiento (1921-1964)”, que el autor desarrolló en el IISUE entre 2013 y 2016. Un parte importante de la información utilizada fue recopilada durante una estancia de investigación en el Katz Center for Mexican Studies de la University of Chicago, en que se consultaron los fondos de la Regenstein Library, agradezco al profesor Emilio Kourí por su amable invitación. Las licenciadas Soledad Deceano y Luz Anguiano colaboraron en la búsqueda de la información y Fernando Hernández Olvera, del IISUE, digitalizó las imágenes.

¹²² Investigador Asociado C, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México. fabiohis@gmail.com

ensayaron, uno, casi desconocido, resultó fundamental: la Escuela-Granja Francisco I. Madero. Ubicada en la Colonia La Bolsa (hoy Morelos), fue fundada por el líder de la revolución antiporfirista en 1911, y reorganizada bajo moldes tolstoianos y tagoreanos en 1920, por el maestro filo-anarquista Arturo Oropeza. En ella se implementaron métodos experimentales, intuitivos y libertarios de educación infantil, a través de la agricultura, que fueron el modelo por el cual se organizó la mayor parte del sistema educativo mexicano en las décadas siguientes.

Palabras clave: *Escuela-granja, escuela de la acción, posrevolución, aprender haciendo.*

Abstract: Like few countries in the world, Mexico was, from the beginning of the decade of 1920, an enormous pedagogical laboratory of the western world. With more than ten million illiterates living in the countryside and in small geographically isolated communities, different *post-revolutionary* governments raised the need to educate the people to include them in the nation. Among the many educational experiments that were tried, one almost unknown, was fundamental: the school-farm Francisco I. Madero. Located in Colony La Bolsa (today Morelos), founded by the leader of the anti-porfirista revolution in 1911, and reorganized under Tolstoy and Tagorean molds in 1920, by the philo-anarchist master Arturo Oropeza. In it, experimental, intuitive and libertarian methods of early childhood education were implemented through agriculture, which

was the model by which most of the Mexican educational system was organized in the following.

Keywords: *school-farm, school of action, post-revolution, learning by doing.*

Resumo: Como alguns países do mundo, o México foi, desde o início da década de 1920, um laboratório de ensino enorme no mundo ocidental. Com mais de dez milhões de analfabetos que vivem na zona rural e em pequenas comunidades isoladas geograficamente diferentes governos a necessidade de educar as pessoas para inclusão na nação foram levantadas. Entre as muitas experiências educacionais que foram testados, um era crucial: School-fazenda Francisco I. Madero. Localizado em Colonia La Bolsa (Morelos hoje), fundado pelo líder da revolução antiporfirista em 1910 e reorganizado sob moldes e tagoreanos tolstoianos em 1920 pelo professor filoanarquista Arturo Oropeza. É experimental, métodos intuitivos e libertários infância instrução foram implementadas através da agricultura eram a norma pela qual a maior parte do sistema educacional mexicano é organizado nas décadas seguintes.

Palavras-chave: *Escola-fazenda, ação escola, pós-revolução, o aprender fazendo.*

Dos intelectuales latinoamericanos y un proyecto de educación alternativo

A mediados de 1920 un niño descalzo, andrajoso y hambriento, entró a estudiar a una escuela pobre y marginal de la Colonia la Bolsa en la Ciudad de México. Ésta llevaba el nombre del político y líder de la Revolución antiporfirista, Francisco I. Madero, y había atravesado las mismas vicisitudes de la ciudad durante la ocupación de los distintos ejércitos revolucionarios. El futuro del niño, que se llamaba José Ávila Garibay, no era prometedor: la escuela no tenía ni los implementos mínimos para impartir clases y el barrio en el que estaba emplazada tenía fama de ser un nido de delincuencia a la que incluso pertenecían los mismos muchachos en edad escolar¹²³.

Tres años después, a fines de abril de 1923, la maestra rural y poetiza chilena Gabriela Mistral, entonces funcionaria del Gobierno de México, visitó la escuela, por encargo del entonces secretario de Educación Pública, José Vasconcelos. El barrio estaba a pocas cuadas al norte del centro de la Ciudad de México, donde primaban los palacios dieciochescos y los fastuosos edificios porfirianos, testigos del dominio oligárquico con el que, un contingente importante de los revolucionarios, había tratado de terminar durante casi diez años de guerra civil. Un sentimiento de extrañeza asaltaba el pensamiento de la profesora ¿Por qué el intelectual mexicano quería que ella viera precisamente esa escuela?, “¿Para qué —se decía a sí misma- traerán a

¹²³ *Excélsior* 7 y 13 de febrero de 1923.

ver un colegio tan pobre a una extranjera?”, si normalmente se le muestra al forastero los palacios, las casas señoriales... los jardines suntuosos¹²⁴. Al poco tiempo de estar entre niños pobremente vestidos y hombres humildes, la chilena comprendió la curiosidad que asaltaba al autor de *Estudios Indostánicos*. Una hora después manifestaba que era la escuela que había soñado: “Tenía delante de mí realizada en tierra mexicana la escuela que soñó León Tolstoi y que ha hecho Tagore en la India: la racional escuela primaria agrícola, que debiera formar el ochenta por ciento de los colegios en nuestros países”¹²⁵.

¿Qué tenían que ver estos famosos escritores tan lejanos –uno de ellos Premio Nobel de Literatura 1913, el otro muerto en el cénit de su carrera en 1910–, con una escuela fundada en un barrio marginal a miles de kilómetros de donde ellos desarrollaron su refinada y universal escritura?

Aunque indiscutible en el ámbito literario, la influencia del escritor ruso León Tolstoi y del bengalí Rabindranath Tagore es casi desconocida en el campo educativo mexicano y, en general, en el mundo académico hispanohablante¹²⁶. El grupo más rutilante de

¹²⁴ El original fue publicado con el título “Escuela Granja Francisco I. Madero”, en *El Heraldo*, México, 2 y 4 de mayo de 1923. También en Jaime Quezada, *Bendita mi lengua sea. Diario íntimo de Gabriela Mistral, 1905-1956*, Planeta/Ariel, 2002, p. 91 y Gabriela Mistral, “Cómo se ha hecho una escuela-granja en México”, en Pedro Pablo Zegers (comp.), *Gabriela y México*, Santiago, RIL Editores, 2007, p. 55, (en adelante citaremos esta versión).

¹²⁵ Mistral “Cómo se ha hecho una escuela-granja en México”, pp. 55 y 56.

¹²⁶ Varios son los trabajos sobre el aspecto pedagógico de la extensa obra de ambos autores. Acerca de Tolstoi podemos destacar Adir Cohen, “The Educational Philosophy of Tolstoy”, *Oxford Review of Education*, 7:3 (1981), pp. 241-251; y Dominique Maroger, *Les Idées Pédagogiques de Tolstoï*, Éditions L'Âge d'Homme, 1976. Sobre Tagore K. C. Mukherjee, “Tagore-Pioneer in education”, *British Journal of Educational Studies*, 18:1, Feb. 1970, pp. 68-81 y, Xicoténcatl Martínez Ruiz, *Poética educativa Artes, educación para la paz y atención consciente*, IPN, 2016.

intelectuales mexicanos, el “del Centenario” o del “Ateneo de la Juventud”, recepcionó de manera especial la producción de ambos intelectuales en el momento previo al estallido de la revolución mexicana y en las décadas siguientes. La obra de estos autores atrapó la imaginación literaria de Alfonso Reyes, de gran ascendiente sobre su generación y las siguientes, quien poseía una extensa biblioteca sobre estos autores (tal vez la más rica de sus congéneres), donde hay 40 obras del indio y 25 del ruso. El punto más alto de esta influencia fue cuando otro ateneísta, el filósofo José Vasconcelos, publicó en 1919 sus *Estudios indostánicos*, “el primer análisis serio en México de las filosofías que tanto había dado que hablar en Europa y los Estados Unidos”; además, hizo gravar en el friso de su despacho en la Secretaría de Educación Pública, el nombre del insigne escritor ruso¹²⁷.

¿Tuvieron influencia los proyectos educativos de Tolstoi y Tagore, que asumió el intelectual mexicano y que aplicó en la Secretaría de Educación Pública?, ¿Hubo una escuela tolstoiana en México en una época de experimentación educativa en que se ensayaron escuelas “racionalistas”, “Montessori”, “activas”, “rurales”, “al aire libre”, etc.? ¿En qué o quiénes estuvieron inspirados tantos proyectos distintos (escuelas y bibliotecas ambulantes, misiones culturales, campañas de alfabetización, etc.), pero que Vasconcelos

¹²⁷ Véase: Carolina Olguín García y Jorge Saucedo, *Capilla Alfonsina. La biblioteca de Alfonso Reyes. Catálogo bibliográfico*, México, FCE, 2013. También, Benjamín Preciado, “Las relaciones entre México y la India, 1995-2000”, en: *Entre la globalización y la dependencia. La política exterior de México 1994-2000*, El Colegio de México-Tecnológico de Monterrey, CCM, 2002, pp. 300-301. Jaime Torres Bodet, *León Tolstoi*, p. 75.

logró combinar –a veces armónica, a veces conflictivamente- y así movilizar a grandes contingentes de la clase media mexicana en pro de alfabetizar a la población?

Solo en los últimos años se han iniciado investigaciones sobre la influencia de estos escritores en los proyectos educativos, pese a la amplia gama de experiencias escolares que existieron durante la primera etapa de la posrevolución¹²⁸. Aun así, no se han encontrado casos específicos de escuelas que hayan sido fundadas o en las que se aplicaran planes de estudio o metodologías pedagógicas basadas en las enseñanzas del escritor ruso o del poeta bengalí.

Lo anterior porque, la escuela sobre la que Gabriela Mistral escribiera con tanto agrado, así como su proyecto e inspiración ideológica, no han sido del todo comprendidos. Trabajos conocidos como el de Meneses Morales han contribuido más a la confusión, que a la comprensión de su verdadero carácter¹²⁹. Lo mismo que trabajos más recientes como el de la académica británica Patience Schell que la define (entre muchos otros errores) como una “escuela industrial”: También fue definida, más precisamente, como una escuela de la “pedagogía de la acción” por la antropóloga Eulalia

¹²⁸ Sobre el tema general de la influencia de la cultura india en la actualidad, véase: Xicoténcatl Martínez Ruiz, “Being, Thinking and educating: The persistence of Vivekananda in the 20th century”, en VVAA, *Vivekananda: su visión y legado para un nuevo mundo*, Delhi, India Council for Cultural Relation, 2014. Fabio Moraga Valle, “Las ideas pedagógicas de Tolstoi y Tagore en el proyecto vasconcelista de educación, 1921-1964”, en: *Historia Mexicana* N° 259, El Colegio de México, enero de 2016.

¹²⁹ Meneses Morales no tiene clara la fecha de su fundación; primero la definió como la escuela de la Casa del Obrero, probablemente porque la confunde con el inicio de la “campana alfabetizadora” y la llama “la escuela de la Colonia La Bolsa, llamada más tarde Escuela Francisco I. Madero”, Ernesto Meneses Morales, *Tendencias educativas oficiales en México, 1911-1934*, México, CED, 1986, p. 315.

Guzmán. En la década de 1930 su director la presentó como “la escuela” de la Revolución Mexicana o, más específicamente, como la escuela de la “educación socialista”, promovida por el gobierno de Lázaro Cárdenas¹³⁰.

En este artículo vamos a estudiar la Escuela Granja Francisco I. Madero de la, entonces semi-urbana, colonia La Bolsa, dirigida en los primeros años de la posrevolución por el maestro Arturo Oropeza, un “hombre tolstoiano”, maestro normalista, profesor y campesino a la vez, y “descubierta” por Gabriela Mistral. Analizaremos su estructura interna, sus planes de estudio y las estrategias educativas que se empleaban para mezclar pedagogía y agricultura en una combinación que ponía a esta novel institución como uno de los experimentos sociales más representativos de una escuela pedagógica mexicana autóctona y fruto del proceso revolucionario.

Nuestras fuentes serán los escritos de Gabriela Mistral donde identificó a esta escuela como producto de la influencia de las ideas pedagógicas de Tolstoi y Tagore; los documentos contenidos en la Regenstein Library de la University of Chicago; en el Archivo de la Secretaría de Educación Pública que se encuentran en el Archivo General de la Nación de México y los que se

¹³⁰ Fundamentalmente fue Patiente A. Schell, en: *Church and State Education in Revolutionary Mexico City*, Tucson, The University of Arizona Press, 2003, quien identificó equivocadamente a “la Madero” como una escuela “industrial”. Como un espacio donde se aplicó las teorías de Dewey véase a Susana Sosenski, “Entre prácticas, instituciones y discursos: Trabajadores infantiles en la ciudad de México (1920-1934)”, *Historia Mexicana* 2:238, octubre-diciembre de 2010. pp. 1229-1280. Como simplemente una “escuela de la acción, Eulalia Guzmán, *La Escuela Nueva o de la Acción*, México, 1923. Como una escuela de la educación socialista: José Ávila Garibay, *La Escuela Francisco I. Madero y la educación en México*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1940.

encuentran en el Archivo de la Universidad Nacional Autónoma de México, muchos de ellos publicados en el *Boletín de la Universidad*, en el *Boletín de la Secretaría de Educación Pública* y en la revista *El Maestro*.

Dos lejanos intelectuales-educadores

El escritor ruso Lev Tolstoi, conde de Yásnaia Poliana (en ruso: Ясная Поляна, literalmente “Claro del Bosque”), nació el 9 de septiembre 1828 y murió el 20 de noviembre de 1910, cuando aún existía el Imperio Ruso y la sociedad estaba organizada bajo moldes feudales. Como todo miembro de la decadente nobleza rusa, vivió rodeado de lujos y con decenas de siervos a su servicio. Recibió una educación privilegiada y durante su juventud se dedicó a los “deportes” favoritos de su clase: engendró en sus criadas hijos que no reconoció, incursionó en la guerra, y se divirtió en bares y clubes elegantes de Europa donde dilapidó una parte importante de su fortuna. Pero su vida dio un giro y el inconformista joven, aparte de casarse e intentar tener una vida “normal”, se dedicó a escribir novelas que constituyeron un gran legado a la cultura europea y universal. De regreso en Yásnaia Poliana, en 1861, trató de aplicar todo lo aprendido en sus viajes por Europa, especialmente por Alemania y Bruselas; en ésta conoció, entre otros intelectuales, al anarquista francés Pierre-Joseph Proudhon¹³¹. Por ello quiso poner en práctica la

¹³¹ Jaime Torres Bodet, discípulo y colaborador de José Vasconcelos en su proyecto educativo y autor de la única biografía de Tolstoi escrita directamente en español, señaló que las conversaciones con Proudhon fueron las que inspiraron el título de *La guerra y la paz*, la novela máxima que el ruso empezó a escribir alrededor de 1873. Torres Bodet, *León Tolstoi*, p. 77.

libertad como regla esencial de la escuela que había fundado en 1849, donde la disciplina era resultado de la voluntad colectiva de todos los estudiantes y no una imposición de los maestros. Ello porque, en su concepción pedagógica, la “verdadera instrucción” debía ser espontánea, y el centro debía estar en el desarrollo en los estudiantes de las virtudes del campesino ruso: “su sencillez y su repugnancia para todo lo que contiene alguna falsía”¹³². Todo esto lo volcó en una revista, *Yásnaia Poliana*, publicada desde febrero de 1862, que no le produjo seguidores inmediatos, pero sí las antipatías del gobierno que, por medio del ministro de Instrucción Pública, criticó sus propuestas pedagógicas por “contrarias a las reglas fundamentales de la religión y de la moral”. La situación llegó a un extremo cuando la escuela fue allanada por la policía¹³³. Sin embargo, la aldea de Tolstoi se convirtió en un “lugar de peregrinación” de artistas e intelectuales del mundo “no occidental”; a la escuela de Yásnaia Poliana llegaban no solo escritores rusos, sino también indios y africanos; paradójicamente, ese nutrido intercambio cultural lo transformó en un traductor entre el mundo oriental y occidente¹³⁴. Cuando murió, el propio Lenin escribió un artículo en el que reinterpretaba el significado de su obra desde el punto de vista de la revolución burguesa y campesina (de 1905), pero criticó su pacifismo¹³⁵.

¹³² Torres Bodet, *León Tolstoi*, p. 79.

¹³³ Torres Bodet, *León Tolstoi*, p. 80.

¹³⁴ Alexander Shifman, *Tolstoi and India*, Dehli, Sahitya Academi, 1978, pp. 3-5.

¹³⁵ Vladimir Ilich Lenin, “León Tolstoi”, *El socialdemócrata*, 16 (29) de noviembre de 1910, en: Lenin, *Obras*, tomo XVI, pp. 293-297.

Posteriormente Anatoli Lunacharski, Comisario Popular para la Instrucción Pública del régimen Bolchevique, incluyó algunas propuestas tolstoianas en su proyecto de sistema educativo.

Hay coincidencias importantes tanto en la tradición intelectual clásica de la “generación del centenario” y la de sus sucesores, “los sabios”, con otro aspecto oculto de la práctica pedagógica, que Tolstoi aplicó a sus propios hijos y que era opuesta a la que ensayó en su escuela destinada a niños campesinos, hijos de sus siervos¹³⁶. Esto porque, por sus lecturas del *Emilio*, el autor ruso aplicaba los rígidos valores pedagógicos de la clásica Esparta junto a los democráticos de Atenas, que trataba el filósofo ginebrino¹³⁷. Pero Tolstoi era contradictorio en sus prácticas educativas: mientras a los campesinos les inculcaba preceptos espontaneístas, intuicionistas y libertarios, a sus hijos les enseñaba según el método tradicional de enseñanza de las humanidades, que comprendía el aprendizaje de lenguas vivas y muertas, en agotadoras jornadas de estudio y lectura¹³⁸.

El poeta, escritor, músico e intelectual Rabindranath Tagore nació el 7 de mayo de 1862 y murió el 7 de agosto de 1941, fue el menor de 14 hijos. Perteneció a una familia aristocrática de Bengala

¹³⁶ Torres Bodet, *León Tolstoi*, p. 98-99. Tanto el trabajo muy conocido, como el de Claude Fell, como otro más reciente sobre la “generación del centenario”, de Susana Quintanilla, han destacado la admiración de Vasconcelos y sus compañeros hacia la cultura clásica. Véase: Claude Fell, *José Vasconcelos. Los años del águila* y Susana Quintanilla, “Dioniso en México, o cómo leyeron nuestros clásicos a los clásicos griegos”, en: *Historia Mexicana* v. 51, N° 203 (ene-mar. 2002), México, El Colegio de México, p. 619-663.

¹³⁷ En *Emilio, o sobre la educación*, Rousseau recurre, en las pocas notas que contiene esta obra, fundamentalmente a autores clásicos (Platón, Plutarco, Pitágoras, Virgilio) y a algunos contemporáneos Buffon, Chardín, Pascal, etc., además de algunos pasajes de la *Biblia*. Jean Jacques Rousseau, *Emilio o la educación*, México, UNAM, 1975, (2 vols.).

¹³⁸ Torres Bodet, *Tolstoi*, p. 98.

Occidental. Fue poeta y filósofo del movimiento Brahma Samaj (después convertido al hinduismo); además de artista, dramaturgo, músico, novelista y compositor. Extendió el amplio arte bengalí con poemas, historias cortas, cartas, ensayos y pinturas. Pero también fue un sabio y reformador cultural: su familia era profundamente religiosa: su padre Debendranath Tagore formuló la fe Brahma, propagada por el amigo de su abuelo, el Rajá reformador Rammohun Roy. Rabindranath creció en ese ambiente del llamado “Renacimiento Indio”, en que se publicaron revistas literarias y se multiplicaron las representaciones musicales y teatrales y que en Bengala tuvo tres vertientes: religiosa, cultural y nacional¹³⁹. En 1878, viajó a Brighton, Inglaterra para estudiar en la escuela preparatoria y continuó en el University College de Londres; pero, solo estuvo allí un año. La exposición a la cultura y lengua inglesas marcaron sus diferencias con la tradición musical bengalí lo que lo llevó a crear nuevas formas de música. Tagore fue un ecléctico: en su vida o en su arte nunca abrazó completamente las rígidas normas inglesas, ni la estricta interpretación de la religión hindú tradicional de su familia; pero tomó lo mejor de ambas esferas de experiencia¹⁴⁰.

Entre 1883 y 1890 varias de sus obras lo convirtieron en el centro de atención del mundo literario, al mismo tiempo se consagró como poeta,

¹³⁹ Radha Vinod Jalan, “Tagore: his educational theory and practice and its impact on Indian education”, (Doctoral dissertation), Florida, University of Florida, 1976, pp. 1 y 2.

¹⁴⁰ E. Thompson, *Rabindranath Tagore, his life and work*, Rev. by Kilidasa Nag., Calcutta, Y.M.C.A. Publishing House, 1961.

ensayista, escritor de obras y de historias cortas que reflejaban la vida del pueblo. En 1890 comenzó a gestionar las propiedades familiares en Shelaidaha (Bangladés)¹⁴¹.

A comienzos del siglo XX Tagore tradujo algunos de sus poemas en verso libre que en 1912 llevó a Inglaterra. Allí causaron una honda conmoción al poeta anglo-irlandés W. B. Yeats y al misionero inglés Charles F. Andrews (protegido de Gandhi). Los versos reunidos en el conocido *Gitanjali*, en su versión inglesa, fueron publicados por la Sociedad India con un prólogo de Yeats, lo que le valió el Premio Nobel de Literatura en noviembre de 1913, fue el primer no europeo en obtenerlo. Junto con Andrews y W.W. Pearson (traductor de *Morada de paz*), se embarcó en 1916 en un circuito de conferencias por Japón y Estados Unidos y sus traducciones se multiplicaron. Tagore se opuso al chovinismo nacionalista y los nacionalismos beligerantes de todo el mundo, incluyendo el japonés y estadounidense y escribió *Nacionalismo en la India*, ensayo que le hizo recibir críticas, aunque también elogios de pacifistas como el francés Romain Rolland. Escribió varias canciones apoyando el movimiento independentista indio. Tras la masacre de Jaliyaanwala Bagh (Amritsar) en 1919, rechazó el título de caballero que le había concedido la corona británica en 1915. En su escuela de Shantiniketan desarrolló la idea de que la nación y su independencia se logran a través de la educación. Mantuvo contactos con otros intelectuales

¹⁴¹ E. Thompson, *Rabindranath Tagore-poet and dramatist*, Oxford University Press, 1948.

de su tiempo, lo que lo convirtió en un puente entre la India y occidente y un “traductor” del milenario legado cultural de su nación hacia el mundo¹⁴².

Para la década de 1920 la influencia de Tolstoi y Tagore había traspasado las espesas fronteras geográficas e ideológicas y se habían instalado en el imaginario literario y político del mundo occidental. En América Latina artistas intelectuales y obreros habían seguido las enseñanzas del ruso y fundado –a veces efímeras- “colonias tolstoianas” en diversos países¹⁴³. Mientras que comunidades letradas de clase media leían y se dejaban seducir por la fina literatura tagoreana o se “rehumanizaban” con las profundas enseñanzas de esa lejana cultura.

Pero ambos autores tuvieron poca presencia –de la que tengamos conciencia actual- en uno de los ámbitos más importantes que se desarrollaron: la educación popular. Esto pese a que una reducida pero muy influyente nueva elite cultural proveniente de las clases medias y bajas asumieron tempranamente las enseñanzas de ambos autores, tradujeron sus libros de texto y difundieron sus enseñanzas entre el público al que originalmente estaban destinadas: los campesinos e indígenas, pobres analfabetos e históricamente

¹⁴² Entre los contactos de Tagore con el mundo occidental incluyeron a Henri Bergson, Albert Einstein, Robert Frost, Mahatma Gandhi, Thomas Mann, George Bernard Shaw, Victoria Ocampo, H. G. Wells y Romain Rolland y Juan Ramón Jiménez. Zenobia Camprubí, tradujo a Tagore del inglés en 1915, con *La luna nueva* y *El jardinero*; además de su teatro, poesía y prosa, lo que tuvo enorme eco en los escritores de lengua española.

¹⁴³ En Chile, por ejemplo, recién iniciado el siglo XX, se fundaron dos “colonias tolstoianas” en el pueblo de San Bernardo, al sur de la capital Santiago. La más rutilante y conocida fue la formada por los escritores Fernando Santiván, Augusto D’Halmart (Augusto Thompson), que fue ampliamente visitada por pintores y escritores. En algún momento se relacionaron con “la otra” colonia, la formada por obreros. Fernando Santiván, *Memorias de un tolstoiano*, Santiago, Editorial Universitaria, 1997.

marginados del mundo y de sus avances científicos y culturales¹⁴⁴.

El sistema educativo tolstoiano

Gabriela señaló en ese artículo de mayo de 1923, que el maestro Oropeza era un “hombre tolstoiano”, para señalar un tipo distinto de hombre que se abrió paso una vez concluida la guerra civil ¿Cuáles eran las características de este “hombre nuevo” de la Revolución Mexicana?; ¿Qué escuela promovía esta revolución que se parecía al experimento ruso iniciado sesenta años antes, al sur del Moscú zarista? La Escuela de Yásnaia Poliana fue creada por León Tolstoi en 1849 y se hizo cargo totalmente de ella algunos años después, cuando volcó en un pequeño manual sus observaciones y experiencias a lo largo de varios años de ejercicios como docente, director y elaborador de libros de texto para sus estudiantes; además publicó una revista homónima y un silabario. La *Escuela de Yásnaia Poliana* es un trabajo que ronda en la etnografía de la labor educativa, escrita bajo la forma de observaciones directas y sin el orden formal de un texto teórico sobre educación¹⁴⁵.

La escuela funcionaba en una casa de piedra de dos pisos, tenía cinco habitaciones: dos para los niños, dos para los profesores y uno dedicado a estudio; en el

¹⁴⁴ Durante la primera mitad del siglo XX, editoriales como la de la misma Secretaría de Educación Pública de México; Claridad, Kier y Losada, de Buenos Aires, publicaron muchos libros de Tagore en ediciones populares, baratas y con tirajes de miles de ejemplares.

¹⁴⁵ No hemos podido averiguar la fecha de edición en ruso de este manual. Para este trabajo hemos tenido a mano la edición en francés de Albert Savine de 1888 y la traducción al español de Olañeta de 1978. La que citamos a continuación es esta última.

primer piso había un vestíbulo con un gimnasio. El maestro vivía en la misma escuela o en habitaciones aledañas.

El sistema tolstoiano se puede definir por varios de sus elementos constitutivos. Primero es totalmente experimental, para esto hay una razón fundamental: no había modelos a seguir antes de su implementación. Pero además, era una opción consciente que tomó el propio Tolstoi cuando inició su ensayo educativo. Segundo, era libertario, por lo tanto apostaba a la autodisciplina, cuando otro estudiante hacía sonar la campana que avisaba de la hora de inicio de clases no había necesidad de apurarlos para que llegaran a la escuela. Tercero, era espontaneísta y autorganizativo: los niños no estaban obligados a llevar libros ni cuadernos, no habían tareas ni lecciones que repasar en casa:

No se tortura el entendimiento para la lección que va a seguir. No lleva más que a sí mismo, su naturaleza impresionable, y la certeza de que la escuela será hoy tan alegre como ayer. No piensa en la clase hasta el momento en que esta comienza¹⁴⁶.

La escuela era gratuita y aunque su radio de influencia era local –asistían a ella los niños de la aldea- con el tiempo comenzaron a asistir desde lugares más lejanos los hijos de los *mujiks* mejor acomodados, atraídos por la gratuidad y la calidad de la educación que se impartía¹⁴⁷.

¹⁴⁶ León Tolstoi, *La escuela de Yasnaia Poliana*, Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 1978, p. 26.

¹⁴⁷ La palabra *mujiks* (campesino) es un término proteico. Antes de 1861 los *mujiks* eran siervos (campesinos “atados” a la tierra en condiciones características de una sociedad medieval); pero después de la reforma agraria de ese año, es decir, la

Además de los niños de los niños de los “mozos de cortijo”, los gerentes, los soldados los taberneros, los sacristanes y los *mujiks* ricos en un radio de 30 a 50 *verstas* (aproximadamente 30 a 50 kilómetros).

La matrícula de la escuela era de unos cuarenta estudiantes, pero la media de asistencia apenas se elevaba sobre los treinta; entre tres a cinco eran niñas y las edades oscilaban entre los 7 y 13 años. Además asistían de 3 a 4 adultos por mes, algunos de los cuales se quedaban todo el semestre, pero después abandonaban ya que no lograban integrarse a una escuela mayoritariamente infantil, a la que habían decidido asistir teniendo que restar tiempo a su trabajo y a las presiones de sus familias e, incluso, burlas de sus amigos. A estas dificultades se sumaba que solo mostraban interés por alfabetizarse y no por adquirir el conocimiento de todo el programa, como mecánica o dibujo lineal, que ofrecía la escuela, lo cual hacía concluir a Tolstoi lapidariamente que: “En general, los adultos ya **enseñados** anteriormente, no han encontrado aún un sitio para ellos en la escuela de Yásnaia Poliana; aprenden mal, y hay algo de anormal y defectuoso en su manera de ser”¹⁴⁸.

En cuarto lugar, el sistema tenía una fuerte impronta naturalista, proveniente de los planteamientos de Rousseau, que Tolstoi promovía entre los niños

época en que Tolstoi escribe el manual sobre su escuela, socialmente el campesinado ruso estaba en un acelerado cambio y eran hombres libres a los que se les había entregado parcelas de tierra. Por lo que se deduce de la descripción de Tolstoi, algunos de ellos se habían enriquecido en el transcurso de pocos años. En general se usó *mujiks* para designar a los campesinos libres hasta la revolución de 1917. Tolstoi, *La escuela de Yásnaia Poliana*, p. 55.

¹⁴⁸ Tolstoi, *La escuela de Yásnaia Poliana*, pp. 56 y 57. (destacado en el original).

campesinos rusos. En Yásnaia Poliana el contacto con la naturaleza primero fue experimentado y luego fomentado constantemente, por medio de largas caminatas por el bosque circundante cuyo objetivo era cambiar la tradicional relación de poder profesor-estudiante:

Fuera de la escuela, en plena libertad, al aire libre se establece entre los alumnos y el maestro relaciones nuevas, en las que reinan la mayor franqueza de conducta, la confianza más grande, las mismas relaciones que nos parece deben ser como el ideal al que debe tender la escuela¹⁴⁹.

En las largas caminatas, Tolstoi les contaba a los niños cuentos tradicionales rusos, obras propias, o discutían sobre la utilidad del dibujo, el estilo, o lo bello y lo útil en el arte. También rescataba la “pureza” de la relación entre el campesino y la naturaleza y criticaba a los benefactores ricos que donaban dinero para las escuelas populares, pero que no deseaban que el conocimiento fuese adquirido en su máxima expresión por los campesinos, con el argumento de que se darían cuenta de la infelicidad de su situación social y económica:

Pero vosotros, como el sacrificador de Egipto, os sustraéis a sus miradas por medio de un velo misterioso; enterráis en el suelo el tesoro de la ciencia que os legó la historia. No tengáis miedo: al hombre no le daña nada que sea humano...

¹⁴⁹ Tolstoi, *La escuela de Yásnaia Poliana*, p. 46.

¿Dudáis? Abandonaos al sentimiento; el sentimiento no os engañará. Confiad el campesino a la naturaleza, y veréis cómo él saca de ella lo que la historia os encargó que le transmitierais, lo que vuestros propios sufrimientos han elaborado en vosotros.¹⁵⁰

Por último, era un sistema cristiano de educación que se expresaba en las clases de Historia Santa. Pero no era la tradicional educación católica conocida en occidente, ni la educación cristiano ortodoxa, que era la religión oficial en el Imperio Ruso, sino un tipo nuevo de “cristianismo primitivo”, basado fundamentalmente en el *Nuevo Testamento* y en las enseñanzas del Sermón de la Montaña¹⁵¹.

En resumen –en palabras del propio Tolstoi– “doce órdenes de materias, tres clases, una cuarentena de discípulos, cuatro maestros, de cinco a siete lecciones por día”, que se impartían sin imposiciones de horarios, sin castigos, en un entorno natural a niños campesinos¹⁵².

El sistema educativo tagoreano

¹⁵⁰ Tolstoi, *La escuela de Yásnaia Poliana*, p. 50.

¹⁵¹ Algunos estudios recientes han hecho referencia a la raíz cristiana del anarquismo de Tolstoi, en especial respecto de su obra *El reino de Dios está en vosotros*, escrito poco antes de morir, donde dio forma definitiva a las ideas-fuerza del pacifismo y la no-violencia que recogió el líder indio Mahatma Gandhi. El título del libro está parafraseado del libro de Lucas 17:21, del *Nuevo Testamento*. Basado en las enseñanzas de Jesús, Tolstoi elaboró el principio de no-resistencia en oposición a la violencia, el mensaje fue tomado de los Evangelios y, en particular, del “Sermón de la montaña”. Tolstoi separó aquí el cristianismo ortodoxo ruso (según él, demasiado involucrado en el Estado) del –para él– verdadero mensaje de Jesucristo. *El reino de Dios* estuvo censurado por la Iglesia Cristiana Ortodoxa durante muchos años y en Italia y España la Iglesia Católica lo interdió por un siglo, pero circuló clandestinamente por el resto de Europa. Sólo recientemente se lo ha publicado en ruso y ha sido traducido al español: León Tolstoi, *El reino de Dios está en vosotros*, (Madrid, Kairos, 2010).

¹⁵² Tolstoi, *La escuela de Yásnaia Poliana*, p. 60.

En 1901 Tagore dejó Shelaidaha y se trasladó a Shantiniketan (Bengala Occidental), donde fundó una escuela experimental, en la propiedad que heredó de su padre. Allí había un *āśram* (del sánscrito *ā-śrama*: “lo que lleva al esfuerzo”, de *ā* (más) y *śrama*: “esfuerzo, ejercicio físico o mental, mortificación corporal, austeridad”) o *áshram*, en el hinduismo, es un lugar de meditación y enseñanza, tanto religiosa como cultural, en el que los alumnos conviven bajo el mismo techo que sus maestros¹⁵³.

Esta escuela, establecida según la tradicional estructura *brahmacharya* de los estudiantes viviendo con un gurú en una comunidad autosuficiente, atrajo a grupos internacionales de estudiantes, artistas, lingüistas y músicos. Dedicó mucha energía a obtener fondos para esta escuela. Hoy la institución es conocida como universidad *Visva Bharati*, (“India en el mundo”). En Shantiniketan los estudiantes pagaban una módica suma por la escolaridad, ocasionalmente atendían las labores de aseo y comían de lo que mendigaban en las casas vecinas.

Hacia 1918 Tagore regresó a Shantiniketan, donde se desempeñó como asistente y mentor; esto lo ocupó los siguientes años: daba clases en las mañanas y elaboraba personalmente los libros de texto de los

¹⁵³ Probablemente uno de los elementos más importantes en el acercamiento de Tagore al mundo occidental y su aceptación, así como la de su obra, tanto literaria, como artística y educacional, fue que la religión que fundó su padre era monoteísta: “El templo no tiene imagen, ni altar, porque el Maharshi Devendranath Tagore, fundador del *ashram*, quiso que en Shantiniketan no fuese adorada imagen alguna ni permitido el menor predominio de ningún credo religioso, ‘Sólo se adorará allí el invisible Dios único; y se darán las instrucciones necesarias para la reverencia, la alabanza y la contemplación del Creador y Mantenedor del mundo, que sean fuente de buenas costumbres, de vida religiosa y de hermandad universal’”. Tagore, *Shantiniketan*, pp. 38 y 39.

alumnos durante las tardes. Al igual que Tolstoi, Tagore escribió no solo los libros de texto de su escuela, sino también su propio libro sobre el experimento educativo: *Morada de Paz (Shantiniketan)*, que a partir de 1919 ya estaba traducida al español, por lo que fue accesible al mundo lector hispanoamericano¹⁵⁴.

La educación de Shantiniketan estaba centrada en el niño y en esa concepción de su pureza que ya había desarrollado Rousseau y había inspirado a Tolstoi:

Este aspecto de la vida de la Escuela, es capital para los ideales con que fue fundada. La educación no consiste en hacer aprender a los muchachos cosas que olvidan en cuanto pasa el peligro de los exámenes, sino en estimular el desarrollo de sus caracteres en la forma que les sea más natural. Mientras más pequeños, más originales se muestran. Después, cuando la sombra de los exámenes universitarios comienza a oscurecerlos, pierden su natural frescura y originalidad y se convierten en candidatos a la matrícula¹⁵⁵.

En lo posible las clases eran al aire libre y se fomentaba la organización de funciones de teatro y actos de circo:

La costumbre de celebrar reuniones al aire libre, es característica de la Escuela. Todas las clases se dan bajo

¹⁵⁴ Rabindranath Tagore, *Morada de Paz (Shantiniketan)*, *La escuela de Rabindranath Tagore en Bolpur*, W.W. Pearson, (traducción de Zenobia Camprubí de Jiménez), Madrid, 1919. Zenobia Camprubí, esposa del escritor Juan Ramón Jiménez, fue la más prolífica traductora de Tagore al español, y la única que al parecer, tenía los derechos legales del mismo poeta bengalí. Hasta la fecha había traducido las principales obras de Tagore que ya se conocían en idioma inglés como *La luna nueva* y *Chitra* y preparaba la traducción de *Nacionalismo* y *Shadana* y la autobiografía del poeta. Probablemente estas fueron en las que se basó la edición de los “libros verdes” en que Vasconcelos encargó para la SEP la publicación en un volumen, titulado *Tagore*, de *La luna nueva*, *Nacionalismo*, *Personalidad* y *Sadhana*.

¹⁵⁵ Tagore, *Shantiniketan*, pp. 48 y 49.

los árboles o en las galerías, menos cuando llueve. En las veladas, los muchachos organizan amenudo actos de entretenimiento, funciones de circo o pequeñas representaciones teatrales, invención de ellos mismos, y a las que convidan a sus maestros¹⁵⁶.

Muchas de las labores de la escuela eran asumidas por los propios niños como –al menos durante un tiempo– las labores de aseo y mantenimiento; pero la impartición de castigos a los infractores de las reglas que ellos mismos habían determinado, la edición de periódicos escolares en los que ellos mismos escribían y coloreaban a mano, eran trabajos permanentes. Al igual que en Yásnaia Poliana, hacían excursiones fuera del *ashram*, a veces por varios días, en los que también convivían con los maestros que los acompañaban.

En resumen la matrícula de Shantiniketan era de unos 150 muchachos y 20 maestros. Éstos vivían en la escuela con sus familias, compartían la mesa con los estudiantes. El sistema de educación fomentaba la autodisciplina y la sencillez y frugalidad, gran parte de las tareas eran asumidas por los propios niños; se fomentaban las clases al aire libre y el contacto con la naturaleza; los grupos, atendidos por un profesor, eran poco numerosos de modo que la enseñanza fuera casi individual. Había espacio para el retiro y la meditación, se practicaba la oración y se fomentaba la espiritualidad cantando versos de los *Upanishad* escogidos por el

¹⁵⁶ Tagore, *Shantiniketan*, p. 47.

Maharshi Denbendranath Tagore¹⁵⁷. Era una escuela mixta y no hacía diferencia entre castas; era gratuita para los más pobres y los que no, pagaban una pequeña cantidad, por lo que el fundador debía sufragar el déficit. Por las noches funcionaba la escuela nocturna abierta para los trabajadores y los vecinos de Shantiniketan.

La Escuela-Granja de la Colonia La Bolsa y un “hombre tolstoiano”

La Colonia La Bolsa fue creada en 1893. El 24 de diciembre de 1911 Francisco I. Madero inauguró la escuela en unas ruinosas casas ubicadas en la calle de Jardineros, por ello llevó el nombre del líder de la revolución antirreeleccionista¹⁵⁸. Los terrenos de la antigua escuela son ahora un parque y las nuevas instalaciones, construidas durante el gobierno del General Lázaro Cárdenas, constituyen el Internado Primario Francisco I. Madero; actualmente colinda por el poniente con el barrio Tepito y por el oriente con el Centro Social y Deportivo Eduardo Molina y aún mantiene parte de su orientación inicial: es un internado industrial destinado a la educación de niños sin hogar¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Los *Upanishad* son más de 200 libros sagrados hinduistas escritos en sánscrito entre el siglo VII a. C. y principios del siglo XX d. C. Se basan probablemente en las experiencias místicas de individuos cansados de la religión oficial que se retiraron a los bosques para vivir como ascetas o ermitaños, pensaron por su cuenta y luego difundieron sus ideas. Los autores de estos libros se reunían para escuchar la palabra de algún maestro espiritual y conversar sobre la divinidad. Fueron una reacción ante el politeísmo del *Rig-veda* (con dioses concretos como Indra, Varuna y Mitra), la doctrina upanishádica plantea la existencia de una divinidad Brahman única y absoluta, se identifica con el creador del universo (el dios Brahmá), o su conservador (Visnú) o su destructor (Shivá).

¹⁵⁸ *Boletín de la Secretaría de Educación Pública*, Vol. 1, N° 1, México, SEP, 1921. (En adelante: *Boletín de la SEP*). La fecha precisa de fundación de la escuela en: José Ávila Garibay, *La Escuela Francisco I. Madero y la Educación en México*, México, 1940, p. 5.

¹⁵⁹ María del Carmen Collado, *Miradas Recurrentes I*. México, I.E.H. Mora, UAM, 2004, p. 284.

Durante los años de guerra civil la escuela vivió los avatares de la ocupación por las tropas revolucionarias. En 1920 estaba en el “rincón más inmundo de Colonia la Bolsa”, que junto con la colonia Morelos, eran las más atrasadas de la ciudad. Desaseada y con pocas fuentes de agua, carecía de drenaje y ninguna calle estaba pavimentada, lo que la convertía en un lodazal cada temporada de lluvias. Los niños que deambulaban por sus calles, sucios y con hambre, eran tan reacios que en cuanto llegaban al barrio personas de fuera, las apedreaban. En este contexto el maestro normalista Arturo Oropeza, junto a 12 estudiantes de Baja California, se hizo cargo de la escuela, a la vez que se inscribió como alfabetizador voluntario en la campaña iniciada por José Vasconcelos desde la rectoría de la Universidad Nacional. Paralelamente, Oropeza concibió la idea de transformar a la Madero en una escuela-granja¹⁶⁰.

La situación de marginalidad cambió pronto. En mayo de 1921 el primer número del *Boletín de la Secretaría de Educación Pública*, la voz oficial de la dependencia y del proyecto vasconcelista, señalaba que la escuela había partido con una suscripción de 60 alumnos y que tras ocho meses estos sumaban 1200. Por las mañanas se repartían los desayunos escolares que la SEP entregaba a las escuelas y por las noches se daban clases y se alfabetizaba a obreros¹⁶¹.

¹⁶⁰ “Una importante y original escuela granja en México”, *El Universal*, Lunes 2 de octubre de 1922, p. 1 (segunda sección).

¹⁶¹ *Boletín de la SEP*, Vol. 1, N° 1, México, SEP, 1921, p. 102.

La escuela recibió la visita de Gabriela Mistral a fines de abril de 1923. Las aprehensiones iniciales de la poetisa educadora la hacían guardar pocas esperanzas acerca del experimento:

Al entrar mi primer pensamiento fue mezquino: ¿Para qué traer a ver una escuela tan pobre a una extranjera? Porque es de estilo en estos casos, en muchas parles, mostrar a los visitantes los grandes colegios. De grandes patios y aulas doradas. Pero el pensamiento maligno desaparece en cuanto yo llegue al primer patio. Una multitud de niños, de pobrecitos, desarrapados, hacía labores de huerto: regaban. removían la tierra, desmalezaban, entre un rumor jubiloso de colmena de octubre¹⁶².

Conforme fue viendo este osado experimento educacional que se había atrevido a fundar una escuela granja en el lugar supuestamente menos indicado para hacerlo: una colonia popular que era parte de la ya gran ciudad de México. Volvamos a su reflexión:

Una hora después mi estado de alma era un respeto y un fervor religioso por lo que estaba viendo. Tenía delante de mí realizada en tierra mexicana la escuela que soñó León Tolstoi y que ha hecho Tagore en la India: la racional escuela primaria agrícola, que debiera formar el

¹⁶² Gabriela Mistral “Cómo se ha hecho una escuela-granja en México”, *El Heraldo*, México, 2 y 4 de mayo de 1923. También en: Jaime Quezada, *Bendita mi lengua sea. Diario íntimo de Gabriela Mistral, 1905-1956*, Planeta/Ariel, 2002, p. 91.

ochenta por ciento de los colegios en nuestros países, sueño mío ella desde hace quince años¹⁶³.

Gabriela tenía mala experiencia con la educación formal: a los 14 años había sido rechazada en una Escuela Normal de su tierra Natal, Vicuña, por una carta de un cura a la autoridad educativa que había recomendado no aceptarla, fundamentalmente por sus escritos “un tanto socialistas y algo paganos”¹⁶⁴. Ello pese a que era una profunda católica, solo que no cumplía con los cánones de la época para las señoritas: aparte de escribir tenía una personalidad altanera y, además, fumaba. Esto la llevó a desconfiar de las Normales y la obligó a tener una trayectoria radicalmente autodidacta en su formación pedagógica; además la hizo alejarse del catolicismo y acercarse a la teosofía y el budismo. En 1922, y después de servir por casi 20 años como maestra rural, Gabriela tenía una concepción muy madurada de las limitaciones de las normales y sus egresados:

Las normales suelen entregar excelentes educadores. Yo cuento entre mis amigos de Chile y México, algunos de ellos; pero son excepciones, tardías, distanciadísimas excepciones; la regla que caracteriza a estos colegios es una congestión libresca, que dan a sus alumnos una vanidad intelectual enorme que puede verse en el hecho de que el normalista chileno considera una injuria que se le de un nombramiento de escuela rural, y si llega a ésta, vive al margen de la población campesina, desdeñando a

¹⁶³ Mistral, *Bendita mi lengua sea*, p. 91.

¹⁶⁴ José Santos González Vera, *Algunos*, Santiago, Nascimento, p. 166.

ese pueblo del cual viene siempre y al cual está destinado¹⁶⁵.

Lo que Gabriela criticaba era la desviación libresca de la pedagogía, no como la práctica apostólica y heroica en la que ella y Vasconcelos creían:

Caracteriza a los estudiantes de pedagogía el concepto un poco infantil de que el aprendizaje de las biografías de todos los maestros de verdad, los Pestalozzi, los Froebel, significan alguna adquisición efectiva, siendo que lo único necesario es que la lectura de esas biografías los encienda de apostolado y les dé el espíritu heroico que ha sido el de esos hombres, y sin el cual una cultura – pedagógica, filosófica, científica- en general, no les servirá sino para ser lucida en un discurso de aniversario...¹⁶⁶.

Tampoco el maestro Arturo Oropeza escapó al ojo escrutador de la chilena quien no dudó en clasificarlo con estas palabras: “Estábamos sentados delante de una mesa rústica y yo compartía la comida frugal del hombre tolstoiano”. Oropeza se había desempeñado enseñando a leer a trabajadores en la Escuela de la Casa del Obrero de la Colonia La Bolsa, que funcionaba en horario nocturno en las mismas dependencias de la Madero¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Mistral, “Como se ha hecho una escuela-granja en México”, p. 61.

¹⁶⁶ Mistral, “Como se ha hecho una escuela-granja”, p. 61.

¹⁶⁷ Arturo Oropeza era profesor normalista –no “artesano” como ha señalado erróneamente Patiente Schell (p. 101), ni tampoco fue el fundador. Participó en el Congreso Pedagógico de Guanajuato de diciembre de 1915. En 1920 estaba inscrito como “maestro honorario” en la Campaña contra el analfabetismo, impulsada desde la Universidad Nacional por el rector

El maestro normalista le contó a la chilena cómo se había organizado una escuela primaria que colindaba con un parque, que no tenía mayor utilidad que servir de espacio para juergas y fiestas populares que terminaban en riñas y exhibiciones de capacidades étlicas. Por ello, es que el maestro solicitó al gobierno que les cediera a la primaria las dos hectáreas del terreno colindante a la escuela para formar allí un huerto. Así nació el primer ensayo de ese tipo en México.

A Oropeza no se le impusieron programas ni reglamentos y se le dejó en completa libertad de acción. Vasconcelos no contaba ni con el personal apto para ello, ni tampoco con un proyecto como tal para crear una escuela agrícola en al lado norte de la capital.

Un día comencé a cultivar una parcela en el centro del terreno, y a los niños solamente que hicieran lo que yo fuera haciendo. Ellos verificaron el reparto del suelo en pequeñas secciones y se las distribuyeron. No les dí lecciones previas de agricultura, porque no creo en la enseñanza teórica sino cosa paralela con la práctica, y, a veces, como cosa posterior a ella¹⁶⁸.

El improvisado agricultor dejó que los niños hicieran su propia experiencia en el cultivo y, pese a que no intervenía, siempre los vigilaba: “No he querido matarles la alegría ingenua de que descubran ellos, de que se sientan menudos creadores”, decía el normalista en

José Vasconcelos. Aparece en una foto del *Boletín de la Universidad*, posando junto a un grupo de militares analfabetos a los que enseñaba a leer y escribir. Meneses, *Tendencias educativas*, pp. 164n, . *Boletín de la Universidad*, pp. 341.

¹⁶⁸ Mistral, “Como se ha hecho una escuela-granja”, 61.

palabras de Gabriela Mistral. Los pequeños se ilusionaron y solicitaron una audiencia con el ministro. Cuan no sería su sorpresa cuando Vasconcelos los recibió entusiasta bajo la mirada atónita de sus burócratas subalternos. Pero el ateneísta impensadamente visitó el experimento educativo, desenterró algunos frutos de la tierra y desde ese día lo apoyó, para ello envió a Roberto Medellín y a la maestra Helena Torres, en tanto encargada de los desayunos escolares que repartía la SEP¹⁶⁹.

Los niños, entusiasmados, fueron al mercado con sus frutos, pero regresaron con muy poco dinero de su esfuerzo: los revendedores no habían apreciado el enorme esfuerzo que había tras tan pequeña cosecha. En palabras del maestro, los pequeños por iniciativa propia, decidieron asociarse y ofrecer un volumen más grande de sus productos con la expectativa de obtener más ganancias. Asimismo, dedujeron que no todas las semillas habían sido las mejores y trataron de subsanar esa falencia; para resolverla decidieron crear una cooperativa para adquirir la semilla y crearon un pequeño banco y una caja de ahorros. La crónica de unos sorprendidos periodistas describía con asombro y simpatía el funcionamiento del “banco”:

Y a seguida vamos hacia donde está , frente a su mesa y teniendo a la mano una pequeña caja –la de los valores-, el banquero Gregorio López, de once años de edad, pero que, en su triste raquitismo apenas aparenta ocho. Es un banquero melancólico. Muy serio. Es un banquero descalzo, de camiseta sucia y pantaloncito de mecánico;

¹⁶⁹ Vasconcelos, *El desastre*, p. 187.

pero ostenta una dignidad tan grande como la de Morgan, o la de Speyer o la de Rockefeller¹⁷⁰.

El muchacho llevaba en sus libros la asignación de parcelas y las cuentas a la perfección; el fondo era de unos cien pesos de la época; cobraba por préstamos un interés de “dos centavos a la decena en el peso” y los créditos se otorgaban sobre las cosechas para asegurar la devolución de lo prestado a los pequeños agricultores.

Las utilidades del esfuerzo financiero se distribuirían en tres partes: una para el pequeño agricultor, otra para adquirir útiles y herramientas y otro para la caja de ahorro, hasta juntar 5 pesos de la época con lo cual se adquiriría un traje para cada uno¹⁷¹.

¹⁷⁰ “La escuela agrícola establecida en la colonia de La Bolsa debe servir de noble ejemplo para toda la república”, *Excélsior*, 5 de octubre de 1922.

¹⁷¹ “Una importante y original escuela granja en México”, *El Universal*, Lunes 2 de octubre de 1922, p. 1 (segunda sección).



Imagen 1. Comedor de la vieja escuela con su brigada de meseros-alumnos.
Tomada de Ávila Garibay. 1940.



Imagen 2. Salón de clases de la vieja escuela.

Alentado, Oropeza fue más allá e incentivó a los niños a recrear métodos tradicionales de agricultura. En un pequeño lago aledaño, construyeron chinampas,

pequeñas islas flotantes donde ensayaron la siembra y al que bautizaron como “Xochimilquito” (en honor a la zona del sur de la ciudad donde hasta hoy se siembra con ese método prehispánico). Una extensa e ilustrada crónica del *Excélsior* daba cuenta de esto y muchos otros detalles del promisorio experimento educativo en el que, por ejemplo, los niños habían resuelto problemas mayores con técnicas sencillas, como la extracción del tequesquite –un tipo de sal que abundaba en el Lago Texcoco- con lo que habían limpiado las aguas y vuelto cultivable sus chinampas. Una visita oficial de subsecretario de Agricultura y Fomento, Ramón P. De Negri, aseguró a la escuela la ayuda del Estado: agua potable, baños, dormitorios, ganado, mayor extensión de tierra para los cultivos, herramienta agrícola, profesores especiales, etc. No sabemos si todos estos apoyos se concretaron, ni cuánto duraron¹⁷².

El interés que despertó en Gabriela la Escuela Francisco I. Madero no era sino la creación de un “hombre nuevo”, los hombres que la revolución mexicana crearía. Este no era el típico burócrata mexicano o latinoamericano, “aspirante a bachilleres, postulantes eternos a empleos, que llenen pasillos de Ministerios, pidiendo con un montón de recomendaciones el puestecito fiscal más mezquinamente remunerado, con tal de ser miseria dorada, pobreza decente”; ni ese ni “hombres unilaterales sin la visión de unidad de la vida que caracteriza a los intelectuales; ni pesimistas que se han

¹⁷² “La escuela agrícola establecida en la colonia de La Bolsa debe servir de noble ejemplo para toda la república”, *Excélsior*, 5 de octubre de 1922.

hinchado de odio y desaliento por su pequeños fracaso, del cual no tienen la culpa sino sus manos torpes y su mente amodorrada”. Por el contrario, los hombres surgidos de la escuela granja mexicana, los hombres tolstoianos, los “hijos de la revolución” campesina y agraria:

Serán eso que es para mí lo más grande en medio de las actividades humanas: los hombres de la tierra, sensatos, sobrios y serenos por el contacto con aquella que es la perenne verdad. Harán una democracia menos convulsionada y menos discursada que la que nos ha nacido en América Latina, porque hay que decir mil veces este lugar común: la pequeña propiedad aplaca la rebeldía, da dignidad a la vida humana y hace el corazón del hombre propicio a las suavidades del espíritu¹⁷³.

Se puede ver que el proyecto educativo iba mucho más allá de formar profesionales o técnicos aptos para integrarse a la estructura productiva de un país, sino que era a la vez un proyecto pedagógico, político y civilizatorio:

La pequeña república agraria que estos niños han creado, les irá revelando el régimen económico y los caminos por donde se busca la prosperidad de un país: no tendrán el odio de la riqueza, que solo cuaja cuando el hombre no tiene nada que defender ni amar bajo el sol porque sea suyo¹⁷⁴.

¹⁷³ Mistral, “Como se ha hecho una escuela-granja”, p. 62.

¹⁷⁴ Mistral, “Como se ha hecho una escuela-granja”, p. 63.

Hay en estas líneas de Gabriela una profunda concepción de la educación-acción, del aprender haciendo, que forman a la vez un credo (en el sentido religioso) y una utopía (en el sentido político e ideológico), educativos.

México me ganó el corazón con sus reformas sociales. Con sangre (con algún barro también), con tragedia cotidiana. Aquí se hace algo por el indio, lo que jamás se ha hecho en nuestra raza. No lo hacen los intelectuales, fuera de Vasconcelos uno o dos más, la mente aquí, como en los demás países nuestros es bizantina, decadente, egoísta. Lo hacen hombres sin cultura, mirando unos a Rusia, otros al Evangelio. Lo hacen. No lo hacen los maestros, ellos siguen discutiendo sobre pedagogías¹⁷⁵.

Como puede verse, este credo y esta utopía, no estaban inspirados en el modelo deweyano (basado en “pedagogías”), sino de una profunda inspiración tolstoiana y tagorena: intuitiva, experimental, mística y religiosa, a la vez que política y educativa, centrada en “La cuestión agraria mexicana [que] es, a mi parecer, la cosa más seria y grande que se verifica hoy en la raza”¹⁷⁶. Si bien esto es lo que pensaba una intelectual y educadora extranjera, el maestro Oropeza aclaró oficialmente su credo pedagógico:

¹⁷⁵ Mistral, *Bendita mi lengua sea*, p. 93.

¹⁷⁶ Mistral, *Bendita mi lengua sea*, p. 93.

Confesamos con sinceridad que no hemos hecho esta labor sujetándonos a lecturas extranjeras ni mexicanas cuyos autores sostengan ideas que, aunque más elevadas, tengan algunos puntos de contacto con nuestra escuela. Decimos esto para entusiasmar a los maestros, manifestándoles que basta observar con voluntad un fenómeno escolar, para hacer de allí algo que sea original, es decir que refleje cuando menos la personalidad¹⁷⁷.

La iniciativa, radicalmente intuitiva y experimental, estaba inspirada –según Oropeza- en un folleto de la Dirección de la Campaña Contra el Analfabetismo que publicó las características de la “Escuela Nueva” cuyas “doctrinas” tenían algunos puntos de contacto con “nuestras obras consumadas” y la experiencia misma de la Escuela Francisco I. Madero, le daba la razón al documento oficial¹⁷⁸. Todo ello, según el normalista, demostraba que se podía instalar en México la escuela nueva o de la acción.

El interés del Estado se expresó cada vez más fuertemente. Después de una visita del ingeniero Agustín Pascal, Director del Departamento de Propaganda de la Secretaría de Agricultura y Fomento, se tomó el ejemplo de la escuela como modelo para los planes que se implementarían en el campo mexicano en los años siguientes:

¹⁷⁷ Arturo Oropeza citado en: Eulalia Guzmán, *La escuela nueva*, p. 33.

¹⁷⁸ SEP, *Bases para la organización de la escuela primaria, conforme al principio de la acción*, México, talleres de la impresora, 1923.

Se designaran también varios agrónomos que se dediquen a impartir en dicha escuela enseñanza práctica agrícola, objetiva, directa y que a la vez lleven a cabo un estudio de las condiciones del medio en que se desarrolla esa instrucción rural elemental, para formular un plan que pueda establecerse como norma para la futura creación de escuelas rurales elementales para niños y adultos en otros lugares de la república¹⁷⁹.

El desarrollo de la escuela-granja continuó ascendente y casual o intencionadamente siguió los mismos derroteros de sus antecesoras de Yásnaia Poliana y Shantiniketan. En octubre de 1922 al niño andrajoso que entró en 1920 –que ahora era el estudiante José Ávila Garibay- se le ocurrió la idea de fundar un periódico infantil que recogiera la experiencia de los niños agricultores, pero quiso hacerlo de la manera más formal posible y lo registró como “artículo de segunda clase” el 23 de octubre de 1922. *El Niño agricultor* salió a la calle a inicios de 1923; era un periódico quincenal que alcanzó a editar poco más de 10 números hasta mayo de ese año; con fotografías e ilustraciones contaba de 4 páginas y se vendía a 5

¹⁷⁹ “Una importante y original escuela granja en México”, *El Universal*, Lunes 2 de octubre de 1922, p. 1 (segunda sección).

centavos de la época y su lema era “trabajo y más trabajo”¹⁸⁰.

J. Jesús Garibay
TALLER DE REBOZOS
4a. Hojalatería 51
Tel. Mex. 76-56 negro
México, D. F.

EL NIÑO AGRICULTOR

LEA USTED
El Niño Agricultor
SOLO VALE
5 CENTAVOS

NUESTRO LEMA: TRABAJO Y MAS TRABAJO.
Registrado como artículo de 2a. clase en México el 23 de Octubre de 1922.

Periódico Quincenal | México, 15 de mayo de 1923. | Año I. Núm. 10

José Avila de Ayer y José Avila de Hoy



JOSE AVILA, DE AYER



JOSE AVILA, DE HOY

para

José Avila, nos viene a robustecer nuestra fe en la Escuela que soñamos, él vino a nuestro Centro y se educó, se preparó a la vida y ya la está empezando a vivir, teniendo un concepto claro de ella. El nos da la razón de que debe desaparecer cuanto antes la organización actual la escuela donde el niño vive en un mundo que le forman artificialmente para despistar-lo en el mundo real en que ha de luchar.

José trajo a nuestra escuela, su programa, su horario, su metodología, su disciplina y en una palabra todo su maestro y él vivió con libertad y nos fue mostrando que cada niño trae consigo su vida escolar para ir la desarrollando paulatinamente a la vista de su maestro, que, más bien es el espectador de sus actos para que los apruebe, los modifique, los mejore, etc.

José trajo, como creo traerán todos los niños, una idea de la vida y si se les deja expresar esa idea, brota el niño que trabaja, que estudia, que aspira, y hay que respetar ese ensayo de vida para encontrar la semejanza a la vida seria del adulto.

José nos trajo la confirmación de que la escuela tiene que transformarse pronto, en algo viviente, pero con vida más natural, más activa, más sencilla, más cercana a la vida de los hombres, de los grandes.

José se transformó porque no estuvo en la escuela de hoy, sino en la precursora de la Nueva Escuela.

José no se formó para entrar a clase, no se sentó por tiempos, no tomó sus útiles a tiempo tampoco, no oyó Geografía, a tal hora y Civis-

Pasa a la 2a. página

Imagen 3. Portada de *El Niño Agricultor* (México), año 1, núm. 10.

¹⁸⁰ En *Church and State Education*, Schell no encontró ejemplares de *El Niño Agricultor* para analizar su contenido. Los datos los hemos sacado de *El Niño Agricultor* N° 10, México, 15 de mayo de 1923.

Cuando llegó, la biografía de José era similar a la de los otros niños de la colonia: había comenzado a asistir a la escuela descalzo y con hambre; pero a partir de entonces su vida cambió radicalmente; una segunda foto lo retrata con zapatos y un traje. Egresó de la primaria y, en una evolución “natural” entró en una escuela normal y, años después, se tituló de maestro. Ejerció en la propia escuela y durante la etapa de la “educación socialista” (1934-1940) llegó a ser director. Ese último año publicó *La Escuela Francisco I. Madero y la Educación en México*, en el que resumía su experiencia y convicciones pedagógicas. Siguió escribiendo sobre educación básica y en 1944 publicó *El método de jornadas aplicado a la escuela primaria*¹⁸¹. El maestro Ávila mantuvo su vínculo con uno de los participantes directos del proyecto vasconcelista: Jaime Torres Bodet. Años después durante el primer mandato de éste en la SEP (1943-1946), Ávila fue jefe del Internado de Primera Enseñanza y viajó comisionado a los Estados Unidos. En su segundo período (1958-1964) lo envió a Roma donde, en octubre de 1962, el maestro expuso en el Primer Congreso Mundial sobre Analfabetismo acerca de la campaña alfabetizadora y el libro de texto gratuito, impulsada por el Secretario de Educación¹⁸².

¹⁸¹ En el prólogo de esta última Ávila explicaba que “El objeto de estas publicaciones es dar a conocer al magisterio nacional, los ensayos pedagógicos realizados por el autor en la Escuela Francisco I. Madero, y sus observaciones hechas en las escuelas de la unión americana”. Ávila, *La Escuela Francisco I. Madero* 1940 y *El método de jornadas aplicado a la escuela primaria*, México, DIEP, Cooperativa Talleres Gráficos de la Nación, p. 2.

¹⁸² Jaime Torres Bodet, *Memorias*, vol. 1, México, Editorial Porrúa, 1981, p. 251. Sobre el Congreso Mundial sobre Analfabetismo, véase: *El Universal*, México, 1 de octubre de 1962. El rastro de la larga vida del maestro José Ávila Garibay se pierde en el año 2000, cuando la Delegación Venustiano Carranza le otorgó un reconocimiento como “precursor de la educación vial en México”.

Pese a que *El Niño Agricultor* era un periódico “infantil” y hecho por niños, su línea editorial estaba claramente enfocada en la “escuela nueva” pero de corte tolstoiano, no deweyano, en que el estudiante “llevaba” a la escuela un “proyecto de vida” a desarrollar.

José Ávila nos viene a robustecer nuestra fe en la escuela que soñamos, él vino a nuestro Centro y se educó, se preparó para la vida y ya la está empezando a vivir, teniendo un concepto claro de ella. Él nos da la razón que debe desaparecer cuanto antes la organización actual de la escuela donde el niño vive en un mundo que le forman artificialmente para despistarle del mundo real en que ha de luchar¹⁸³.

El texto continuaba reafirmando los principios espontaneístas y libertarios de la escuela “rousseano-tolstoiana” en cuanto a la fe infinita en el niño que había llegado a la escuela-granja con su programa, horario, metodología, disciplina “en una palabra todo su maestro”, espacio en el que “vivió con libertad” y les demostró que:

...cada niño trae consigo su vida escolar para ir la desarrollando paulatinamente a la vista de su maestro, que, más bien es el espectador de sus actos para que los apruebe, los modifique, los mejores, etc.

José trajo, como creo traerán todos los niños, una idea de la vida y si se les deja expresar esa idea, brota el niño que trabaja, que estudia, que aspira, y hay que respetar ese

¹⁸³ “José Ávila de ayer y José Ávila de hoy”, *El Niño Agricultor* N° 10, México, 15 de mayo de 1923, p. 1.

ensayo de vida para encontrar la semejanza a la vida seria del adulto¹⁸⁴.

El entusiasta comentarista continuaba sosteniendo que José les había reafirmado la convicción de que la escuela tenía que transformarse pronto en algo con vida más “natural”, más “activa”, más cercana a la vida de los hombres. Los logros los había tenido gracias a que no



Imagen 4. José Ávila Garibay

había estado en la escuela actual sino en la “precursora de la Nueva Escuela”¹⁸⁵.

Hasta acá las similitudes con el modelo de Yásnaia Poliana y Shantiniketan son evidentes. La diferencia más notoria entre la escuela granja mexicana y su modelo ruso e indio estaba en que éstas dejaban un importante

¹⁸⁴ “José Ávila, de ayer”, p. 1.

¹⁸⁵ “José Ávila, de ayer”, p. 2.

espacio a la enseñanza religiosa, mientras que la Madero era a todas luces una escuela laica donde la religiosidad estaba ausente.

En 1922 la escuela tenía 12 maestros; 576 niños recibían diariamente desayuno y la biblioteca de la escuela estaba permanentemente abierta a la comunidad. Muchos maestros vivían en el mismo recinto y estaban disponibles todo el tiempo para las demandas de la colonia. Los estudiantes estaban organizados en diversas cooperativas que cubrían sus necesidades mucho más allá de una educación tradicional: comisiones de disciplina, de aseo personal y comunitario; una caja de ahorros, una agencia de compras, un banco refaccionario, eran administradas por los mismos niños, casi sin supervisión de los profesores y en total cultivaban 200 mini parcelas de 3 metros por dos, más un número indeterminado de chinampas. Además, estudiantes y profesores organizaban fiestas, proyecciones de películas y eventos culturales sabatinos en directo beneficio de la comunidad. El informe del *Boletín de la Secretaría de Educación Pública* sostenía que la escuela desarrollaba tres actividades: “la instructiva, la económica y la de servicio común”. De éstas, la segunda era la más importante:

La actividad económica tiene tres objetos: ayudar económicamente a los niños por medio del propio trabajo; iniciarlos en el aprendizaje de algún o algunos trabajos manuales y educarlos en un sistema de vida cooperativa.

La parte principal de este sistema económico es la organización de las cooperativas, que han nacido en

torno de cada trabajo manual, productivo, que se fue introduciendo en la escuela, siendo la agricultura el primero¹⁸⁶.

Pronto, a la ayuda gubernamental se sumaron otras colaboraciones como la del Ministerio de Industria y Comercio que donó los recursos para construir una panadería; o de ciudadanos que donaron animales de granja, o el municipio que otorgó facilidades para la construcción de diversos edificios. Tal como sus homólogas rusa e india, la escuela se transformó en poco tiempo en un imán de diversos intelectuales interesados en los experimentos educativos. Frank Tannenbaum la llamó “La escuela milagrosa”; el mismo John Dewey, cuyo interés estaba más en la industria que en la agricultura, le escribió a Oropeza diciéndolo que era la más notable en el mundo. Incluso en periódicos como *La Dama Católica* apareció un laudatorio artículo escrito por el sacerdote Alfredo Méndez Medina, quien solo lamentó que en la escuela no se impartiera instrucción religiosa¹⁸⁷.

Uno de los momentos más destacados de la Escuela y del propio José Ávila se produjo en el Congreso de Maestros Misioneros que se celebró en la capital entre el 18 de septiembre y el 4 de octubre de 1922. El evento fue convocado por el Departamento de Educación y Cultura Indígena, DECI, dependiente de la SEP, en el

¹⁸⁶ “Informe final de las labores desarrolladas bajo la dirección de la Campaña Contra el Analfabetismo durante el año de 1923”, Boletín de la Secretaría de Educación Pública, SEP, 1923, p. 625.

¹⁸⁷ Frank Tanennbaum, “Miracle School”, *Century Magazine*, N° 106, agosto de 1923, pp. 499-506. John Dewey, “Una visita a la escuela Francisco I. Madero”, *Boletín Municipal* N° 14, México, 31 de diciembre de 1926, p. 28. “La escuela agricultora establecida en la Colonia la Bolsa”, *Excélsior*, 5 de octubre de 1922.

marco de la celebración de las fiestas patrias mexicanas¹⁸⁸.

La sesión inaugural realizada en el Palacio de Minería. Asistieron 92 misioneros, Vasconcelos, el subsecretario Figueroa (en representación del presidente Obregón) y el profesor Lauro G. Caloca, jefe de la sección. Iniciados los debates y a proposición del profesor Epigmenio León, Gabriela Mistral fue nombrada presidenta honoraria, propuesta aceptada por aclamación. Ella subió a la tribuna y en su discurso reflejó la gama de ideas, originadas en su experiencia, que tenía acerca del motivo que reunía a los misioneros:

Tal vez algunos de ustedes creyeron que el sitio mío no estaba aquí, y es que probablemente muchos ignoran que, como ustedes, he sido maestra rural. Hace quince años, después de haber entrado a la enseñanza secundaria en un colegio, yo salí de él porque deseaba hacer de ese una escuela popular; y me mandaron de castigo al campo y estuve dos años de maestra rural. Fueron dos años que me hicieron el corazón totalmente. Yo saque de esos años la línea más dominante que tengo hasta hoy en mi espíritu: el amor a la tierra y el cariño al pueblo¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Según Fell los objetivos del DECI “serán ‘desanalfabetizar las razas indígenas de la República’, enseñarles castellano e inculcarles ‘rudimentos de instrucción primaria’, así como ‘proveer a la conservación, desarrollo y perfeccionamiento de sus industrias nativas, especialmente la agrícola”, Fell, *José Vasconcelos*, p. 221; Fell, *La creación*, en: Gonzalbo, *Educación rural e indígena*, pp. 109-122.

¹⁸⁹ ASEP. DECI, exp. 21, fx. 1. y “Discurso pronunciado por la Srta. Gabriela Mistral en una de las sesiones del Congreso de Misioneros”, exp. 21, fx. 24-26.

Al evento llegó una comisión de niños de la “Escuela Agrícola Francisco I. Madero” liderada por Ávila. En ese momento Gabriela Mistral tomó la palabra para informar a los congresistas que esa institución era única en su género en México, ya que ella lo había visitado días antes. Acto seguido intervino el niño, quien presidía la Liga Escolar de Hortelanos y dio a conocer a los asistentes la labor de la escuela recomendándoles: “...que vean en la tierra el porvenir de la Patria pues él, antes incrédulo, ahora ama a ésta por considerarla como la que ha resuelto sus problemas económicos”. El discurso conmovió a los asistentes y ella intervino para advertir que era una “idea verdadera y legítima del pequeño sin preparación previa” y recomendó a sus colegas visitar la escuela en el marco de las actividades del congreso¹⁹⁰.

La experiencia de La Madero influyó en los debates del Congreso. El 29 de septiembre varios congresistas leyeron ponencias sobre cooperativas agrícolas, fue la ocasión en que se produjo un intenso debate entre maestros que adscribían a las diferentes ideologías: socialistas, cooperativistas, agraristas y racionalistas. Tres días después un artículo de *El Universal* criticó el sentido general del evento¹⁹¹. Los frutos del congreso se recogieron un año después. El 17 de octubre de 1923 Vasconcelos aprobó el *Plan de las Misiones Federales de Educación*, que le presentó José

¹⁹⁰ AESP. DECI. Exp. 21. fx. 4.

¹⁹¹ Las actas en: ASEP. DECI, exp. 21, fxs. 8 y 14. La participación de Gabriela en la comisión en: *El Universal*, 4 de octubre de 1922, 2ª sección, p. 1, en: FELL, *Vasconcelos*, p. 231. La crítica de *El Universal*: “Una locura que parece crimen”, *El Universal*, México, 2 de octubre de 1922, p. 3, en: FELL, *Vasconcelos*, pp. 230-231. Hemos tratado más detalladamente este evento en: Fabio Moraga Valle, “Lo mejor de Chile está ahora en México. Ideas políticas y propaganda pedagógica de Gabriela Mistral en México (1922-1924)”, *Historia Mexicana* N° 251, El Colegio de México, pp. 1224-1229.

Gálvez, diputado agrarista al Congreso de la Unión. Gabriela Mistral colaboró en la elaboración del proyecto; el informe, que firmaba el ministro, incluyó observaciones suyas orientadas al indígena y a los misioneros: la enseñanza de educación cívica “para que el indio conozca el sitio y la situación que tiene como ciudadano”; la enseñanza “intuitiva” acerca de las “grandes civilizaciones autóctonas (mayas toltecas, etc.)” y la acción del Estado orientada a lograr una mejor comunicación entre el maestro y la comunidad para que se convirtiera en “el guía moral de los indios”¹⁹².

Educación y propaganda revolucionaria

¹⁹² “Proyecto para la organización de las misiones federales de educación”, leído ante la Cámara de Diputados. Primera Comisión de Educación Pública, septiembre de 1923. SIERRA, *Las misiones*, p. 93.

¿Pero cómo acabó un proyecto autónomo, surgido desde un experimento libertario intuitivo como una “escuela modelo” del proyecto vasconcelista? El filósofo ateneísta aplicó una política muy “permisiva” cuando reclutó voluntarios para su campaña alfabetizadora; lo mismo cuando se trató de abrir escuelas: mientras se abrieran y enseñaran a leer no se les puso impedimento político, religioso o ideológico¹⁹³. Esto cambió radicalmente con la salida de Vasconcelos de la SEP en julio de 1924 y la llegada de Moisés Sáenz (1924-1928) y después de José Manuel Puig Causaranc (1930-1931) a la dirección de la dependencia.

¿El extraordinario experimento se habrá vuelto

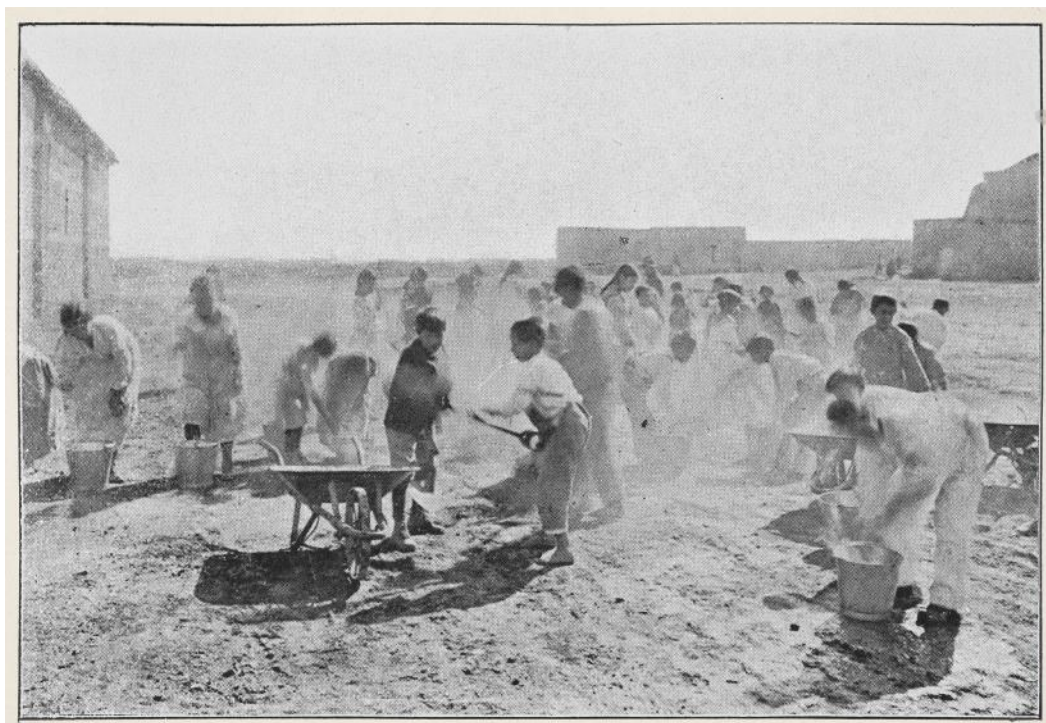


Imagen 3. Imágenes del Parque Francisco I. Madero, los estudiantes haciendo la limpieza de una de las calles de la Colonia La Bolsa. Archivo fotográfico AHUNAM también en una escuela “incómoda” para el orden

¹⁹³ “Escuelas particulares para combatir el analfabetismo”, *Excélsior*, 15 de febrero de 1921, en: *Boletín Universitario*, Marzo de 1921, p. 44.

posrevolucionario que pretendía establecer el callismo que heredó el gobierno?

La Madero se transformó rápidamente –en el transcurso de 1920 a 1921- en la escuela emblema del proyecto vasconcelista. Pero su inspiración tolstoiana y tagoreana tenía vínculos con el proyecto agrarista, una de las corrientes más importantes de la Revolución Mexicana, y estaba impulsada por la Casa del Obrero, una organización filoanarquista, heredera de la Casa del Obrero Mundial, organización ácrata que había funcionado en la capital mexicana entre 1912 y 1918 y que tenía su sede principal en el barrio de Tepito¹⁹⁴. La Casa del Obrero Mundial creó tanto escuelas libertarias y colaborativas, como escuelas nocturnas para obreros, inspiradas indirectamente en la educación racionalista del catalán Francisco Ferrer Guardia¹⁹⁵. Aunque tenía principios similares (libertad, colaboración, educación mixta, laica, sin castigos ni exámenes, sostenida por asociaciones civiles y sindicatos obreros), no podemos relacionar a La Madero con el modelo educativo de Ferrer. Además, Oropeza no podía reconocer

¹⁹⁴ Luis Araiza, *Historia de la Casa del Obrero Mundial*, México Talleres Gráficos del Sindicato de Obreros y Artesanos de la Industria Cervecera y Conexas de la Ciudad de Orizaba, 1963 y Anna Ribera Carbo, *La Casa del Obrero Mundial: anarcosindicalismo y revolución en México*, México, D.F. Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH, 2010.

¹⁹⁵ Las escuelas “modernas” o “racionalistas” conformaron, a principios del siglo XX, un movimiento pedagógico internacional distinto al de la “escuela nueva o de la acción”; en 1906 formaron la Liga Internacional para la Instrucción Racional de la Infancia, basada en los principios de Ferrer. Tuvo varios seguidores y escuelas en España, Inglaterra, Estados Unidos y Chile. En México, en la región de Yucatán se creó, bajo el liderazgo del profesor José de la Luz Mena, una escuela racionalista en las afueras de Mérida, la capital del Estado; los educadores racionalistas tuvieron su mayor expresión de fuerza durante el Segundo Congreso Nacional de Maestros realizado en la Ciudad de México, en diciembre de 1920. Pero ni este proyecto, ni la persona de Mena tuvieron las simpatías de Vasconcelos, como si las tuvo la “escuela de la acción” de las cuales un ejemplo fue La Madero liderada por Arturo Oropeza. Sobre el fundador de estas escuelas véase: William Archer Perth, *Vida, Proceso y muerte de Francisco Ferrer Guardia*, Barcelona, Tutquest, 2010. Sobre la influencia del racionalismo Civera, *La escuela como opción*, p. 34. Sobre la antipatía de Vasconcelos hacia Luz Mena, Vasconcelos, *El desastre*, p. 181.

explícitamente, ni menos reivindicar sus raíces, por la reciente represión hacia los ácratas que hecha por el carrancismo cuyos agentes aún estaban fuertes en el nuevo régimen revolucionario.

Eclipsada la Casa del Obrero Mundial, surgió la Confederación Regional Obrera Mexicana, CROM, fundada ese 1918 con el fin de “superar” a la anterior. Tenía una inspiración más obrerista e industrialista, con un sindicalismo más comprometido con la acción política y, de alguna manera, más acorde con la naciente Revolución Rusa. Pero en el fondo de estos planteamientos había también una intención de fijar el papel del maestro como obrero y posibilitar la defensa gremial de sus derechos, lo cual, como es natural, quedaba desdibujado con los planteamientos de la escuela de la acción, que relegaba al maestro a un segundo plano en el proceso educativo. Estos aspectos estaban planteados cuando en Mexicali se fundó la Liga Nacional de Maestros en 1918, y sobre todo en 1920, cuando se desarrolló el Congreso Nacional de Maestros, entre los días 16 al 28 de diciembre en que se enfrentaron los modelos pedagógicos libertarios contra los “colectivistas” o “sovietistas”¹⁹⁶.

La política educativa que planteaba la CROM, y más específicamente el influyente Lombardo Toledano, era hostil a las escuelas del tipo de La Madero por considerarla una receta importada y aplicada “a raja tabla” en la realidad mexicana. No admitía lugar para la

¹⁹⁶ Congreso Nacional de Maestros, *Informe presentado por los delegados de Yucatán, profesor José de la Luz Mena y doctor Eduardo Urzáis*, Mérida, Talleres Tipográficos del Gobierno del Estado, 1921.

experimentación pedagógica, ni para el desarrollo de la intuición en el proceso de aprendizaje. En general, Lombardo rechazó cuatro tipos de escuela: laica (liberal), católica, racionalista y nueva o de la acción. La escuela propuesta por la CROM sería “dogmática e imperativa”, enseñará al hombre a producir y defender su producto y rechazaba la idea de que se puede enseñar sin imponer.

Todo ello derivó en que en un sector del gremio magisterial conformó una corriente contraria a la escuela de la acción y a la moderna, y a sus derivaciones más radicales y libertarias como el racionalismo de la escuela de Yucatán y el tolstoianismo de La Madero de Ciudad de México, por sus vínculos con el agrarismo¹⁹⁷.

Nuevos gobiernos, nuevas orientaciones

Durante la presidencia de Plutarco Elías Calles (1924-1928) y el “maximato” (1928-1934), la otrora escuela emblemática del vasconcelismo, sufrió los avatares de los enemigos políticos del ex ministro: fue desfinanciada y olvidada por el Estado; su director, Arturo Oropeza fue destituido del cargo –aunque, al parecer, volvió a la escuela en un par de oportunidades-, vagó enseñando por otras zonas del país. Pese a esto, la escuela fue visitada por el máximo ideólogo de la escuela de la

¹⁹⁷ El agrarismo fue una de las principales corrientes ideológicas de la revolución Mexicana que comprendió a movimientos a movimientos distintos que incluso se combatieron en las últimas etapas de la lucha armada como el zapatismo y el villismo. Antonio Díaz Soto y Gama lo definió así: “El agrarismo en México es un fenómeno de reconquista: el campesino mexicano, por medio de las reivindicaciones agrarias, efectúa la reconquista de lo que en el curso de los siglos le ha sido arrebatado”. Antonio Díaz Soto y Gama, *Historia del Agrarismo en México*, México, ERA, 2002, p. 633.

acción, el filósofo pragmatista norteamericano John Dewey¹⁹⁸.

En diciembre de 1926 la escuela pasó a manos del municipio. Los informes del ayuntamiento de la ciudad señalan que atravesaba una crisis y el gobierno –sin poder ocultar sus motivos ideológicos- quería cerrarla por “sectaria”. El ayuntamiento planeaba su reconstrucción y modernización, aunque reconocía su limpieza irreprochable. Entonces tenía unos 500 alumnos, entre los cuales reinaba el compañerismo y la organización en sindicatos y cooperativas que hacían préstamos a los mismos sindicato o a los estudiantes. Éstos tenían seguro de calzado, ropa, “previsión” y –por 15 centavos semanales- derecho a servicio médico, reparación de calzado y limpieza y reparación de su ropa. Loyo a señalado que los castigos consistían en penas pecuniarias o la suspensión de derechos como se acostumbraba en los sindicatos de la CROM¹⁹⁹. La autoridad máxima de la escuela era el Comité Ejecutivo de la Federación de Sindicatos, algo que debe haber perturbado poderosamente al “Jefe máximo” y que rompía no solo con el autoritarismo callista, sino también con los lineamientos de la SEP.

Aunque oficialmente los métodos intuitivos y experimentales en la educación infantil fueron despreciados por el nuevo régimen, el modelo de La Madero se impuso en la práctica: para 1930 en el Distrito Federal se habían creado 16 “escuelas de

¹⁹⁸ “Una visita a la Escuela Francisco I. Madero”, BM, 14, 31 de diciembre de 1926.

¹⁹⁹ Engracia Loyo, “Una educación revolucionaria para la Ciudad de México, (1910-1940)”, en Pilar Gonzalvo y Anne Staples, (coords.) *Historia de la educación en la Ciudad de México*, México, El Colegio de México, 2012, p. 369.

experimentación” en Cuajimalpa, Xochimilco, Tacuba, Mixcoac, etc., además de la formación de 132 cooperativas de todo tipo en las 15 escuelas industriales; 139 escuelas primarias de la capital promovían el cultivo de jardines, 50 contaban con hortalizas y varias se dedicaban a la cría de animales domésticos y unas 1400 sociedades infantiles organizaban a los niños para resolver problemas de la escuela y del vecindario²⁰⁰.

Con el ascenso de Cárdenas a la presidencia, la “Escuela Madero” o simplemente “La Madero”, como se la empezó a llamar, comenzó a vivir una época de oro. El apoyo gubernamental a lo que había sido una escuela granja apoyada por Obregón y luego casi olvidada por los gobiernos de Calles y los del maximato, la transformó decisivamente. El cambio fue total: fueron demolidos los viejos y destartalados edificios de adobe y en su lugar se construyeron, de acuerdo a planes arquitectónicos especiales, modernas e higiénicas instalaciones con salones de clases, comedores, dormitorios, talleres y hasta una alberca²⁰¹.

Más allá de lo material, La Madero sufrió un cambio en su proyecto educativo, sus métodos y su pedagogía: de ser una escuela-granja, pasó a ser una escuela industrial²⁰². De tener un método intuitivo y experimental, pasó a adoptar un planificado “método de jornadas”, y de estar enfocada en el niño como eje

²⁰⁰ Loyo, “Una educación revolucionaria”, p. 284.

²⁰¹ Ávila, *La Escuela Francisco I. Madero*, p. 2. Véase además: Gerardo Sánchez Ruiz, “Las condiciones sociales que exigieron la opción técnica de las escuelas Basols-O’Gorman” en: *Arquitectura escolar 1932*, México, UNAM, 2005, pp. 46-47.

²⁰² Tal vez este cambio hizo cometer un error a la historiadora británica Patiente Schell a calificar a la madero como una “escuela industrial”. Patiente A. Schell, *Church and State Education in Revolutionary Mexico City*, Tucson, The University of Arizona Press, 2003.

central del problema educativo, pasó a estarlo en el maestro. Lo más sorprendente es que el mismo José Ávila Garibay, un “producto” del sistema tolstoiano, fue quien lideró el proceso de transformación de la escuela a la “educación socialista” y al retorno de la centralidad del maestro en el proceso educativo. Ello lo hace patente desde las primeras páginas de un libro donde relata la historia de la escuela e inserta en la introducción una cita de Litchwark:

Todas las reformas escolares se mantienen en pie o se derrumban con el maestro. El mejor programa de estudios no puede darle alas; tampoco puede el peor programa matar todas las iniciativas.

Todas las reformas escolares deben empezar por la selección y educación de los maestros. Solo el maestro puede salvar la escuela, y hay que otorgarle las prerrogativas y el respeto que se merece²⁰³.

Los cambios fueron más allá. La escuela abandonó su modelo de educación activa para implementar la educación socialista que, en palabras de José Ávila Garibay, debía llamarse “Escuela Revolucionaria Mexicana”. El nuevo modelo que se aplicó a La Madero y que, según este maestro y uno de sus principales ejecutores, éstas eran sus características: “Socialista, desfanatizadora, popular, gratuita, obligatoria,

²⁰³ Ávila, *La Escuela Francisco I. Madero*, p. 2. Ávila citaba al historiador del arte, curador y educador artístico Alfred Litchwark (1852-1914), creador del museo de la educación y del movimiento de educación del arte.

coeducativa, cooperativista, unificada, productiva, integral, federalizada”.

Pero ¿Cómo era ese método de la escuela revolucionaria mexicana? ¿Cómo era concretamente la escuela de la educación socialista? Patrocinadas por dependencias oficiales y organizaciones obreras, las jornadas:

...consisten en una serie de actividades tanto técnicas como sociales, que van desarrollándose periódicamente, conforme a determinado proyecto elaborado previamente por el grado escolar al que se encomienda la coordinación de los trabajos de la jornada. La parte técnica está confiada a los maestros; la parte social a éstos y los alumnos²⁰⁴.

Este método –explicaba Ávila- había desplazado a otros pertenecientes a la escuela de la acción como el “método de proyectos” de Kilpatrick. El problema que señalaba era que se aplicaba a “escuelas americanas, no mexicanas”; exigía mucho tiempo, no tenía un sentido pedagógico ni con la vida del niño y, lo más importante, no estaba “en consonancia con nuestro movimiento social”. Sobre el Plan Dalton (también llamado “de laboratorio o de contrato”), obra de la profesora norteamericana Helen Parkhust, “los niños estudian sus cursos por medio de tareas, y cada uno estudia en la mejor forma que cree conveniente”. El director de La Madero, encontraba que las ventajas estaban en que

²⁰⁴ Ávila, *La Escuela Francisco I. Madero*, p. 110.

suprimía las clases pasivas, el maestro era solo un guía, seguía los gustos del estudiante con absoluta libertad. Entre las desventajas opinaba que no era aplicable a las escuelas mexicanas, era muy costoso, intelectualista y no estaba relacionado con la “tendencias de nuestro movimiento social”. Finalmente, el método Drecoly, o de “centros de interés”, como lo llamaba Ávila, partía por la necesidad que tenía el niño, primero, de una comprensión de sí mismo y sus necesidades; entre las ventajas se encontraba que los conocimientos adquiridos por el niño permanecían unidos y en su vida estaban entrelazados la escuela y el hogar. Además, se vinculaban estrechamente los lazos afectivos entre maestros y alumnos. Pero también tenía grandes desventajas: su “intelectualismo exagerado” que degeneraba en una torpe rutina sobre los elementos de la naturaleza²⁰⁵.

Para Ávila los tres métodos que criticaba tenían la gran desventaja de que ninguno de ellos “llenaba las aspiraciones de la Escuela Mexicana. Les falta algo; ese algo es que no están en consonancia con nuestra idiosincrasia”. ¿Y qué entendía Ávila en 1940 por “idiosincrasia”? la respuesta es breve: nacionalismo, una educación centrada en exaltar a la nación mexicana: “En cambio, el Método de Jornadas está estrechamente ligado al movimiento social de nuestro país; es netamente mexicano y fortalece los sentimientos de patriotismo en el alma del niño”²⁰⁶.

²⁰⁵ Ávila, *La Escuela Francisco I. Madero*, pp. 115-124.

²⁰⁶ Ávila, *La Escuela Francisco I. Madero*, p. 124.

Conclusiones

Al comienzo hacíamos referencia al error con que se había catalogado a “la Madero” como una escuela industrial. El error no puede ser más notorio ya que, lejos de la mera tipología, una escuela agrícola respondía no solo a una especialización distinta, sino a la transformación social a la que se estaba apuntando y al modelo de sociedad que se quería organizar. La utopía tolstoiano-tagoreana, y también vascocelebrista-mistraleana, que inspiró a una parte importante de la pedagogía posrevolucionaria, era la de promover una sociedad basada en el trabajo agrícola y la escuela rural como centro de ésta.

La escuela-granja Francisco I. Madero parece haber sido la única escuela tolstoiano-tagoreana en México durante los primeros años de la posrevolución. Las similitudes con el modelo de Yásnaia Poliana y Shantiniketan son evidentes: experimentación, libertad, intuicionismo, contacto con la naturaleza, “aprender haciendo”, sus fundamentos rousseoneos, tolstoianos y tagoreanos están explícitos en su sistema educativo experimental, intuitivo y naturalista. Estos elementos fueron los que sirvieron para organizar el conjunto de políticas que hemos llamado “vasconcelismo educativo”, de los experimentos que se hicieron en esta escuela capitalina salieron las misiones culturales, las escuelas

rurales, las “Casas del Pueblo” todas dirigidas hacia la enseñanza campesina e indígena y al fomento de una sociedad agraria.

A primera vista la actitud de José Ávila hacia los principios educativos que lo transformaron de un niño harapiento y con hambre, en un ciudadano de “provecho” y éxito social y profesional, es de una “traición”, o al menos de un cambio total. En 1940 en *La Escuela Francisco I. Madero*, Ávila borró con el codo lo que había hecho con la mano en 1923 en *El Niño Agricultor* y encaminó la escuela que lo formó hacia la industrialización. En el transcurso de 20 años Ávila cambió los principios libertarios tolstoianos con que lo educaron, por el dirigismo estatista del cardenismo que le dio trabajo y carrera docente. Pero por otro lado su actitud fue de acomodarse, convenientemente, al cambiante sistema posrevolucionario. Pero ¿Por qué una escuela tan importante para el desarrollo de la pedagogía revolucionaria ha sido olvidada por tanto tiempo?

La Madero fue, desde todo punto de vista, no solo una escuela *sui generis*. A todas luces el experimento tolstoiano-tagoreano –cobijado ideológicamente por Mistral y Vasconcelos, de la escuela granja como base de la sociedad mexicana, no entraba dentro de la ideología industrialista que promovía el grupo “sonorense”, cuya “nordofilia” estaba también presente en Moisés Sáenz y José Manuel Puig Casaurant, los secretarios que siguieron a Vasconcelos. También fue una escuela clave para la experimentación pedagógica que después se implementó en la Escuela Rural Mexicana, las Casas del Pueblo, las misiones culturales y otros modelos de

educación popular. Esto porque, durante décadas el Estado mexicano se vio imposibilitado de cubrir la demanda educativa de una sociedad mayoritariamente rural y campesina y donde debió recurrir a la improvisación, la experimentación y la intuición para organizar escuelas que conformaran –a veces desorganizadamente- un sistema educativo complejo y masivo pero donde México, como pocos países en el mundo intentó ponerse al día para incluir en la nación a campesinos e indígenas excluidos de la sociedad y la modernidad.

Bibliografía:

Archivos:

Archivo de la Escuela Francisco I Madero.

Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México, AHUNAM.

Archivo Histórico Nacional, Archivo de la Secretaría de Educación Pública, AGN-ASEP.

Archivo de la Ciudad de México, ACM.

Fuentes:

El Universal, México, 1 de marzo de 1921.

Excélsior, México, 7 y 13 de febrero de 1923.

El Mercurio, Santiago, 1923.

El Niño Agricultor, México, 1922-1923.

Boletín Municipal, México, 1926.

Congreso Nacional de Maestros, *Informe presentado por los delegados de Yucatán, profesor José de la Luz Mena y doctor Eduardo Urzáis*, Mérida, Talleres Tipográficos del Gobierno del Estado, 1921.

Bibliografía:

ARAIZA, L. (1963). *Historia de la Casa del Obrero Mundial*, México Talleres Gráficos del Sindicato de Obreros y Artesanos de la Industria Cervecera y Conexas de la Ciudad de Orizaba.

ARCHER, W. (2010) *Vida, proceso y muerte de Francisco Ferrer Guardia*, Barcelona, Tusquet.

ÁVILA GARIBAY, J. (1940). *La Escuela Francisco I. Madero y la Educación en México*, México.

_____ (1944). *El método de jornadas aplicado a la escuela primaria*, México, DIEP, Cooperativa Talleres Gráficos de la Nación.

FELL, C. (1989). *José Vasconcelos. Los años del Águila, 1920-1925*, México, UNAM.

GUZMÁN, E. (1923). *La escuela nueva o de la acción*, México, Editorial Cultura.

LOMBARDO TOLEDANO, V. (1924). *El problema de la educación en México*, México, Editorial Cultura.

MAROGER, D. (1976). *Les Idées Pédagogiques de Tolstoï*, Éditions L'Âge d'Homme.

MARTÍNEZ RUIZ, X. (2016). *Poética educativa Artes, educación para la paz y atención consciente*, IPN.

MENESES MORALES, E. (1986). *Tendencias educativas oficiales en México, 1911-1934*, México Universidad Iberoamericana, Capítulo VIII “La cruzada educativa de José Vasconcelos, México, pp. 311-320.

QUEZADA, J. (2002). *Bendita mi lengua sea. Diario íntimo de Gabriela Mistral, 1905-1956*, Planeta/Ariel.

RIBERA CARBO, A. (2010) *La Casa del Obrero Mundial: anarcosindicalismo y revolución en México*, México, D.F. Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH.

SANTIVÁN, F. (1997). *Memorias de un tolstoiano*, Santiago, Editorial Universitaria.

SCHELL, P. A. (2003). *Church and State Education in Revolutionary Mexico City*, Tucson, The University of Arizona Press.

DÍAZ SOTO Y GAMA, A. (2002). *Historia del Agrarismo en México*, México, ERA.

TAGORE, R. (1919). *Shantiniketan. Morada de la Paz. La escuela de Rabindranath Tagore en Bolpur*, Madrid.

TOLSTOI, L. (1978). *La escuela de Yásnaia Poliana*, Barcelona, Olañeta.

TORRES BODET, J. (1965). *León Tolstoi*, México.

III.- Artículos y capítulos de libro

DEWEY, J., (1926), “Una visita a la escuela Francisco I. Madero”, *Boletín Municipal*, 14, 31 de diciembre.

COHEN, A. (1981). “The Educational Philosophy of Tolstoy”, *Oxford Review of Education*, 7:3, pp. 241-251.

MARTÍNEZ RUIZ, X. (2014). "Being, Thinking and educating: The persistence of Vivekananda in the 20th century", en VVAA, *Vivekananda: su visión y legado para un nuevo mundo*, Delhi, India Council for Cultural Relation.

MISTRAL, G. (1925). "Como se ha hecho una escuela-granja en México", *El Mercurio*, Santiago.

MORAGA VALLE, F. (2016). "Las ideas pedagógicas de Tolstoi y Tagore en el proyecto vasconcelista de educación, 1921-1964", en: *Historia Mexicana* N° 259, El Colegio de México, México, enero.

_____ (2015). "El resplandor en el abismo: el movimiento Clarté y la cultura de la paz en América Latina, 1918-1923", *Anuario de Historia Social y de la Cultura* Vol. 42, No. 2 (julio-diciembre), Universidad Nacional de Bogotá, Colombia.

_____ (2014). "Reforma desde el sur, revolución desde el norte. El Congreso Internacional de Estudiantes de 1921". En: *Estudios de historia Moderna y Contemporánea de México*, México, IIH-UNAM.

_____ (2014). "'Lo mejor de Chile está ahora en México', ideas políticas y propaganda pedagógica de Gabriela Mistral en México (1922-1924)", *Historia Mexicana* N° 251, El Colegio de México, pp. 1181-1247.

MUKHERJEE, K. C. (1970). "Tagore-Pioneer in education", *British Journal of Educational Studies*, 18:1, Feb., pp. 68-81.

SÁNCHEZ RUIZ, G., (2005), "Las condiciones sociales que exigieron la opción técnica de las escuelas Bassols-

O’Gorman” en: *Arquitectura escolar 1932*, México, UNAM, pp. 36-51.

SOSENSKI, S. (2010). “Entre prácticas, instituciones y discursos: Trabajadores infantiles en la ciudad de México (1920-1934)”, *Historia Mexicana* 2:238, octubre-diciembre, pp. 1229-1280.

TANENNBAUM, F., (1923), “Miracle School”, *Century Magazine*, N° 106, agosto, pp. 499-506.

Huellas y voces

Generación del Centenario: peruanos por un nuevo país

Generation of the Centennial: Peruvians for a new country

Centennial Geração: os peruanos para um novo país

Eduardo Sosa Villalta²⁰⁷

Resumen: El 28 de julio de 1921, día en el que se celebró el centenario de la Independencia política del Perú, coincidió con la publicación, en la revista *Mundial*²⁰⁸, de una de las fotografías más representativas de la intelectualidad peruana del siglo XX. En la foto aparecen algunos de los principales impulsores de la reforma de la universidad peruana de 1919: jóvenes que buscaron escribir una nueva historia del país y cuyas acciones tuvieron honda repercusión en las décadas posteriores. Por ello, luego se les reconoció como la Generación del Centenario. La foto que origina este artículo, más que una imagen, representa un esfuerzo por construir un nuevo país.

²⁰⁷ Bachiller en Comunicación Social por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Su tesis de Licenciatura es sobre el discurso universitario de Luis Alberto Sánchez. Como periodista se ha desempeñado en diferentes medios de comunicación (diarios, agencia de noticias, radio y televisión). También ha colaborado con algunas revistas escribiendo crónicas y artículos. Filiación institucional: Universidad San Marcos. Correo electrónico: eduardo_sosa08@hotmail.com.

²⁰⁸ La revista *Mundial*, según *Historia de la prensa peruana (1594 - 1990)* de Juan Gargurevich, historiador del periodismo peruano, se publicó de 1920 a 1933 y fue un semanario de formato grande, “que ilustraban dibujantes connotados como Vinatea Reinoso, reporteros gráficos como los hermanos Campbell. Sobresalían sus redactores, una larga lista entre los que figuraron Edgardo Rebagliatti, José Gálvez, Raúl Porras Barrenechea, Jorge Basadre, Jorge Guillermo Leguía, José Carlos Mariátegui, César Vallejo” (131).

Palabras clave: *Generación del Centenario, Reforma Universitaria, Conversatorio Universitario, Universidad San Marcos, Luis Alberto Sánchez.*

Abstract: On July 28, 1921, the day when the centenary of Peru's political independence was celebrated, it coincided with the publication in the *World* magazine of one of the most representative photographs of the Peruvian intellectuality of the twentieth century. The photo shows some of the main drivers of the Peruvian university reform of 1919: young people who sought to write a new history of the country and whose actions had deep repercussions in the following decades. Therefore, they were later recognized as the Centennial Generation. The photo that originates this article, rather than an image, represents an effort to build a new country.

Keywords: *Centennial Generation, University Reform, University Conversation, San Marcos University, Luis Alberto Sánchez.*

Resumo: Em 28 de Julho de 1921, no centenário da independência política do Peru foi realizada em que coincidiu com a publicação na revista *World*, uma das fotografias mais representativas de intelectuais peruanos do século XX. Na foto são alguns dos principais impulsionadores da reforma da universidade peruana 1919: os jovens que procuravam para escrever uma nova história do país e cujas ações tiveram um impacto profundo nas décadas seguintes. Portanto Eles foram,

então, reconhecida como a Geração do Centenário. A foto que se origina este artigo, mais do que uma imagem, representa um esforço para construir um novo país.

Palavras-chave: *Centennial geração, Reforma Universitária, da Universidade Conversatorio, Universidade de San Marcos, Luis Alberto Sánchez.*

“Venga para acá, Jorge”, le indica Raúl Porras Barrenechea (1897-1960), historiador, diplomático y educador peruano, a Jorge Basadre Grohmann el día que cita a varios de los promotores del Conversatorio Universitario para tomarse una fotografía. Basadre está en la puerta del cuarto en el que se perpetuará ese momento de camaradería y aunque no integra el grupo universitario, por su escasa edad, es incluido para aparecer en la foto, según narración de Luis Alberto Sánchez (LAS) en una entrevista de 1984²⁰⁹. El mismo Basadre (1903-1980), ilustre historiador peruano, recordó en su libro *La vida y la historia* (2005) que “en 1919 era apenas un muchacho de diez y seis años, con unos cuantos meses de vida universitaria y, pese a mi discurso escolar ante el monumento a Bolognesi en 1918, no podía consideráreme capaz para sustentar conferencias basadas en estudios maduros de investigación, aunque prometí un aporte”. Y completa: “estaban en el grupo todos los oradores de este brillante ciclo; pero, al lado de ellos, nos sentábamos otros que únicamente formamos parte del auditorio” (85).

²⁰⁹ Dicha entrevista a Luis Alberto Sánchez la realizó el periodista Mario Castro Arenas, en 1984, y se publicó en el diario *El Comercio*. Esa conversación, dedicada a repasar varios capítulos de la vida y obra de Sánchez, se puede visualizar en Youtube, en el siguiente link: https://www.youtube.com/watch?v=QhbV_k7oaJk

Previo a tomarse esa foto, antecedieron intensos meses de actividades y publicaciones. En 1919, por ejemplo, se formó el mencionado Conversatorio



Imagen 1. Fotografía publicada el 28 de julio de 1921 en *Mundial*. Aparecen, de pie, de izquierda a derecha: Jorge Basadre, Manuel Abastos, Ricardo Vegas García, Raúl Porras Barrenechea y Luis Alberto Sánchez. Sentados, de izquierda a derecha: Guillermo Luna Cartland, Carlos Moreyra y Paz Soldán y Jorge Guillermo Leguía. Fuente: www.forosperu.net/

Universitario, en el seno de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), con la finalidad de impulsar investigaciones sobre el centenario de la Independencia peruana.

Luis Alberto Sánchez (1900-1994), uno de los intelectuales peruanos más completos de ese siglo²¹⁰, explicó, en la referida entrevista, que con el

²¹⁰ Entre las muchas facetas de Luis Alberto Sánchez se le reconoce haber sido escritor, periodista, docente, político, historiador, ensayista, columnista, crítico literario, biógrafo, traductor, novelista, catedrático, entre otras actividades. Sobresale, en su vínculo con la educación, su destacada labor como rector de la Universidad San Marcos: cargo que desempeñó en tres ocasiones.

Conversatorio buscaban, además, reivindicar la historia del Perú porque tenían “la convicción de que estaba todo falseado. No creíamos en la *Historia de la Independencia* de Mariano Felipe Paz Soldán. A pesar de los documentos no confiábamos en los relatos y entonces creíamos que teníamos que hacer una historia nueva”.

Sánchez (1989) rememora en uno de sus “Cuadernos de Bitácora²¹¹” que publicaba en la revista limeña *Caretas* que fue Jorge Guillermo Leguía, destacado historiador, quien “siguiendo un ejemplo uruguayo, nos organizó para formar el Conversatorio Universitario²¹² con, además de los personajes de la foto, Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), político peruano quien fundó el Partido Aprista Peruano en 1930.

En el Conversatorio Universitario trabajaron bajo las formas de seminarios y conferencias. César Lévano (2000), escritor y periodista respetado, manifiesta, en un texto escrito para *Caretas*, que otra finalidad de aquel grupo era demostrar a los sectores conservadores, dentro y fuera de la Universidad, que era falso que hicieran huelgas porque no querían estudiar.

Jorge Guillermo Leguía realizó la primera conferencia sobre “Lima en el Siglo XVIII”. Raúl Porras Barrenechea, quien fue maestro de Mario Vargas Llosa,

²¹¹ “Cuadernos de Bitácora” fue el título general de todas las colaboraciones, en periódicos y revistas de diferentes países, que hizo Luis Alberto Sánchez. El nombre provenía del interés que le despertó un libro de José León y Bueno, titulado *Diario de un cabotaje infortunado*. En estas columnas, Sánchez escribió sobre diversos temas que despertaban su interés y análisis como el tema educativo, la crisis de los partidos políticos, las humanidades, las dictaduras militares, entre otros.

²¹² No obstante, Jorge Basadre, en *La vida y la historia*, objeta que fue “bajo el comando de Porras” que un grupo de jóvenes “reformistas” decidió organizar el Conversatorio Universitario, al aproximarse la fecha en que debía conmemorarse el centenario de la Independencia, para presentar, “a través de una serie de conferencias que podían ser seguidas por debates públicos, sus puntos de vista acerca del ambiente que precedió y que rodeó a la Emancipación” (84).

sustentó la segunda conferencia sobre el clérigo y poeta don José Joaquín de Larriva. En el tercer turno estuvo Luis Alberto Sánchez sobre “Los poetas de la revolución”. La cuarta conferencia fue de Manuel Abastos y trató sobre los factores ideológicos que integraron el ambiente de aquella época. “En fecha posterior, Porras publicó un trabajo sobre el desembarco de la expedición libertadora en Pisco, que también puede incluirse en el ciclo del conversatorio. La orientación de estas monografías no fue reaccionaria. Un liberalismo crítico e independiente las definió” (84), detalló Basadre en su citado libro.

Jorge Puccinelli (1920-2012), escritor, crítico literario y profesor universitario, analizó, en el *Libro de homenaje a Luis Alberto Sánchez en sus 40 años de docencia universitaria* (1967), que el Conversatorio impulsó la investigación de la Independencia peruana, anticipándose a la celebración de su centenario, y fue un semillero de inquietudes universitarias y de vocaciones históricas: “los ‘José-toribios’ se llamaron irónicamente entre sí los de más definida orientación historicista, en clara alusión y reconocimiento al magisterio de Medina.



Imagen 2. De pie, de izquierda a derecha: Abastos, Moreyra, Leguía y Luna. En tanto, sentados, de izquierda a derecha: Basadre, Vegas, Porras y Sánchez. Fuente: www.reporterodelahistoria.com/

La importancia de este núcleo, coetáneo del grupo Colónida²¹³, de orientación antiacadémica, fue tal que su nombre signa a toda la generación conocida como la Generación del Conversatorio Universitario o del Centenario” (384).

Reforma

Obra de esa generación, además de la nueva visión sobre la Independencia, fue la Reforma Universitaria de 1919. José Carlos Mariátegui (1971), pensador peruano,

²¹³ Colónida fue un movimiento intelectual fundado por Abraham Valdelomar, en 1916, y que reunió a escritores como Federico More, José Carlos Mariátegui, entre otros.

explica que el movimiento estudiantil que se inició con la lucha de los estudiantes de Córdoba, en Argentina, por la reforma de la Universidad, señaló el nacimiento de la nueva generación latinoamericana. Añade que ese mismo origen impulsó el proceso de agitación universitaria en otros países como Uruguay, Chile, el Perú, etc. (7 ensayos 122).

En tanto, en *Temas de Educación*, Mariátegui (1997) narra que la Universidad pasaba, por entonces, por una crisis estructural, espiritual, ideológica. “La crisis no se reduce a que existen maestros malos” afirma. Explica que, principalmente, consiste en que faltan verdaderos maestros (104). “Las universidades necesitan para ser vitales, que algún soplo creador fecunde sus aulas” (105).

Los resultados de esa Reforma fueron la Ley N° 4002 y la Ley Orgánica de Educación Pública N° 4004, “que recogió en general” varios principios de la Reforma (*La Universidad no es una isla* 61). Esas leyes acogieron las tachas de los estudiantes a un grupo de profesores y autorizaron la sustitución de los tachados, complementa Luis Alberto Sánchez (1961).

Sánchez (1967), en el libro publicado en homenaje a sus 40 años de docencia, escribió, con una gran visión de actualidad, que la Reforma señaló y sigue señalando la necesidad de que la Universidad rompiera sus ataduras individualistas y tratara de expresar la creciente inquietud de las masas: “Ese fue su impulso y esa es su explicación. No han periclitado. Por eso, dialécticamente continúa desarrollándose” (620).

En otro libro, complementa que la velocidad con que cambia este mundo es el acicate que empuja a la Reforma de su Universidad, según las realidades locales en que se desarrolla. “Aquella velocidad se llama “estudiantado” o juventud: las realidades locales se traducen por “Patria”” (*La Universidad no es una isla* 38).

“Algún tiempo después, en 1920, Porras creyó interesante que nos reuniéramos, para que apareciésemos juntos en una fotografía, algunos amigos que habíamos vivido horas de camaradería desde 1919” (85), relata Basadre (2005).

Para ese efecto, –continúa Basadre su relato– Porras cita a Jorge Guillermo Leguía, a Manuel Abastos y a Luis Alberto Sánchez: los tres grandes oradores del Conversatorio. También invita a Ricardo Vegas García “entusiasta divulgador de esa bella y desinteresada aventura”, a Guillermo Luna Cartland y a Carlos Moreira y Paz Soldán, “ambos camaradas suyos desde los días mozos y a mí [Basadre]”.

Posteriormente, Sánchez, en un discurso que recoge el historiador Roy Soto, en su libro *Luis Alberto Sánchez, maestro, escritor y político* (2000), recuerda a otros memorables peruanos que también formaron esa Generación: César Vallejo, Alfredo González Prada, José Carlos Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre, Manuel Seoane, José Luis Barandiarán, Luis E. Valcárcel, Antenor Orrego Espinoza, José Sabogal, Julia Codesido, Hildebrando Castro Pozo, Luciano Castillo, César Moro, Xavier Abril, por citar a algunos de la larga lista.

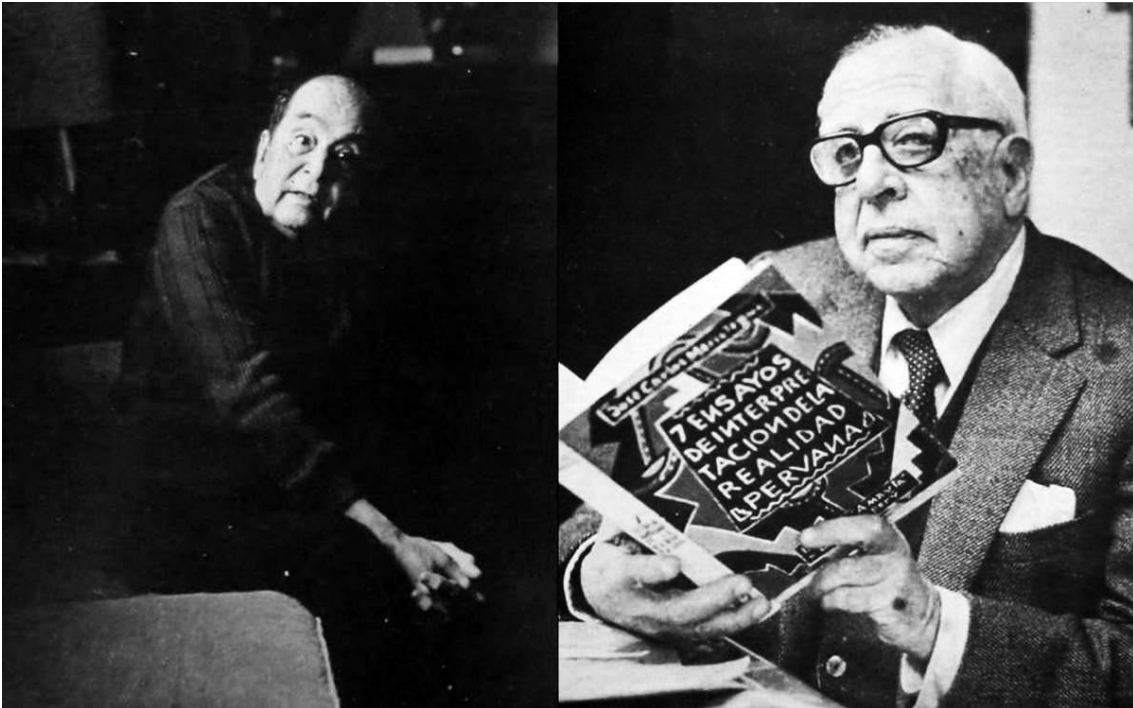


Imagen 3. Jorge Basadre y Luis Alberto Sánchez en 1978.

Fuente: <https://cortinasdehumo.wordpress.com>

Frutos

Otro legado de aquella Generación fue el que rescata Augusto Tamayo Vargas (1967), escritor, periodista y crítico literario. Él reconoce que, en los años emotivos de la década de 1930:

Las promociones de estudiantes que embargados de una nueva emoción fundaban Seminarios de Cultura y Centro de Estudios Peruanos y que concebían su acción rebelde como fruto precisamente de su calidad de universitarios recibieron lecciones de profesores jóvenes que habían irrumpido en el ámbito de San Marcos con un nuevo sentido de interpretación de la realidad (...). La presencia de profesores como Luis E. Valcárcel, como Jorge Basadre, como Jorge Guillermo Leguía, como Manuel Abastos, como Luis Alberto Sánchez, como Raúl Porras Barrenechea, formaban al lado de las más antiguas figuras de Alberto Urea, de José Gálvez, de Julio C. Tello, de Mariano Iberico Rodríguez, un grupo seleccionado, pero no aislado del resto de la sociedad (...). Fue así como mi generación, que ingresó a la Universidad en 1931 en época de aguda crisis, que vivió el drama intenso del largo cierre de San Marcos, asimiló aquellas primeras lecciones y se dedicó con ahínco a la interpretación de la realidad nacional, con un angustioso interés por los temas peruanos, por la resolución de ellos, dentro de una problemática universal. (...) no podemos olvidar los jóvenes de aquellos años y debemos decirlo a las generaciones actuales que Luis Alberto Sánchez dio provechosas lecciones que habrían de fructificar desde entonces en terrenos varios" (*Libro de homenaje a Luis Alberto Sánchez...*, 1967: 456-457).

Porras, Sánchez, Basadre, entre otros, fueron los catedráticos que guiaron a los nuevos universitarios. Además de que continuaron involucrados alrededor de muchos programas y espacios de la Universidad San Marcos. Sánchez (1989), en su citado artículo de

Caretas, escribió, por ejemplo, que durante la Reforma Universitaria de 1931 Jorge Guillermo era secretario general; Jorge Basadre, director de la Biblioteca; Raúl Porras, mentor del Colegio Universitario y él, director de Extensión Cultural.

“El retrato apareció en el número de *Mundial* correspondiente al 28 de julio de 1921, con un generoso comentario de José Gálvez en el que nos denominaba la “Generación del Centenario” (85), se puede leer en *La vida y la historia* (2005). Aunque Sánchez nunca fue partidario del nombre “generación”, reconocía que, de todos modos, había que denominarla de alguna forma.

Referirse a ese grupo de jóvenes es ubicar sus nacimientos entre 1890 y 1905. Formados en las aulas sanmarquinas, mostraron una actitud de rebeldía, en contraste a la generación precedente, la del novecientos, conocida como “arielista”, que Sánchez señaló como jóvenes-viejos, es decir jóvenes de edad y viejos de criterio.

Bibliografía:

BASADRE, J. (2005). *La vida y la historia* (antología). Lima, Empresa Editora El Comercio S. A.

GARGUREVICH, J. (1991). *Historia de la prensa peruana (1594-1990)*. Lima, Ediciones La Voz.

LÉVANO, C. (2000). "LAS a los 100 años". *Caretas* (edición N° 1640), 12 de octubre de 2000, pp. 72-76.

MARIÁTEGUI, J. C. (1971). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (décimo novena edición). Lima, Empresa Editora Amauta S. A.

_____ (1997). *Temas de Educación* (décimo tercera edición). Lima, Empresa Editora Amauta S. A.

PUCCINELLI, J. (1967). "'LAS" o la crítica literaria" en: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (editor), *Libro de homenaje a Luis Alberto Sánchez en sus 40 años de docencia universitaria*. Lima, Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 383-388.

SÁNCHEZ, L. A. (1961). *La Universidad no es una Isla...: un estudio, un plan y tres discursos*. Lima, Ediciones Perú.

_____ (1989). "Leguía y el conversatorio". *Caretas*, N° 1080, 23 de octubre de 1989: pp. 43 y 72.

SOTO RIVERA, R. (2000). *Luis Alberto Sánchez, escritor, maestro y político*. Lima, Centenario.

TAMAYO VARGAS, A. (1967). "Ofrecimiento de homenaje al Dr. Luis Alberto Sánchez" en: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (editor), *Libro de homenaje a Luis Alberto Sánchez en sus 40 años de docencia universitaria*. Lima, Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 455-458.

Los diccionarios biográficos de América Latina, entre la historia del movimiento obrero y las izquierdas. Un homenaje a Robert Paris²¹⁴

The biographical dictionaries of Latin America, between the history of the labor movement and the left. A tribute to Robert Paris

Dicionários biográficos de América Latina, incluindo a história de movimento operário e a esquerda. Um tributo a Robert Paris

Horacio Tarcus²¹⁵

Resumen: América Latina cuenta hoy con cuatro diccionarios biográficos del movimiento obrero y de las izquierdas: el de Argentina (2007), el de Uruguay (2008), el de Río de Janeiro (2010) y el de Guatemala (2014). Se suma el anuncio de la próxima publicación acerca de tres países: Brasil, Colombia y Perú. Mostraremos aquí la referencia modélica que, para todas estas obras, significó el *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français* dirigido por Jean Maitron (conocido coloquialmente como *Dictionnaire Maitron*, e

²¹⁴ Ponencia presentada en el *Colloque Le Maitron : regards et perspectives internationales*, Paris, 6 et 7 décembre 2016. Quiero agradecer a Geneviève Dreyfuss-Armand, Arturo Taracena, Ricardo Melgar Bao, Perla Jaimes Navarro, Carlos Zubillaga y Javier Torres Parés, quienes generosamente me brindaron información sobre el asunto de esta ponencia.

²¹⁵ CeDInCI/UNSAM , CONICET-Argentina.

incluso como *Le Maitron* a secas). Y sobre todo el rol decisivo de mediador jugado por Robert Paris entre el Proyecto Maitron y una nueva generación de historiadores sociales de América Latina.

Palabras clave: *América Latina, diccionario biográfico, movimiento obrero, biografía, izquierda.*

Abstract: Latin America now has four biographical dictionaries of the labor movement and the left: Argentina (2007), Uruguay (2008), Rio de Janeiro (2010) and Guatemala (2014). The announcement of the next publication about three countries is added: Brazil, Colombia and Peru. We will show here the model reference that, for all these works, meant the *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français* directed by Jean Maitron (Known colloquially as *Dictionnaire Maitron*, and even as *Le Maitron*). And above all the decisive role of mediator played by Robert Paris between the Maitron Project and a new generation of social historians of Latin America.

Keywords: *Latin America, biographical dictionary, labor movement, biography, left.*

Resumo: A América Latina tem agora quatro dicionários biográficos do movimento operário e da esquerda: o da Argentina (2007), do Uruguai (2008), o Rio de Janeiro (2010) e na Guatemala (2014). Brasil, Colômbia e Peru: o anúncio da próxima publicação de cerca de três países acrescenta. Mostramos aqui referência exemplar para todas estas obras, significou A biographique Dictionnaire

du français mouvemento Uvrier dirigido por Jean Maitron (conhecida coloquialmente como Dictionnaire Maitron, e até mesmo como Le Maitron para secar). E, especialmente, o papel decisivo de mediador desempenhado por Robert Paris (Maerseille, 1937) entre o Projeto Maitron e uma nova geração de historiadores sociais latino-americanos.

Palavras-chave: *América Latina, dicionário biográfico, movimento laboral, biografia, esquerda.*

América Latina cuenta hoy con cuatro diccionarios biográficos del movimiento obrero y de las izquierdas: el de Argentina (2007), el de Uruguay (2008), el de Río de Janeiro (2010) y el de Guatemala (2014). Además, se anuncia para 2017 la aparición de cinco nuevos diccionarios, uno correspondiente al Perú, otro a Colombia y tres al Brasil (Rio Grande do Sul, Minas Gerais y São Paulo).

Nuestro continente estuvo hasta hoy prácticamente ausente de lo que dio en llamarse “la Internacional de los diccionarios” —para utilizar la expresión del número especial de la revista *Materiaux* consagrada al tema.²¹⁶ Y, sin embargo, fue el continente latinoamericano el que vio nacer el primer diccionario específico del movimiento obrero: me refiero a la obra del periodista Osvaldo López: *Diccionario biográfico obrero de Chile*, editado en Concepción, en fascículos, entre 1910 y 1919, obra concebida incluso con anterioridad a la *Encyclopédie socialiste, syndicale et*

²¹⁶ Dossier “L’International des Dictionnaires”, in: *Materiaux*, n° 34, Nanterre, 1994.

coopérative de l'Internationale ouvrière, publicada entre 1912 y 1921 por Adéodat Compère-Morel, o al *Dictionnaire du socialisme* de Charles Vérecque, publicado en 1911.²¹⁷ Entre una y otra edición, Osvaldo López alcanzó a redactar 171 biografías de obreros-artesanos, ocho de las cuales correspondían a mujeres. Una verdadera proeza si se considera el carácter periférico del país, la precocidad de la empresa y la escasez de recursos del autor, que buscaba afanosamente interesar en su proyecto a las sociedades obreras de su tiempo.

Ahora bien, ¿cómo entender que, luego de un siglo de silencio, América Latina vea aparecer, en el lapso de diez años, diez diccionarios obreros y de las izquierdas? ¿A qué motivaciones responden estas obras? ¿En qué medida corresponden a esfuerzos colectivos, a metodologías comunes, o al menos a vínculos entre sus autores y directores?

Quisiera mostrar aquí la referencia modélica que, para todas estas obras, significó el *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français* dirigido por Jean Maitron (conocido coloquialmente como *Dictionnaire Maitron*, e incluso como *Le Maitron a secas*). Y sobre todo el rol decisivo de mediador jugado

²¹⁷ Hay al menos tres ediciones: *Diccionario biográfico Obrero*, Concepción, Librería, Imprenta y Encuadernación “Penquista”, 1910, s/n [A-Z]; *Diccionario biográfico Obrero de Chile*, Santiago de Chile: Imprenta y encuadernación Bellavista, 1912, s/n [A-Z]; *Diccionario biográfico Obrero de Chile*, Santiago de Chile, Sociedad de Artesanos “La Unión”, 1915, 2ª ed., s/n. Dado que por esa fecha la clase obrera chilena se encontraba aún en proceso de formación, el diccionario recoge sobre todo los nombres de artesanos destacados en las asociaciones mutuales, en la actividad política o en el primer periodismo obrero. López recorrió personalmente el país, buscando apoyos económicos y al mismo tiempo entrevistando a los dirigentes de dichas asociaciones. La Biblioteca Nacional de Chile conserva el ejemplar de 1912, el Instituto de Historia Social de Ámsterdam preserva el ejemplar de 1915 y el CeDInCI de Buenos Aires dos ediciones. V. Juan David Murillo Sandoval, “La confección del Diccionario Biográfico Obrero de Chile. Cultura impresa y sociabilidad obrera a comienzos del siglo XX”, en *Iberoamericana* a. XVI, n° 62, Berlín, 2016, pp. 107-119.

por Robert Paris (Marseille, 1937) entre el Proyecto Maitron y una nueva generación de historiadores sociales de América Latina.

Advierto que mi presentación tendrá un carácter paradójico, pues sostendré que la emergencia de los diccionarios latinoamericanos sería inexplicable sin la mediación de un proyecto que su propio mentor, Robert Paris, daba por fracasado veinte años atrás: me refiero al *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier d'Amérique latine*.

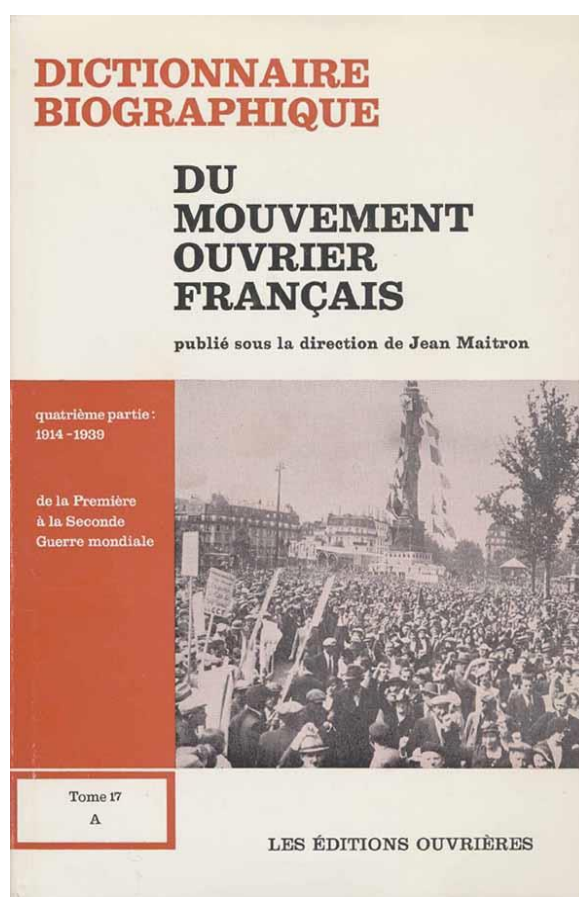
Detengámonos por un momento en los avatares del proyecto de Robert Paris. Es poco o nada lo que sabemos de su trayectoria intelectual. Nacido en Marsella en 1937, tuvo la fortuna de formar parte del célebre Seminario que dictó Ruggiero Romano en l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, donde tuvo por compañeros a Marcelo Carmagnani, Nathan Wachtel, Enrique Florescano, Alejandro Tortolero, Hira de Gortari, Roberto Blancarte, Enrique Tándeter, Alberto Flores Galindo y Manuel Burga.²¹⁸ Fuertemente estimulado por esa figura bisagra entre la historiografía italiana y la francesa que fue Ruggiero Romano, Paris se graduó como italianista con una primera tesis sobre la formación del fascismo.²¹⁹ Traductor e introductor de

²¹⁸ Hilda Iparraguirre, “La experiencia de Ruggiero Romano en la historiografía italiana en torno a México”, in: *Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, n° 7, Turín, diciembre 2011, p. 249.

²¹⁹ Robert Paris, *Histoire du fascisme en Italia. I. Des origines à la prise du pouvoir*, Paris, François Maspero, 1962; *Les origines du fascisme*, Paris, Flammarion, 1968, 140 pp. Trad. cast.: *Los orígenes del fascismo*, Barcelona, Península, 1969, 140 p.

Gramsci en lengua francesa desde la década de 1960²²⁰, fue nuevamente Romano quien lo puso en la pista del historicismo italiano en la formación del pensamiento de José Carlos Mariátegui. Esto significó la reorientación de sus estudios hacia América Latina.

Sus artículos preliminares y sobre todo su tesis doctoral sobre Mariátegui fueron decisivos sobre figuras como José Aricó, Oscar Terán y Alberto Flores Galindo,



²²⁰ Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, 1966-1992, 5 vols., Avant-propos et notes de Robert Paris; Antonio Gramsci, *Écrits politiques*. 1. 1914-1920, Paris, Gallimard, 1974; 2. 1921-1922, Paris, Gallimard, 1975; 3. 1923-1926, Paris, Gallimard, 1980.

la generación que vino a renovar los estudios mariateguianos en América Latina.²²¹

Robert Paris llegó a ser profesor titular en la l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París, un cargo que los franceses llaman “maître de conférences”. Fue en las sesiones de su seminario de la École, en el marco de la Maison de las Sciences de l'Homme de la Avenue de France, que Paris ejerció su magisterio silencioso y socrático sobre una nueva generación de historiadores sociales latinoamericanos.

Según su propio testimonio, el *Dictionnaire* habría sido concebido en 1964, año en el que coincidieron el inicio de su investigación sobre la formación del pensamiento Mariátegui y la publicación del primer volumen del Maitron:

El proyecto de realizar [...] un Diccionario biográfico del movimiento obrero de América Latina nació en mí, de un encuentro: de una parte, una investigación sobre Mariátegui —y enseguida después, a través de él, sobre el movimiento obrero de América Latina— en la que me involucré en 1964 bajo la auspiciosa instigación de Ruggiero Romano; y, de otra parte, la publicación, el mismo año, del *Dictionnaire* de Jean Maitron. La exploración del movimiento peruano significaba la reunión de una multitud de actores y protagonistas, la más de las veces desconocidos por una historiografía ella misma acotada, donde todo o casi todo estaba por

²²¹ “La formation idéologique de José Carlos Mariátegui”, Thèse 3ème cycle : Histoire. Sociologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1969, 2 vols., 308 p. Fue publicada en México doce años después por José Aricó en los Cuadernos de Pasado y Presente: Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, México, Siglo XXI, PyP, 1981.

descubrirse; de donde la necesidad de constituir sin demora un inventario, hecho sobre cuadernos escolares, para identificar y clasificar mis *personae dramatis*. La aparición del primer volumen del *Dictionnaire* le ha dado un nuevo sentido a esta empresa y rápidamente fue convenido con Jean Maitron que yo me encargaría de un diccionario consagrado a América Latina que, en su espíritu, habría de adoptar el perfil de los otros diccionarios internacionales.²²²

No es casual que en un clima historiográfico dominado por la tiranía de la “estructura”, haya sido un marxista crítico²²³ como Robert Paris, formado en una lectura heterodoxa de Gramsci y del historicismo italiano, quien comprendiera de inmediato la novedad que representaba el *Dictionnaire* Maitron, cuyo proyecto historiográfico había sido concebido en 1955 “a contracorriente”, como ha señalado François Dosse “en plena temporada de eclipse de la biografía”.²²⁴

Robert Paris fue receptivo de esas perspectivas historiográficas y metodológicas que, a contrapelo de un clima de desconfianza “científica” frente a lo que Pierre Bourdieu calificó como la “ilusión biográfica”, vinieron entonces a restituir, para el mundo obrero, el valor de la

²²² Robert Paris, “L’Amérique latine”, sección “Les volumes en préparation”, en *Le Mouvement social. Bulletin trimestriel de l’Institut français d’histoire sociale*, supplément au numéro 144, París, Éditions ouvrières / Éditions de l’Atelier, octobre-novembre 1988, numéro spécial consacré à Jean Maitron, p. 142. Trad. de H.T.

²²³ Paris fue un marxista crítico de espíritu libertario. Son innumerables sus reseñas, artículos y prólogos sobre figuras como Marx, Lafargue, Bakunin, Sorel, Malatesta, Gramsci, Jaurès, Luxemburg, Gramsci, Mariátegui, Croce, Paul Mattick, Althusser, etc.

²²⁴ François Dosse, *La apuesta biográfica. Escribir una vida*, Valencia, PUV, 2007, p. 303.

experiencia de clase y de la subjetividad colectiva. Piénsese en la nueva historia de las clases subalternas que inspiraron autores como Eric Hobsbawm, Raphael Samuel o E. P. Thompson, en la perspectiva de la “historia desde abajo”, en los estudios sobre la “cultura obrera” herederos de los trabajos pioneros de Richard Hoggart, o en la metodología de la historia oral. La obra de Thompson y de otros historiadores marxistas británicos desafiando el estructuralismo entonces reinante con una historia genética de la clase trabajadora fundada en nociones tales como “experiencia de clase” y “cultura obrera”, ha dado lugar a un extenso y productivo debate, mundialmente conocido.²²⁵ Pero lo que nos interesa aquí es destacar el valor de una experiencia que se desarrolló en Francia en forma simultánea y menos rutilante que el debate británico.

El proyecto de Maitron, siempre según Dosse, acaso nació para servir como una fuente informativa, a la manera de un diccionario biográfico clásico. Sin embargo, “en el proceso de su elaboración, ‘el Maitron’ acaba apareciendo como el portador de una concepción innovadora de la biografía colectiva”.²²⁶ Maitron se proponía una obra descentrada de las élites tradicionales propias de los diccionarios nacionales, desplazándose hacia el terreno de lo que denominaba esas “élites oscuras” que son los dirigentes obreros. Pero no se contentaba con un diccionario de los grandes dirigentes obreros, sino que fue en busca de los dirigentes medios,

²²⁵ Harvey Kaye, *Los historiadores marxistas británicos*, Zaragoza, Ediciones Universitarias de Zaragoza, 1989.

²²⁶ *Ibid.*, p. 304.

e incluso de los militantes sindicales y políticos de base, apenas conocidos en su época por su propio entorno y hoy olvidados, siendo suficiente para ingresar a su diccionario con que su nombre haya quedado registrado en un acta sindical, una crónica de la prensa obrera, una memoria militante o una ficha policial. Es necesario, argumenta Maitron, hacer resurgir plenamente “todo un pueblo militante”, restituyendo a la historia obrera su riqueza y diversidad: “es necesario descender al nivel de las comunas, de los barrios, de las fábricas, a riesgo de no descubrir más que los rastros tenues de la actividad militante”.²²⁷

Esta Introducción fue leída por Robert Paris con entusiasmo, como si fuera un manifiesto. La reseña que le dedicó al primer volumen del *Dictionnaire* Maitron en una revista italiana de historia obrera es un testimonio elocuente de que no tardó en comprender su carácter innovador.²²⁸ Durante las décadas de 1960 y 1970, Robert Paris siguió el modelo de Maitron para elaborar las primeras fichas biográficas de figuras del movimiento obrero peruano indispensables para encuadrar en su seno la figura singular de Mariátegui. Pero su empeño fue más lejos, y con el concurso de una serie de historiadores latinoamericanos, sobre todo exiliados, que a fines de la década de 1970 cursaban su seminario de l'École para hacer sus tesis de doctorado, fue elaborando el proyecto de un *Diccionario biográfico del movimiento obrero de América Latina*, que ofreció al propio Jean Maitron como

²²⁷ Jean Maitron, *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*, París, Les Éditions Ouvrières, 1964, “Introduction”, t. I, p. 11.

²²⁸ R.P., Jean Maitron, “DMOF”, in: *Movimento operaio e socialista*, Genova, juillet-décembre 1964, p. 330-331.

parte del mega proyecto del Diccionario internacional del Movimiento Obrero.

Robert Paris hizo público su proyecto de *Diccionario latinoamericano* en el V Seminario Internacional sobre “Historia del Movimiento Obrero Latinoamericano”, reunido en Caracas entre el 27 de octubre y el 1º de noviembre de 1980.²²⁹ Ofreció entonces un texto programático, conforme su estilo crítico y reflexivo. Se trataba de un discurso abigarrado, rico en observaciones históricas y pleno de hipótesis secundarias, de afirmaciones luego matizadas en frases subordinadas, en ejemplos de experiencias militantes extraídas de las más diversas fuentes latinoamericanas.

Paris se proponía, en primer término, llevar a América Latina un diccionario “total” a la manera de Maitron:

El objeto del *Diccionario* no puede ser sino, citando a Jaurès, la “inmensa multitud de hombres que salen por fin de la oscuridad”.

Añadiendo que:

El proyecto hace suyas para toda América Latina, algunas de las exigencias expresamente provocadoras planteadas por Jean Maitron desde la aparición del

²²⁹ Robert Paris, “Biographie et ‘profil’ du mouvement ouvrier: quelques réflexions autour d’un dictionnaire, apareció años después en: *Babylone* n° 4, Paris, 1985, p. 86-109. Fue traducido por Héctor Milla (con revisión de Arturo Taracena Arriola) como: “Biografía y ‘perfil’ del movimiento obrero. Algunas reflexiones en torno a un Diccionario biográfico del movimiento obrero de América Latina”, en *Pacarina del Sur*, año 4, n° 15, abril-junio, 2013.



primer volumen, publicado en 1964, en su *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*.²³⁰

Paris se proponía establecer para el *Dictionnaire latinoamericano* “la autonomía histórica y epistemológica de su objeto”, ofreciendo una serie de consideraciones que están en el núcleo mismo de la prosopografía y que se condensaban en el pasaje del momento empírico (la suma de biografías) al objeto histórico (el movimiento obrero). La producción de biografías, lejos de ser un fin en sí mismo, no debía perder de vista que el objeto histórico era el movimiento obrero en su conjunto, siendo incluso posible deducir de allí a la clase obrera misma.

²³⁰ *Ibid.*

El optimismo de semejante proyecto no le impedía señalar una serie de obstáculos teóricos y metodológicos que planteaba la traslación del *Dictionnaire Maitron* a otro continente. América Latina no constituía una unidad nacional, como Francia, Italia o Alemania. El *tempo* de sus movimientos sociales no estaba necesariamente sincronizado con el europeo. La formación del movimiento obrero no sólo era tardía respecto de Europa, sino que las luchas sociales latinoamericanas estaban atravesadas por movimientos campesinos, indigenistas, nacionalistas y populistas que excedían con creces lo que podría definirse como un movimiento obrero latinoamericano, en todo caso atípico. El editor y traductor de Gramsci en lengua francesa proponía entonces, para dar cuenta de los movimientos sociales latinoamericanos, la inscripción de la clase obrera en el marco de las clases o los grupos “subalternos”, lo que ampliaba considerablemente el foco de los sectores sociales a estudiar y complejizaba aún más la empresa.

En una comunicación del año 1988, Paris resumía en pocas líneas el problema de la presunta “unidad” de América Latina:

¿América Latina? Ya se sabe la carga ideológica que esta fórmula acarrea. Forjada aparentemente bajo el Segundo Imperio, la América “latina” no puede sino tener una unidad, incluso una existencia, imaginaria, o por lo menos implícita o negativa. ¿Latinos los indios del Perú, Bolivia, Paraguay? ¿Los “negros” de Santo Domingo? ¿Los anglófonos de Belice y de Jamaica? Sin hablar de los que recusan dicha pertenencia: los argentinos (hasta la

Guerra de Malvinas), los brasileños, expertos en el arte de la renegación...²³¹

Problemas no menores planteaban la cuestión de la periodización:

Forzoso es aquí que confesar que las grandes fechas europeas —1830, 1848, 1871, 1905, 1914, 1917, 1939, etc.—, dejan de proporcionar las principales articulaciones cronológicas y el historiador, como el conquistador de Heredia, debe acostumbrarse a nuevas constelaciones y proporcionar nuevos puntos de referencia: la Revolución mexicana en lugar de la Revolución bolchevique, el ascenso de Perón en lugar de Stalingrado, el asesinato de Gaitán antes que la masacre de Deir Yassin...²³²

Por no hablar de los problemas de orden práctico que Paris desplegaba en su ponencia de 1980: el desarrollo desigual de los estudios sobre el movimiento obrero en los diversos países latinoamericanos, la ausencia de centros de documentación, la dificultad del acceso a los archivos policiales, etc. A ello se sumaba además el

²³¹ “Amérique latine? On sait la charge idéologique que charrie cette formule. Forcée, semble-t-il, à l'époque du Second Empire, l'Amérique « latine » n'a peut-être qu'une unité, voire une existence, sinon imaginaire, tout au moins en creux ou négative. Latins les indiens du Pérou, de Bolivie, du Paraguay? Les ‘nègres’ de Saint-Domingue? Les anglophones du Bélize et de la Jamaïque? Sans parler de ceux qui récusent l'appartenance : les Argentins (jusqu'à la guerre des Malouines), les Brésiliens, passés maîtres ici dans l'art de la dénégation...”. Robert Paris, “L'Amérique latine”, sección “Les volumes en préparation”, *op. cit.*, p. 142.

²³² “Force est ici de s'avouer que les grandes dates européennes —1830, 1848, 1871, 1905, 1914, 1917, 1939, etc.— cessent de fournir les grandes articulations chronologiques et que l'historien, tel le conquérant d'Heredia, doit s'accoutumer à des constellations nouvelles et se donner de nouveaux repères : la Révolution mexicaine plutôt que la Révolution bolchevique, l'avènement de Peron plutôt que Stalingrad, l'assassinat de Gaitán plutôt que le massacre de Deir Yassine...”. *Ibid.*

carácter artesanal de su propia labor investigativa, que no contaba siquiera con un apoyo institucional:

No voy a repetir aquí la historia de este trabajo, que proseguí por mi propia cuenta durante quince años, haciendo todo lo posible para ir llenando mis pequeños ficheros... A partir de 1979, la llegada de refugiados argentinos, a los cuales vinieron a sumarse otros estudiantes, me permitió organizar, al margen de mi seminario en la EHESS, un grupo de trabajo bimensual consagrado a este *Diccionario*, que poco a poco fue convirtiéndose en asunto de todos. Empresa, conviene precisarlo, que siempre se mantuvo artesanal —sin ningún tipo de apoyo financiero o logístico—, en base a la buena voluntad y el mero entusiasmo de sus participantes.²³³

Y añadía a continuación: “La principal dificultad radica, en verdad, en la desmesura, y en el objeto del proyecto”. Para 1988 se había hecho evidente la imposibilidad de un *Diccionario latinoamericano* “total” e “integral” a la manera del Maitron francés: Robert Paris estaba dispuesto a “renunciar a la unidad, seguramente quimérica, de América ‘latina’”, aceptando su desagregación en volúmenes nacionales: “Entonces, el proyecto inicial había estallado, diversificándose en una

²³³ “Je ne referai pas ici l’histoire de ce travail, que j’ai poursuivi, dans mon coin, pendant quinze ans, faisant flèche de tout bois pour remplir mes petits classeurs... A partir de 1979, l’arrivée de réfugiés argentins, auxquels vinrent s’agglutiner d’autres étudiants, m’a enfin permis d’organiser, en marge de mon séminaire de l’EHESS, un groupe de travail bimensuel consacré à ce *Dictionnaire* qui devint peu ou prou l’affaire de tous. Entreprise, il convient de le préciser, restée toujours artisanale —sans aucun appui financier ni logistique— et reposant sur la seule bonne volonté et le seul enthousiasme des participants”. *Ibid.*

serie de obras en curso: Argentina, Perú, México, Brasil, Paraguay, Guatemala, etc.”.²³⁴

Pero en su informe de 1988, el entusiasmo de la presentación del proyecto en Caracas parecía haberse debilitado. Entonces nos habla de: “El proyecto de realizar —o de suscitar— un *Diccionario biográfico del movimiento obrero de América Latina*”. Para dicho año, el estado de la cuestión era el siguiente:

El volumen más avanzado (algunos miles de biografías y de fichas) es el relativo a la Argentina, conducido con la colaboración de Edgardo Bilsky, Eduardo Bitlloch, Osvaldo Coggiola, Ricardo Falcón y Bernardo Gallitelli. El de Perú, bien avanzado, es llevado con la ayuda de Ricardo Melgar Bao, universitario peruano establecido en México. El de México, comenzado con Sylvie Didou, Miguel Rodríguez, Georges Rouvalis y Javier Torres Parés, está a la espera de nuevas “buenas voluntades”. El de Brasil, emprendido con Jacy Alves de Seixas y Claudio Batalha, debe contar con el apoyo del Departamento de Historia de la Universidad de Campinas, depositaria de los muy ricos Archivos Edgard Leuenroth. Dos diccionarios, en fin, han sido o son realizados, al margen de sus tesis, por dos jóvenes investigadores: el de Guatemala por Arturo Taracena Arriola y el de Paraguay por Nilda Rivarola.²³⁵

En 1995, apenas cinco años después, Robert Paris

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.*, p. 143.

evocaba con amarga ironía la historia gramsciana de aquel profesor de filosofía que anunciaba un curso monumental sobre “el Ser evolutivo final” pero nunca lograba sobrepasar las clases preliminares dedicadas a Lao-Tsé, para concluir, acerca de su proyecto: “Claro que se trata de un fracaso”.²³⁶ Robert Paris no transigía en los fundamentos epistemológicos de un “dictionnaire total”. Un proyecto que repitiera el modelo de los “dictionnaires internationales”²³⁷ limitado a unas 500 entradas biográficas no iría más allá de una cúpula de dirigentes anarquistas, socialistas, sindicalistas y comunistas: revelaría así las simetrías de Latinoamérica con las corrientes del movimiento obrero europeo, aunque de ningún modo daría cuenta de la especificidad del movimiento obrero latinoamericano. Pero admitía al mismo tiempo el carácter desmesurado del proyecto, reconociendo además que por entonces había desaparecido “l’enthousiasme qu’avait soulevé, en des temps meilleurs ou sous d’autres cieux”:

Flambés d’enthousiasme —et d’illusion— auxquels je ne puis penser sans un mélange de mélancolie, d’amusement et d’amertume.²³⁸

Asumía su responsabilidad por haber concebido un

²³⁶ Robert Paris, “Les dictionnaires d’Amerique Latine: entre mouvement ouvrier et classes subalternes”, en: *Materiaux*, n° 34, Nanterre, 1994, pp. 36-38.

²³⁷ El mismo Maitron había lanzado bajo el título de *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier international* y con el concurso de diversos historiadores volúmenes mucho más acotados que el diccionario francés: aparecieron sucesivamente volúmenes sobre el movimiento obrero austríaco (1972), británico (1978-1986), japonés (1978-79), chino (1985), alemán (1990) y Marruecos (1998). V. Bruno Groppo, “Los diccionarios biográficos del movimiento obrero: análisis comparado de un género científico”, en: *Políticas de la Memoria* n° 13, Buenos Aires, 2012-2013, pp. 13-21.

²³⁸ Robert Paris, “Les dictionnaires d’Amerique Latine...”, *op. cit.*, p. 36.

proyecto tan ambicioso:

Assurément nous avons péché par immodestie ou par maximalisme —nous, c'est-à-dire le petit groupe de travail que j'ai animé pendant plusieurs années à l'EHESS autour de ce Dictionnaire. Ainsi notre projet rompait-il d'emblée avec l'esprit des autres Dictionnaires internationaux. À la différence d'autres aires géographiques ou d'autres pays dans lesquels existaient déjà, quels qu'en fussent les mérites ou les lacunes, des dictionnaires du mouvement ouvrier, l'entreprise, ici, n'avait pas d'exemple et ne risquait guère d'être imitée. Nous avons alors décidé d'être exhaustifs.²³⁹

Aunque también recriminaba a las instituciones francesas por la falta de cualquier apoyo material:

No obstat les promesses que d'autres nous avaient prodiguées, nous n'avons reçu aucune aide et nous avons mené toutes les recherches à nos frais, photocopies et achats de timbre-poste y compris, selon des méthodes artisanales.²⁴⁰

Robert Paris no omitía señalar entre los obstáculos aquellos de carácter político-historiográfico: frente a ciertas historias oficiales, o ciertos mitos políticos pertinaces, "l'historisation pouvait se révéler périlleuse, voire insupportable". Y dejaba en un difuso segundo o tercer plano su decepción con los historiadores

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 38.

latinoamericanos que habían regresado a sus países de origen luego de defender sus tesis pero sin honrar su compromiso con el Diccionario latinoamericano, señalando con amargura que “le mouvement ouvrier ne permet guère de faire carrière; a fortiori sous la forme d’un dictionnaire, fût-il biographique, aussitôt assimilé à un instrument de travail”.²⁴¹

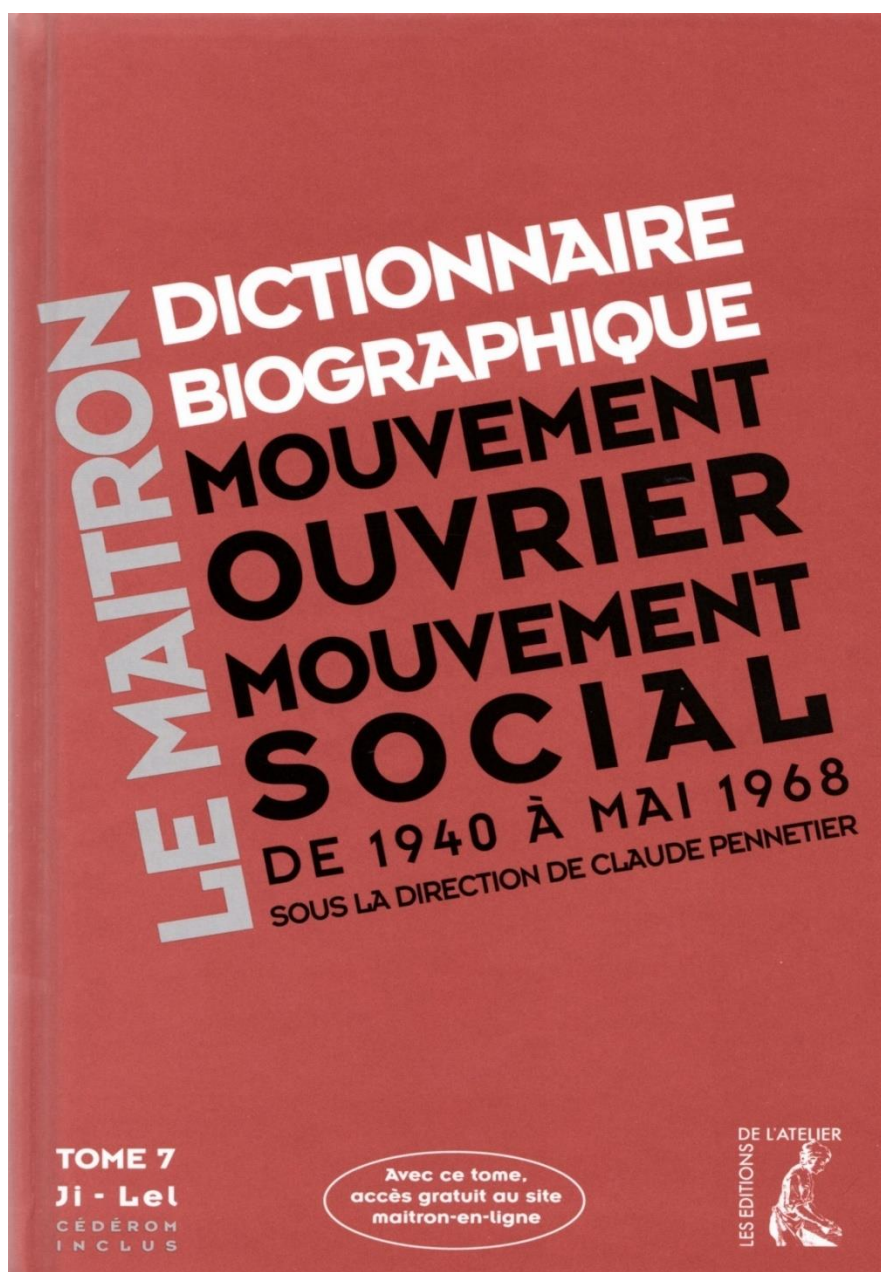
La experiencia del Diccionario biográfico de la izquierda argentina

La situación parece haber mutado en los últimos diez años. La publicación sucesiva de cinco diccionarios biográficos latinoamericanos y el anuncio de otros cinco de inminente aparición contrastan con el crudo diagnóstico de Robert Paris.

²⁴¹ *Ibid.*

Inesperadamente, cuando se lo daba por muerto, el viejo Proyecto del *Dictionnaire* latinoamericano reverdeció, ya no en la ciudad de París, sino en diversas capitales latinoamericanas. Ya no tiene un director general, ni un formato unificado, ni tampoco un solo editor, y sin embargo los nuevos diccionarios, con todas sus diferencias, responden a un cierto patrón general.

El primer Diccionario en recoger el legado de



Maitron y de Paris fue el *Diccionario biográfico de la izquierda argentina*, cuya dirección estuvo a mi cargo. Aunque a los fines prácticos resolví acotarme a poco más de 500 biografías y a pesar de que decidí redefinir mi objeto a “las izquierdas”, reconocía desde la misma introducción de la obra el carácter modélico del *Dictionnaire Maitron* así como la incitación para mí que había significado que el propio Robert Paris me presentara personalmente en el proyecto. En efecto, cuando visité París a fines de 1983, en mis años de estudiante, proyectaba una tesis de licenciatura sobre una serie de figuras olvidadas del trotskismo argentino. A través de mis compatriotas exiliados Edgardo Bilsky, Ricardo Falcón y Bernardo Gallitelli, fui presentado a Paris, quien me interesó en el Proyecto, me entregó una serie de documentos y de fichas modelo. Finalmente, solicitó mi colaboración para elaborar media docena de biografías de militantes del trotskismo argentino. Yo elaboré aquellas fichas, pero como sabemos, el proyecto naufragó al poco tiempo de comenzar. Esta fue mi primera aproximación al mundo de los diccionarios obreros, así como mi primer estímulo.

El diccionario argentino reunió, en forma sistemática y ordenada, toda la información disponible sobre 550 experiencias militantes de las izquierdas en mi país, buscando reconstruir los itinerarios políticos de anarquistas, socialistas, sindicalistas, comunistas, trotskistas, maoístas, guevaristas y peronistas revolucionarios.

Es indudable que para hacer resurgir plenamente, a la manera del *Diccionario Maitron*, todo un pueblo

militante y restituir a la historia obrera y de las izquierdas toda su riqueza y diversidad, era necesario descender al nivel de las comunas, de los pueblos y reunir decenas de miles de biografías. No dudo, pues, que la empresa hubiera merecido un “diccionario total”, a la manera del *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier d’Amérique latine* que se propuso Robert Paris. Pero vistas las dificultades que encontró su realización, consideré útil comenzar con la elaboración y publicación de diccionarios nacionales de la izquierda y/o el movimiento obrero latinoamericanos más acotados. Me concentré en primer lugar en el que fue mi campo privilegiado de investigación durante años: las izquierdas argentinas.

Ahora bien, ¿con qué criterios escoger quinientos militantes? En primer lugar, elaboré una primera lista nominativa de unos cinco mil militantes, todos aquellos que encontré mencionados en memorias obreras, estudios sobre las izquierdas y los movimientos sociales, publicaciones políticas, actas, archivos policiales, etc. Sobre esta lista seleccioné para esa primera edición las quinientas biografías que consideré más representativas, procurando establecer una proporción equilibrada entre: las vertientes políticas; las diversas regiones del país; las distintas esferas de acción militante; la participación de hombres y de mujeres, y las sucesivas generaciones militantes.

Respecto de las diversas *vertientes políticas*, intenté cierto equilibrio entre cada una de ellas, según su peso específico en nuestra historia. Recogí aproximadamente una treintena de biografías de

precursores de la izquierda del siglo XIX, ciento veinte de anarquistas, ciento veinte de socialistas, una decena de sindicalistas revolucionarios, más de un centenar de comunistas, cuarenta trotskistas, diez maoístas, treinta guevaristas y cincuenta peronistas de izquierda. Las cifras son aproximadas, sea porque algunas figuras son difíciles de encuadrar estrictamente en una de estas vertientes, sea porque su itinerario atraviesa a más de una de ellas.

Además, procuré que esta selección no dejara en pie sólo a los máximos dirigentes, sino que incluyera también a una buena cantidad de “cuadros medios”, de figuras fundacionales luego alejadas de la militancia, de activistas cuya acción militante ha sido breve pero que sin embargo alcanzó repercusión pública por su participación en una huelga o porque fueron objeto de una encarnizada represión policial. Los izquierdistas son los disidentes, pero a menudo los disidentes crean sus propias ortodoxias, emergiendo de su seno otros disidentes, los disidentes dentro de los disidentes. Intenté recuperar aquellos individuos o grupos que no se encuadraron en las tradiciones luego institucionalizadas de la izquierda —como los “anarco-bolcheviques”, o los socialistas de izquierda que no se incorporaron al comunismo, o aquellos trotskistas que no ingresaron en la memoria oficial de los trotskismos...

Consciente del indudable peso político y simbólico de la ciudad de Buenos Aires, intenté establecer cierto equilibrio entre las diversas *regiones* de mi país. También busqué equilibrar las distintas *esferas de acción militante*, se trate del movimiento obrero, el

estudiantil, el feminista o el de derechos humanos, y ya se haya librado en la arena política, en la cooperativa, en la artística o en la intelectual.

Intenté equilibrar también, en la medida de lo posible, la representación militante de *varones* y *mujeres*. Fue una tarea muy dificultosa buscar establecer una representación de las mujeres en la vida militante argentina, pues en las fuentes predomina, como lo ha señalado Michelle Perrot de modo inmejorable, “el mutismo de las mujeres y el silencio sobre las mujeres. De ellas se habla poco”.²⁴² A menudo sólo sabemos su nombre de pila, o que se trata de la “abnegada compañera” de tal o cual militante.²⁴³

La decisión a favor de un diccionario de las izquierdas en lugar del movimiento obrero se fundó en dos razones. Entendí que el término “izquierdas” definía más cabalmente la amplitud del compromiso militante que el término “movimiento obrero”, incorporando y dando mayor relevancia a otras dimensiones de la militancia social y política. Sin desconocer el peso e incluso la centralidad del movimiento obrero en las luchas sociales y políticas argentinas del siglo XX, busqué visibilizar otros movimientos sociales, como los movimientos por los derechos humanos, artísticos, estudiantiles, feministas, cooperativos, etc. Estos movimientos tienen sus propias lógicas de acción social

²⁴² Perrot, Michelle, “Le *Dictionnaire* come ‘lieu de mémoire’”, en: Michel Dreyfus, Claude Pannetier, Nathalie Viet-Depaule (eds.), *La part des militants*, París, Les Editions de l’Atelier, 1996, p. 14.

²⁴³ He logrado establecer cuarenta y dos biografías de mujeres (un 8% del total), que se reparten del siguiente modo: siete anarquistas; una de la corriente *sindicalista*; once socialistas; siete comunistas; tres trotskistas; cinco guevaristas; cinco peronistas; una psicoanalista independiente vinculada a la nueva izquierda, una feminista librepensadora y una sufragista simpatizante del socialismo.

y política, lógicas que a veces los han aproximado pero otras veces los han alejado del movimiento obrero.

Por otro lado, los diccionarios europeos del movimiento obrero han excedido *de hecho* su propio objeto. El mismo Maitron, al presentar la última parte de su *Dictionnaire Biographique du mouvement ouvrier français*, reconocía que se lo llamaba coloquialmente como un “dictionnaire des militants”, y él no rechazó esa “simplification”. Yo adopté la definición ampliada que dio entonces Maitron de los sujetos a estudiar: aquellos *hombres y mujeres* (sean trabajadores manuales o intelectuales, hombres de acción o teóricos) *comprometidos en una acción, importante o no, de larga duración o no, encaminada a contribuir, ya sea mediante reformas o revolución, o a través de ambas, una mayor justicia social y una mayor libertad.* ²⁴⁴ Incluso la Nueva serie del Maitron se titula “mouvement ouvrier, mouvement social”.²⁴⁵

Otros diccionarios que tuve como referencia se centraron en ciertas familias políticas de las izquierdas, como el *Esbozo de una enciclopedia del anarquismo español* (2001) de Miguel Iñiguez, el *Dizionario biografico degli anarchici italiani* (2003-2004) que dirigieron Antonioli, Berti, Fedele y Luso, o el diccionario de la *Komintern: L'histoire et les Hommes* (2001), dirigido por M. Gotovich y M. Nariskii. En otros casos el

²⁴⁴ “...ces hommes et femmes (si travailleurs manuels ou intellectuels, hommes d’action ou théoriciens) engagés en une action, importante ou non, de longue durée ou non, en vue d’apporter, par réformes ou par révolution, ou par les deux, plus de justice sociale et plus de liberté”. Jean Maitron, “Introduction”, *DBMOF*, última parte: 1914-1939, Paris, 1981, t. I, p. 14-15.

²⁴⁵ Claude Pannetier (dir.), *Le Maitron. Dictionnaire biographique. Mouvement ouvrier, mouvement social. De 1940 à 1968*, Paris, Les Editions de l’Atelier, 2005 y ss.

objeto de investigación lo constituyeron las izquierdas en plural que agitaron la vida de una nación, como el *Biographical Dictionary of the Left*, del británico Francis X. Gannon (1969, 1971), o la *Encyclopedia of the American Left* de Mari Jo Bhule, Paul Bhule y Dan Georgakas.²⁴⁶

Finalmente, me propuse ponderar la representación de las diversas *generaciones* militantes. Para ello establecí la siguiente periodización: (a) la generación de los precursores que activaban en las décadas de 1870 y 1885; (b) la primera generación de anarquistas y socialistas del período fundacional: 1886-1900; (c) la segunda generación de los anarquistas y socialistas: 1901-1916; (d) la generación de la reforma Universitaria y la formación del comunismo: 1917-1930; (e) la generación del antifascismo y de la formación del trotskismo: 1931-1945; (f) la generación del peronismo: 1946-1960; (g) la generación de la “nueva izquierda”, que activa entre los años 1961-1976.

Siguiendo el modelo de los diccionarios europeos del movimiento obrero, *cada entrada* buscó consignar catorce campos: 1. Apellidos y nombres.; 2. Apodos, seudónimos y “nombres de guerra”; 3. Una *fotografía*.; 4. Lugar y fecha de nacimiento; lugar, fecha y causa de la defunción; 5. Una presentación general del militante, que normalmente no excede un renglón o dos; 6. Datos familiares básicos; 7. Estudios, posición socio-profesional; 8. Militancia gremial, comenzando por el año y los motivos de su iniciación en la vida sindical y

²⁴⁶ Bruno Groppo, “Los diccionarios biográficos...”, *op. cit.*

siguiendo su itinerario en la misma; 9. *Itinerario político-militante*. (grupos o partidos en los que se inició y en los que activó, corrientes internas, etc.); 10. *Viajes de carácter político*; 11. *Persecuciones, prisiones y exilios*; 12. *Cargos en instituciones públicas*; 13. *Obra escrita*; 14. *Fuentes*.

Además, establecí un sistema de más de 2000 referencias internas mediante un símbolo ► (una flecha), un *link* por el cual las entradas remiten permanentemente unas a otras. Creo que buena parte de la riqueza del *Diccionario* está en este sistema de reenvíos que permiten concebirlo como un ejercicio de biografía colectiva.

Si bien las entradas aspiran a alcanzar la mayor concisión y precisión posibles, sin hacer la menor concesión a la retórica florida de la literatura oficial partidaria, tampoco quise limitarme a presentar una mera ficha técnica que consignara una sumatoria de datos, acciones políticas, siglas y funciones públicas. Hice pues un esfuerzo por integrar la información, así fuera escasa o abundante, dentro de un cierto hilo narrativo, construyendo una cierta “puesta en intriga” (Paul Ricoeur) que permitiese recuperar cierto dramatismo de la vida militante.

La experiencia de los diccionarios nacionales latinoamericanos

En los años subsiguientes aparecieron tres nuevos diccionarios biográficos:

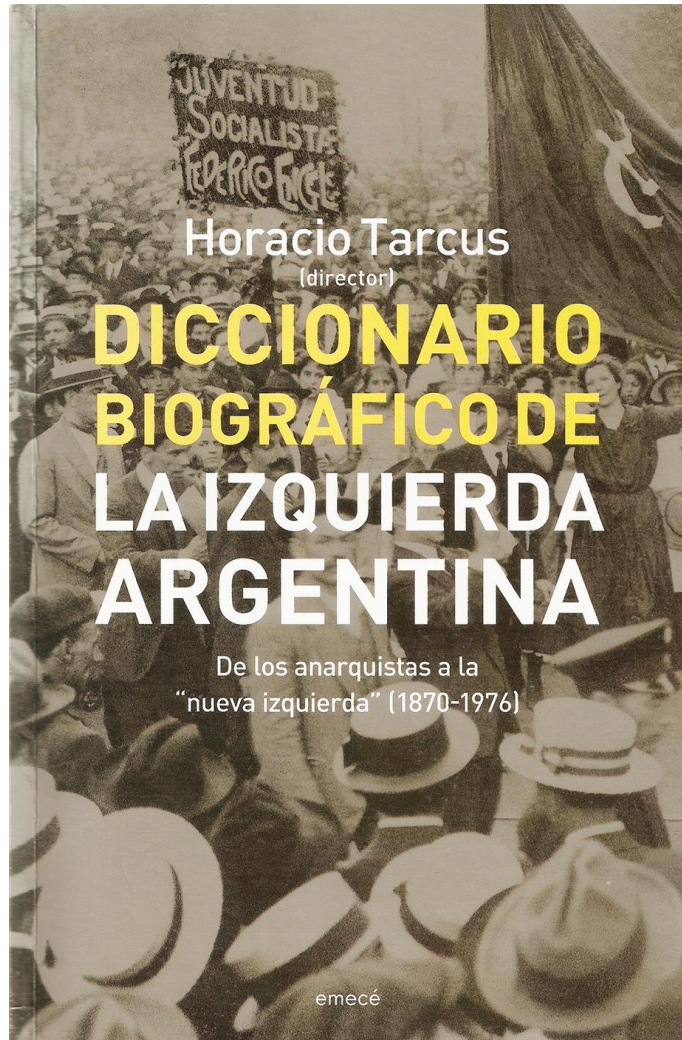
Carlos Zubillaga, *Perfiles en sombra. Aportes a un*

diccionario biográfico de los orígenes del movimiento sindical en Uruguay (1870-1910), Montevideo, Librería de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2008, 214 pp.

Claudio Batalha (dir.), *Dicionário do movimento operário. Rio de Janeiro do século XIX aos anos 1920. Militantes e organizações*, São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2009, 297 pp.

Arturo Taracena Arriola, Omar Lucas Monteflores, *Diccionario biográfico del movimiento obrero urbano de Guatemala, 1877-1944*, Guatemala, FLACSO / Editorial de Ciencias Sociales, 2014, 378 pp.

Desde fines de 2016 la revista *Pacarina del Sur* anuncia la



aparición inminente de un nuevo diccionario bajo el siguiente título:

Ricardo Melgar Bao (director), *Diccionario biográfico del movimiento obrero y popular peruano (1848-1959)*, en coedición entre *Pacarina del Sur* y el Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

También en estos cuatro casos, el modelo es el *Dictionnaire Maitron* y el mediador es Robert Paris. El brasileño Claudio Batalha y el guatemalteco Arturo

Taracena formaron parte del Seminario de Paris en l'Ecole, y fueron los encargados de las respectivas secciones del frustrado *Diccionario*. Ricardo Melgar es el historiador peruano exiliado en México mencionado por Paris en su informe de 1988, con quien mantenía asidua correspondencia y llevaba por entonces “assez avancé” el diccionario peruano.

Batalha rememoraba en la Introducción de su obra aquel seminario de historia del movimiento obrero latinoamericano, que “representou um ganho inestimável nas discussões em torno dos problemas metodológicos, que cercam um projeto de dicionário biográfico”.²⁴⁷ Taracena también recordaba sus años de formación en el Seminario de Paris y escribe con satisfacción en la Introducción de su obra: “Han pasado 36 años y solo hasta ahora estoy en capacidad de cumplir con el deseo de mi maestro”.²⁴⁸ Melgar publicó recientemente en su revista *Pacarina del Sur* el Proyecto de Robert Paris de 1980, traducido al español por antiguos miembros del seminario de l'Ecole: Héctor Milla y Arturo Taracena.

Zubillaga no mantuvo contactos con Maitron ni con Paris, pero también reconoce su deuda intelectual cuando señala que “La elaboración de repertorios biográficos del mundo sindical tiene un referente inexcusable en el historiador francés Jean Maitron”,

²⁴⁷ Claudio Batalha (dir.), *Dicionário do movimento operário. Rio de Janeiro do século XIX aos anos 1920. Militantes e organizações*, São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2009, p. II.

²⁴⁸ Arturo Taracena Arriola, Omar Lucas Monteflores, *Diccionario biográfico del movimiento obrero urbano de Guatemala, 1877-1944*, Guatemala, FLACSO / Editorial de Ciencias Sociales, 2014, p. 9.

presentando al de Robert Paris como un proyecto que emulaba para América Latina al diccionario francés.²⁴⁹

En cuanto a su objeto, estos cuatro diccionarios —a diferencia del argentino— se centran en el movimiento obrero, aunque no se limitan exactamente a él. Zubillaga habla para el Uruguay de “movimiento sindical”, dentro del cual desagrega: “dirigentes, militantes y afiliados a las organizaciones sindicales, secretarios rentados de las mismas, oradores y agitadores, periodistas y colaboradores de la prensa obrera y obrerista, participantes en movimientos huelguísticos o en acciones de boicot o sabotaje, poetas y narradores inscriptos en la literatura de combate, abogados defensores de organizaciones sindicales o de militantes encausados o detenidos, ideólogos o difusores de extracción anarquista, socialista o social-cristiana, políticos y proyectistas de legislación social, colaboradores del movimiento sindical no pertenecientes a los sectores asalariados...”.²⁵⁰ Batalha mantiene los parámetros de Maitron y Paris sobre “movimiento obrero” mientras que Taracena y Monteflores hablan de “movimiento obrero urbano”, pues sus autores reconocen la dificultad de “trascender hacia el mundo campesino”.²⁵¹ Melgar, por su parte, define su objeto como “movimiento obrero y popular peruano”, donde se propone dar cabida a figuras de “extracción popular” que activaron “en el seno del

²⁴⁹ Carlos Zubillaga, *Perfiles en sombra. Aportes a un diccionario biográfico de los orígenes del movimiento sindical en Uruguay (1870-1910)*, Montevideo, Librería de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2008, pp. 14-16.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 19.

²⁵¹ Arturo Taracena Arriola, Omar Lucas Monteflores, *op. cit.*, p. 14.

movimiento obrero, indígena, estudiantil, intelectual y de los sectores medios”.²⁵²

También las cronologías, como ya advertía Paris décadas atrás, presentan diferencias sustantivas, según los procesos endógenos de cada nación. El diccionario argentino comenzaba con la generación militante emergente en la década de 1870, en los albores del movimiento obrero moderno y la prehistoria de las izquierdas, y se cerraba con la generación de los hombres y mujeres de las décadas de 1960 y 1970. Zubillaga se enfocó en “los orígenes del movimiento sindical en Uruguay”, de modo que se acotó al período 1870-1910, que coincide también con la “modernización uruguaya”.²⁵³ Batalha también optó por el período formativo del movimiento obrero carioca, que remonta a la década de 1830 y lo hace llegar hasta la década de 1920.²⁵⁴ Melgar hace nacer su diccionario a mediados del siglo XIX, “con la participación de representantes del republicanismo popular que supieron apropiarse culturalmente del ciclo mundial revolucionario de 1848” y lo cierra en 1959, en aquel “clima de renovación sindical, política y cultural” que enlazó con la recepción de la Revolución cubana en el Perú.²⁵⁵

El diccionario argentino contó con unos 30 colaboradores, pero la mayoría de las microbiografías

²⁵² Ricardo Melgar Bao, “Presentación abreviada” del *Diccionario biográfico del movimiento obrero y popular peruano. 1848-1959*, texto inédito. Agradezco a su autor haberlo compartido conmigo.

²⁵³ “Coincide en su comienzo con la revolución de las lanzas y en su culminación con la última chirinada que cierra el ciclo de las alternativas armadas para la definición del rumbo político”. Zubillaga, *op. cit.*, p. 19.

²⁵⁴ Claudio Batalha, *op. cit.*, pp. 12-14.

²⁵⁵ Ricardo Melgar, *op. cit.*

recayeron sobre su director. El diccionario uruguayo fue elaborado en su totalidad por Zubillaga. Batalha contó con ocho autores y once colaboradores. Arturo Taracena sólo pudo llevar a término el proyecto del diccionario guatemalteco con la ayuda de un joven historiador, Omar Lucas Monteflores. Ricardo Melgar llevó adelante la mayor parte de las biografías, aunque contó con el apoyo de su compañera, Hilda Tísoc Lindley, que trabajó sobre todo en las biografías de las mujeres obreras, y con numerosas entradas redactadas por el propio Robert Paris.

El diccionario argentino logró establecer 550 biografías y el uruguayo 370. Curiosamente, estas obras se han desarrollado sin vínculos previos entre sus autores, cuando es evidente que el intercambio de criterios e informaciones las hubiera enriquecido, sobre todo considerando que tienen alrededor de 30 biografías en común. Batalha ofrece 839 biografías breves de militantes, a las que añade 397 entradas correspondientes a organizaciones gremiales. El diccionario guatemalteco ofrece 830 biografías y el peruano alcanza la cifra de 2.108 entradas, si bien el 65% se presentará en estado de primera redacción (borrador).

Párrafo aparte merece la labor desarrollada desde Rusia por Lazar y Víctor Jeifets, quienes confeccionaron un diccionario focalizado en las principales figuras involucradas en las relaciones entre el Komintern y los partidos comunistas de América Latina. Combinando emisarios soviéticos y militantes criollos, **La Internacional Comunista y América Latina** (2004)

totalizó en una primera edición 900 entradas biográficas, que ascienden a alrededor de 1500 entradas en la nueva edición lanzada en el año 2015. La obra de los Jeifets tiene el mérito de haberse fundando en fuentes escasamente accesibles a los investigadores latinoamericanos. Sus propios autores reconocen haber dispuesto a partir de 1992 de un “acceso privilegiado” a los archivos personales que la sección de cuadros que la Comintern había acumulado sobre sus colaboradores, lo que les permitió “consultar los expedientes personales del fichero ‘América Latina’ del Archivo Estatal Ruso de Historia Sociopolítica (RGASPI)”, antes Instituto Marx-Lenin.²⁵⁶ Pero dicho mérito constituye asimismo su límite, en la medida en que la obra —a diferencia de los diccionarios que tuvieron el Maitron como referencia— fue concebida y configurada conforme esas fuentes privilegiadas. Las fichas soviéticas constituyen una cantera de extraordinaria utilidad historiográfica, pero como toda fuente, sobre todo cuando es casi exclusiva, presenta una serie de problemas. En primer lugar, se trata de fuentes oficiales, de documentos de Estado: su apropiación por la historia social y la prosopografía requiere de mucho más que de una simple y cuidada transcripción. Por ejemplo, las fichas suelen contener no sólo juicios contradictorios sobre un mismo sujeto, sino incluso datos empíricos incompatibles entre sí. Además, son a menudo muy incompletas (por ejemplo, experiencias militantes que se extienden por varias

²⁵⁶ Lazar Jeifets, Víctor Jeifets, Peter Huber, *La Internacional Comunista y América Latina, 1919-1943*, Moscú, Instituto de Latinoamérica de la Academia de Ciencias de Moscú, y Ginebra, Institut pour l’histoire du communisme, 2004, pp. 12-13

décadas de vida, en las fichas concluyen en la mitad de ese lapso, cuando el militante, por ejemplo, sale de la órbita comunista). Por útiles que sean, necesitan al igual que otras fuentes del careo con otro tipo de documentos, como los que proveen la prensa, los libros de memorias, los estudios biográficos, las investigaciones de historia social y política, o los registros policiales. La ficha biográfica constituye apenas el esqueleto de una microbiografía: es necesario que esa suma de datos duros que suele proveer —“fue miembro del Buró Sudamericano entre 1929 y 1931”; “viajó como delegado al V Congreso de la Komintern”, etc.— sean integrados en una trama narrativa histórico-biográfica que sólo puede proveer el cotejo con otro tipo de fuentes. La nueva edición aparecida en Chile en 2015, al enriquecerse con los aportes de los diccionarios latinoamericanos antes mencionados así como con comunicaciones de numerosos investigadores del continente, representa una mejora sustantiva respecto de la edición pionera del año 2004.

En suma, la publicación sucesiva de todos estos diccionarios, que casi siempre dialogan entre sí, representa la construcción de un saber acumulativo. Por otra parte, los que conocemos las graves dificultades con que se topan quienes emprenden trabajos prosopográficos en nuestro continente, sabemos que una ficha breve y esquemática es siempre preferible a una ficha vacía.

Por un Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas

La aparición sucesiva de estos diccionarios nacionales me animaron a reactivar un proyecto que anuncié en la Introducción del diccionario argentino: la publicación de una versión reducida, preliminar y limitado a unas 600 entradas, de un *Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas*. Algunos de sus posibles subtítulos ofrecen una idea de su arco temporal: *De los socialistas románticos a la nueva izquierda. De Francisco Bilbao a Fidel Castro*.

Durante la última década busqué tender una red de historiadores del movimiento obrero y las izquierdas de América Latina, con quienes discutí criterios de selección e inclusión, sobre todo Pablo Stefanoni y Andrei Schelchkov para Bolivia, Fernando Teixeira, Claudio Batalha y Michael Hall para Brasil, Arturo Taracena y Liliana Martínez para Centroamérica y el Caribe, Olga Ulianova para Chile, Juan Carlos Celis Ospina para Colombia, Álvaro Campuzano, Valeria Coronel y Santiago Ortiz para Ecuador, Ricardo Melgar y José Luis Rénique para Perú, Pablo Yankelevich para México, Vania Markarian y Gerardo Caetano para el Uruguay.

El proyecto avanzó de modo desigual según cada país, pero ya cuenta al menos con un listado nominativo de 600 biografías, consensuado con los más diversos colegas del continente. Socialmente hablando, incluye líderes del movimiento obrero, campesino, indígena, estudiantil, de derechos humanos, de mujeres y de intelectuales. Políticamente comprende: socialistas románticos y librepensadores decimonónicos, liberales radicales, agraristas, anarquistas, socialistas, comunistas, trotskistas, nacionalistas y antiimperialistas

revolucionarios, maoístas, guevaristas y cristianos revolucionarios.

La fecha de aparición del volumen está pautada para 2018. Desde la primera vez que establecimos una fecha de cierre hasta hoy, nos vimos obligados a posponerla una y otra vez. Es que el *Diccionario latinoamericano*, aún en su versión más acotada, sigue ofreciendo muchos problemas de conceptualización y de realización.²⁵⁷ Sin lugar a dudas, el diagnóstico de Robert Paris permanece vigente.

Sin embargo, el *Diccionario latinoamericano* tuvo un fruto inesperado: el equipo colombiano que coordina Juan Carlos Celis Ospina excedió con creces el listado de 40 militantes inicialmente pautado, y hoy anuncia la primera versión de una obra que ofrecerá más un centenar de biografías, exhaustivamente establecidas, titulada: *Diccionario biográfico de las izquierdas colombianas (1910-1980)*. Por su parte, diversos equipos de colegas brasileños nos anuncian la marcha avanzada de los diccionarios obreros de Rio Grande do Sul, Minas Gerais y São Paulo.²⁵⁸

En suma, después de un siglo de silencio, podemos congratularnos de que América Latina cuente

²⁵⁷ Algunos de ellos fueron tratados en: Horacio Tarcus, “La biografía colectiva. Por un *Diccionario de las izquierdas y los movimientos sociales latinoamericanos*”, en *Iberoamericana. América Latina. España. Portugal. Ensayos sobre letras, historia y sociedad. Reseñas iberoamericanas* n° 52, Berlín, diciembre 2013, pp. 139-154.

²⁵⁸ Luigi Biondi, “*Dizionario Biografici del Movimento Operaio in Brasile: aspetti generali e il caso in progress di São Paulo*”, in: *Colloque Le Maitron : regards et perspectives internationales*, Paris, 6 et 7 décembre 2016.

con un puñado de diccionarios ya publicados y con otro puñado en curso de publicación. Sólo es de lamentar que su propiciador Robert Paris, gravemente enfermo, no esté hoy entre nosotros para comprobar que el ímprobo esfuerzo, finalmente, viene dando sus primeros frutos.

Bibliografía:

ANDREUCCI, F. y DETTI, T. (1975). *Il Movimento operaio italiano: dizionario biografico, 1853-1943*, Roma, Editori riuniti.

ANTONIOLI, M., Berti, G., FEDELE, S., IUSO, P. (2003) *Dizionario biografico degli anarchici italiani*, Pisa, BFS.

BATALHA, C. (dir.) (2009) *Dicionário do movimento operário. Rio de Janeiro do século XIX aos anos 1920. Militantes e organizações*, São Paulo, Fundação Perseu Abramo.

BELLAMY, J. M., SAVILLE, J. (1975). *Dictionary of labour biography*, New Jersey, A.M. Kelley.

BROUE, P. (1997). *Histoire de L'Internationale Communiste. 1919-1943*, Paris, Fayard.

BUHLE, M. J., BUHLE, P., Georgakas, D. (1998). *Encyclopedia of the American left*. Oxford: Oxford University Press.

CHARLE, C. (1996). "Du bon usage de la biographie social comparée ou les trois âges de la biographie collective", en: DREYFUS, M., PENNETIER, C., VIET-DEPAULE, N. (eds.), *La part des militants*, París, Les Editions de l'Atelier, pp. 51-72.

DOSSE, F. (2007). *La apuesta biográfica. Escribir una vida*. Valencia: PUV.

DREYFUS, M., PENNETIER, C., VIET-DEPAULE, N. (eds.) (1996). *La part des militants*, París, Les Editions de l'Atelier.

GANNON, F. X. (1973). *Biographical Dictionary of the Left*, Boston, Western Islands.

GOTOVITCH, J., NARINSKII, M. (2001). *Komintern: l'histoire et les hommes. Dictionnaire biographique de l'Internationale communiste en France, à Moscou, en Belgique, au Luxembourg, en Suisse (1919-1943)*, París, Editions de l'Atelier/Editions ouvrières.

GROPPO, B. (2012-2013). "Los diccionarios biográficos del movimiento obrero: análisis comparado de un género científico". En: *Políticas de la Memoria* núm. 13, Buenos Aires, pp. 13-21.

IÑIGUEZ, M. (2001). *Esbozo de una enciclopedia histórica del anarquismo español*, Madrid, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.

JEIFETS, L., JEIFETS, V., y HUBER, P., (2004). *La Internacional Comunista y América Latina, 1919-1943. Diccionario Biográfico*, Moscú / Ginebra, Instituto de Latinoamérica de la Academia de las Ciencias.

JEIFETS, L., y JEIFETS, V. (2015). *América Latina en la Internacional Comunista. 1919-1943. Diccionario Biográfico*, Santiago de Chile, Ariadna.

MAITRON, J. *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*, París: Les Éditions Ouvrières, 1964-1993, 44 tomos (reeditada y ampliada en CD-ROM).

PARIS, R. (1985). "Biographie et 'profil' du mouvement ouvrier: quelques réflexions autour d'un dictionnaire", en: *Babylone* n° 4, París, p. 86-109. Trad. como: "Biografía y 'perfil' del movimiento obrero. Algunas reflexiones en torno a un Diccionario biográfico del movimiento obrero de América Latina", en *Pacarina del Sur*, año 4, n° 15, abril-junio, 2013. Disp. en línea: <http://www.pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/678-biografia-y-perfil-del-movimiento-obrero-algunas-reflexiones-en-torno-a-un-diccionario-biografico-del-movimiento-obrero-de-america-latina>

_____ (1988). "L'Amérique latine", section "Les volumes en préparation", en *Le Mouvement social. Bulletin trimestriel de l'Institut français d'histoire sociale*, supplément au numéro 144, París, Éditions ouvrières / Éditions de l'Atelier, octobre-novembre, numéro spécial consacré à Jean Maitron, pp. 142-43.

_____ (1994). "Les dictionnaires d'Amérique Latine: entre mouvement ouvrier et classes subalternes", en: *Matériaux*, nom. 34, Nanterre, pp. 36-38.

PENNETIER, C., PUDAL, B. (2002). *Autobiographies, autocritiques, aveux dans le monde communiste*, París, Belin.

_____ (1996). “Le *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français: entre passé et avenir*”, en: Michel Dreyfus, Claude Penner, Nathalie Viet-Depaule (eds.), *La part des militants*, Paris, Les Editions de l’Atelier, pp. 331-352.

PERROT, M. (1996). “Le *Dictionnaire* come ‘lieu de mémoire’”, en: Michel Dreyfus, Claude Penner, Nathalie Viet-Depaule (eds.), *La part des militants*, París, Les Editions de l’Atelier, pp. 13-20.

MARTÍNEZ DE SAS, M. T. (2000). Pelai Pagès, *Diccionari biogràfic del moviment obrer als Països Catalans*. Barcelona, L’Abadia de Montserrat.

TARCUS, H. (ed.) (2007). *Diccionario biográfico de la izquierda argentina. De los anarquistas a la “nueva izquierda”, 1870-1976*, Buenos Aires, Emecé.

_____ (2013). “La biografía colectiva. Por un *Diccionario de las izquierdas y los movimientos sociales latinoamericanos*”, en *Iberoamericana. América Latina. España. Portugal. Ensayos sobre letras, historia y sociedad. Reseñas iberoamericanas* núm. 52, Berlín, diciembre, pp. 139-154.

VERRET, M. (1996). “Biographies, militants, dictionnaires”, en: Michel Dreyfus, Claude Penner, Nathalie Viet-Depaule (eds.), *La part des militants*, París, Les Editions de l’Atelier, pp. 21-33.

ZUBILLAGA, C. (2008). *Perfiles en sombra: aportes a un diccionario biográfico de los orígenes del movimiento sindical en Uruguay (1870-1910)*, Montevideo, Librería de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Indoamérica

La pasión de Tezontepec. Festividad histórica, devocional e identitaria en Tezontepec de Aldama, Hidalgo

The passion of Tezontepec. Historical, devotional and identity festival in Tezontepec de Aldama, Hidalgo

Paixão Tezontepec. Histórico, festival devocional e identidade em Tezontepec de Aldama, Hidalgo

Darío Eduardo Ortiz Quijano²⁵⁹

Resumen: Las festividades religiosas conmemoradas por los grupos sociales dramatizan la memoria colectiva de la comunidad a través de la realización de rituales complejos refrendando cíclicamente la identidad de los grupos que participan en ellas. Dentro de las poblaciones que integran al Valle del Mezquital en el estado mexicano de Hidalgo se localiza Tezontepec de Aldama. La Semana Santa representa una temporada de celebraciones importantes para esta localidad, se festeja en la parroquia de San Juan Bautista mediante un conjunto de prácticas rituales centenarias. El objetivo de presentar este trabajo es contribuir a la preservación de la memoria colectiva manifestada en esta tradición

²⁵⁹ Investigador, escritor, artista y promotor cultural. Originario de Tezontepec de Aldama, Hgo. cuenta con una Maestría en Promoción y Desarrollo Cultural. Forma parte del Consejo Municipal de la Crónica e investigación AC – Tezontepec y docente de tiempo completo en la Universidad Tecnológica del Valle del Mezquital. Investiga y promueve las expresiones religiosas, festivas y tradicionales de esta región hidalguense. Correo electrónico: deoqazul@gmail.com / dortiz@utvm.edu.mx

difundiendo su valor como un elemento de identidad cultural.

Palabras clave: *Memoria colectiva, identidad, ritualidad, religiosidad popular, tradición.*

Abstract: Religious festivities commemorated by social groups dramatize the collective memory of the community through the realization of complex rituals by cyclically endorsing the identity of the groups that participate in them. Within the populations that integrate the Valle del Mezquital in the Mexican state of Hidalgo is located Tezontepec de Aldama. The Holy Week represents a season of important celebrations for this locality, it is celebrated in the parish of San Juan Bautista through a set of centuries-old ritual practices. The aim of this paper is to contribute to the preservation of the collective memory manifested in this tradition, spreading its value as an element of cultural identity.

Key words: *Collective memories, identity, ritualism, traditional religion, traditions.*

Resumo: As festividades religiosas comemorados por grupos sociais dramatizar a memória coletiva da comunidade por meio de realização de rituais complexos ciclicamente endossando a identidade dos grupos que participam neles. Entre as ações que compõem o Valle del Mezquital, no estado mexicano de Hidalgo Tezontepec de Aldama está localizado. A Páscoa é uma época de comemorações importantes para este local, é celebrada na paróquia de San Juan Bautista por um

conjunto de prácticas rituales seculares. O objetivo da apresentação deste trabalho é contribuir para a preservação da memória coletiva se manifesta neste espalhando o seu valor como um elemento de identidade cultural tradição.

Palavras-chave: *Memória colectiva, identidade, ritualidade, religiosidade popular, tradição.*

El Valle del Mezquital en el estado de Hidalgo es una región propicia para la apreciación del patrimonio cultural, las formas visibles de sus expresiones religiosas se hacen presentes a través del conjunto de tradiciones denominadas bajo el término de patrimonio inmaterial.

Una población perteneciente al Valle del Mezquital que conserva una singular tradición religiosa representativa del patrimonio inmaterial es Tezontepec de Aldama, municipio ubicado al suroeste del estado de Hidalgo, en la parte central del Mezquital. La Semana Santa en Tezontepec de Aldama es una de las tradiciones más relevantes (Imagen 1) dentro del ciclo espiritual de la población católica del lugar junto con la fiesta patronal de La Candelaria conmemorada el dos de febrero.

1. La fiesta tradicional y el sentido de pertenencia colectiva

Las celebraciones populares como elemento representativo de la memoria colectiva, son expresiones sociales que fortalecen los vínculos internos brindando la oportunidad de reencontrarse con la cosmogonía y las raíces de una sociedad. Cuevas, Malpica y Vélez (1992:11), recalcan que la fiesta popular facilita apreciar la identidad cultural, sobre todo en las fiestas ligadas a creencias religiosas.²⁶⁰

La identidad cultural en el individuo en opinión de Cuevas *et al.* (1992:13) citando a María Ana Portal (1990b:3),²⁶¹ implica un reconocimiento personal o grupal como integrante de una comunidad con base a sus propias características o expresiones sociales estableciendo “fijar lo propio”, distinguiendo las diferencias con la “otredad”.²⁶²



1.1 La Semana Santa en la cosmovisión indígena

De la amplia diversidad de fiestas religiosas que se conmemoran en México, Pomar (2003:12) reconoce algunas como el Carnaval, los cuatro viernes de

²⁶⁰ María del Consuelo Cuevas Cardona, Olga Leticia Malpica Jiménez y Elena Vélez Aretia, “La fiesta popular religiosa”, en María del Consuelo Cuevas Cardona (coordinadora), *El encuentro de los pueblos (fiestas del Estado de Hidalgo)*. Colección: *Lo nuestro*, Gobierno del Estado de Hidalgo- Instituto Hidalguense de la Cultura, Pachuca, 1992, pp.10- 27.

²⁶¹ María Ana Portal, “La fiesta popular religiosa como recreación de referentes de identidad colectiva: el caso de San Andrés Totoltepec”, ponencia, México, 1990, citada por María del Consuelo Cuevas Cardona *et al.*, “La fiesta popular religiosa”, en María del Consuelo Cuevas Cardona (coordinadora), *El encuentro de los pueblos (fiestas del Estado de Hidalgo)*. Colección: *Lo nuestro*, Gobierno del Estado de Hidalgo- Instituto Hidalguense de la Cultura, Pachuca, 1992, p.12.

²⁶² *ídem*

Cuaresma, la Semana Santa, la Santa Cruz, San Isidro Labrador, Corpus Christi, Día de Muertos, la Virgen de Guadalupe, Navidad y la Candelaria como tradiciones presentes prácticamente en la mayoría de poblaciones urbanas y rurales del territorio nacional.²⁶³ Una característica presente en la mayoría de ellas es que son festividades religiosas relacionadas con ceremonias de tipo agrícola (Broda, 2013:61).²⁶⁴

La conformación de estas festividades religiosas en México como las conocemos en la actualidad ha sido un proceso que tuvo origen después de la difusión de la religión cristiana efectuada por la Iglesia Católica en el siglo XVI, adaptando algunas de las creencias originales que tenían los indígenas conquistados a la nueva religión que se les impuso (Broda, 2013:60).²⁶⁵

En el transcurso del tiempo de existencia de la religión cristiana, dentro de la Iglesia Católica se han conmemorado celebraciones recordando acontecimientos sobre la vida de Jesucristo, personaje considerado divinidad de esta religión. Entre ellas, las más importantes son las relacionadas con su nacimiento, muerte y resurrección siendo en las dos últimas donde encuentran su origen los festejos europeos de Semana Santa. Respecto a los comienzos de estas festividades en el México de la segunda mitad del siglo XVI recién evangelizado, Ramírez (1991) menciona lo siguiente:

²⁶³ María Teresa Pomar, “Algarabía mexicana”, en *Guía México Desconocido Edición Especial: Fiestas en México*, agosto de 2003, pp.12 - 34.

²⁶⁴ Johanna Broda, “Ritos y deidades del ciclo agrícola”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, núm. 120, México, marzo – abril de 2013, pp.54 – 61).

²⁶⁵ *idem*

“Semana Santa es el recordatorio anual de la manera en la que Cristo vino a este mundo a tratar de salvar al ser humano de sus errores, fue ignorado y crucificado, acusado de impostor y agitador del orden establecido. Esta fue la lección que mediante cuadros vivientes trataron de grabar en la mente de los recién conquistados indígenas, los frailes de las diversas órdenes que llegaron al Nuevo Mundo”.²⁶⁶

La Semana Santa actual en México, alcanza su mayor punto de celebraciones durante el llamado “triduo pascual” integrado por el jueves, el viernes y el sábado santos que simbolizan el cambio del mundo viejo al nuevo, son días considerados de renovación espiritual a través de la búsqueda del significado de la muerte de Jesucristo (Gutiérrez y Morán, 2012);²⁶⁷ conceptos que los indígenas convertidos al catolicismo asociaron con los ciclos de cambio de estaciones en la naturaleza asumiéndolos con sus antiguas fiestas de primavera en opinión del investigador Francisco Luna (2012).

Los meses de marzo y abril representan la entrada de esta estación del año, la cual se asocia en la cosmovisión indígena al resurgimiento de la naturaleza, la fertilidad, el final del invierno y el paso de la muerte a la vida.²⁶⁸ Los frailes no pudieron evitar que los indígenas

²⁶⁶ Luis Ramírez Solano, “Reportaje especial: Semana Santa”, en *Última Moda*, año XXV, núm. 508, México, 15 de marzo de 1991, pp.36-40.

²⁶⁷ Cristina Gutiérrez Zúñiga, Rodolfo Morán Quiroz, “El origen y simbolismo de la Semana Santa”, en *Diálogos del pensamiento*, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) - Universidad de Guadalajara, grabación de programa de radio, disponible en: <http://www.cucsh.udg.mx/dialogos/73-el-origen-y-simbolismo-de-la-semana-santa>

²⁶⁸ Francisco Luna, comunicación personal, 20 de junio de 2012.

entremezclaran sus rituales religiosos autóctonos alternándolos con la “verdadera fe”, además de que paradójicamente había fiestas prehispánicas análogas a las cristianas, mismas que quedaron incorporadas del calendario ritual agrícola al ciclo de fiestas cristianas adaptado en la Nueva España (Broda, 2013:60).²⁶⁹

Enzo Segre (1986:129) analiza la forma en la que Jesucristo fue asimilado entre los indígenas mesoamericanos como el sol, el cual se sacrifica para luego renacer, garantizando la continuidad de la vida, la reproducción de los seres vivos y de la naturaleza; una resurrección en la cual Cristo ejerce diversas funciones que los antiguos dioses realizaban dentro de la cosmovisión prehispánica, pues para los indígenas la muerte o resurrección de los astros y de la naturaleza se inscribían en una visión cíclica del tiempo; así lo determina Segre al observar las ceremonias de Semana Santa entre los nahuas de San Miguel Tzinacapan, comunidad localizada en la sierra norte de Puebla, donde Segre llevó a cabo su estudio.²⁷⁰ Bajo esta perspectiva la imagen de Cristo durante la Semana Santa en la interpretación sincrética indígena, de acuerdo a Segre representa lo siguiente:

“La victoria de Cristo, el hombre dios, sobre la muerte, su sacrificio y su renacimiento, la fuerza vivificante de su sangre, se injertan en una tradición astral y agrícola.

²⁶⁹ Johanna Broda, “Ritos y deidades del ciclo agrícola”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, núm. 120, México, marzo – abril de 2013, pp.54 – 61.

²⁷⁰ Enzo Segre, “El Cristo Sol”, en *Dialéctica revista de la Escuela de Filosofía y Letras - Universidad Autónoma de Puebla*, año XI, núm. 18, México, septiembre de 1986, p.129 – 150, disponible en: <http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=324&article=344&mode=pdf>

Cristo es Nanahuatzin quien pobre y ulcerado se tira al bracero y resurge de su sacrificio como sol. Cristo es Xolotl-Quetzalcoatl que baja a los infiernos, triunfa sobre la muerte y salva al hombre, Cristo es el Centeotl, el maíz joven, de cuya carne los hombres deben nutrirse. La sangre de la víctima precolombina que nutre al sol. Cristo es Xipe Totec el dios desollado de cuyo sacrificio vuelve a nacer la naturaleza. Cristo es Xochiquetzal que regresa del viaje invernal a los infiernos, y produce la primavera”.²⁷¹

2. La Semana Santa en Tezontepec de Aldama, Hgo.

Las festividades que actualmente se conmemoran durante los días de Semana Santa en Tezontepec de Aldama, tuvieron su origen en la celebración homónima que se conmemora aún en el municipio de Tepetitlán en la parroquia de San Bartolomé, construcción franciscana del siglo XVI ubicada en la cabecera de dicho municipio, localizado al noroeste de Tezontepec.

Los franciscanos se caracterizaron por su acercamiento con los indígenas en el mismo sitio donde éstos habitaban (Toriz, 2008), fray Pedro de Gante se percató de la inclinación de los indígenas por las representaciones sacras acompañadas de cantos, música y ornamentos dentro de un ambiente festivo, sentándose así las bases del teatro evangelizador que se

²⁷¹ *ibidem*, p. 147

utilizó como instrumento catequístico con gran éxito.²⁷² Márquez (2009:184) comenta que las festividades religiosas como la Semana Santa con su marcado sincretismo, se siguen llevando a cabo en las poblaciones hidalguenses donde tuvieron intervención los frailes, además de ser resultado de un proceso histórico – religioso originado por la conversión cristiana de los habitantes indígenas de estas poblaciones.²⁷³

La gran mayoría de festividades semejantes en diversos pueblos de la Nueva España, pudieron tener su origen durante la segunda mitad del siglo XVI (Márquez, 2009:162), aunque no fue sino hasta los siglos XVII y XVIII cuando tomaron una relevancia más determinante para sus poblaciones como elementos fundamentales de sus ciclos de fiestas religiosas, consolidándose vestimentas, ornamentos, rituales, música, danzas y aspectos que se fueron convirtiendo paulatinamente en la tradición específica de una población.²⁷⁴

De acuerdo al testimonio de personas mayores del municipio de Tezontepec de Aldama y al de los organizadores actuales de la festividad de Semana Santa, desde el origen de la misma hasta la década de los sesentas del siglo XX,²⁷⁵ los rituales conmemorados

²⁷² Martha Toriz, “El Teatro de evangelización”, en *Hemispheric Institute of Performance and Politics - Web Cuadernos*, 2008, disponible en:

http://www.hemisphericinstitute.org/cuaderno/censura/html/t_evan/t_evan.htm

²⁷³ Gabriel Márquez Ramírez, “Hidalgo, tierra de los agustinos. Introducción a la evangelización fundante: 1535 – 1600” en Verénice Cipatli Ramírez Calva y Francisco Luis Jiménez Abollado, *Historia colonial en el estado de Hidalgo*, UAEH, Pachuca, 2009, pp. 161 – 187.

²⁷⁴ *ídem*

²⁷⁵ Las entrevistas se realizaron durante los años 2012 a 2016 a personas mayores de 60 años en cuya infancia o juventud atestiguaron la conmemoración de la festividad dentro del municipio, también a los organizadores actuales de la Semana

durante esta festividad eran celebrados durante la sexta semana de Cuaresma correspondiente a la llamada “Semana de Pasión” en la época novohispana.

Durante el desarrollo de la festividad acudían los organizadores y devotos del pueblo de Tepetitlán a acompañar a los organizadores de Tezontepec para llevar a cabo las ceremonias, cuyas misas y actos de culto litúrgico eran oficiados por el párroco de las iglesias de Tlaxcoapan o de Tepetitlán.²⁷⁶ En la sexta semana de Cuaresma tomaban relevancia los días conocidos como Jueves de Pasión, Viernes de Dolores y Sábado de Pasión (Cofradías y Hermandades de Zamora, 2011).²⁷⁷

Luego de llevar a cabo los rituales de la Semana de Pasión del sexto viernes de Cuaresma en Tezontepec, los participantes se trasladaban en peregrinación hasta el pueblo de Tepetitlán exactamente una semana después para venerar a la imagen del Señor de las Tres Caídas durante la Semana Santa en la parroquia de San Bartolomé, el Jueves, Viernes, Sábado Santos y finalmente en la Pascua del domingo de resurrección. En el año de 1963 los organizadores decidieron trasladar los rituales de la sexta semana de Cuaresma para la Semana Santa litúrgica, festejada una semana después exactamente, entonces los participantes permanecieron en la parroquia de San Juan Bautista de Tezontepec para

Santa en Tezontepec de Aldama, muchos de ellos descendientes o familiares cercanos de quienes en el siglo pasado tenían a su cargo la conmemoración de la festividad, algunos también poseen parentesco familiar entre ellos.

²⁷⁶ Tomás Santiago, comunicación personal, 6 de abril de 2012.

²⁷⁷ Cofradías y Hermandades de Zamora, “Ni el jueves ni el Sábado de Dolores existen: Jueves y Sábado de Pasión”, en *Cofradías y Hermandades de Zamora*, disponible en:

<http://cofradiasdezamora.wordpress.com/documentos/delegacion-episcopal-para-cofradias-y-hermandades/jueves-sabado-dolores/>

celebrar allí los días de Semana Santa como se hace hasta la fecha.²⁷⁸

La organización actual de la Semana Santa en Tezontepec involucra a ciudadanos de la cabecera municipal y de tres colonias cercanas a la misma (San Juan, La Barranca y Panuaya). Efectúan asambleas con uno o dos meses de anticipación a la fecha de conmemoración, en ellas se reúnen los principales participantes para actualizar su disposición de continuar al frente de su comisión, aunque muchos consideran que su cargo es una “manda” de cierta manera obligatoria. La agrupación que han conformado los organizadores de la tradición es la Asociación de Fariseos de Tezontepec de Aldama, la cual tuvo su origen cuando se implementó una peregrinación que se lleva a cabo a la parroquia de Tepetitlán para venerar a la imagen del Señor de las Tres Caídas de ese lugar después de la conmemoración de la Semana Santa, en fechas muy cercanas al domingo de Pentecostés o de Asunción, en sustitución de la peregrinación anterior que realizaban el Jueves Santo para ir a acompañar los festejos de Tepetitlán.²⁷⁹

La asociación hoy en día se enfrenta a algunos problemas relacionados con el desarrollo de esta tradición, principalmente la poca comprensión y tolerancia de los sacerdotes hacia las expresiones religiosas de culto tradicional ya que le dan prioridad al desarrollo de un catolicismo urbano dentro de las poblaciones que están en proceso de modernización

²⁷⁸ Jesús Alfaro, comunicación personal, 14 de abril 2012.

²⁷⁹ Juan Corona, comunicación personal, 8 de febrero de 2014.

como es el caso de Tezontepec, de igual forma las nuevas generaciones de jóvenes que han crecido dentro de la época consumista, hedonista, dominada por los medios de comunicación masiva que han traído como consecuencia el distanciamiento de estas generaciones



Imagen 2. Elaboración del santo huerto.
Fotografía del autor.

de sus tradiciones locales para quienes les resultan irrelevantes.

2.1 Descripción de los elementos rituales del Jueves Santo en Tezontepec de Aldama

Las ceremonias tradicionales de la Semana Santa en Tezontepec se concentran durante los días Jueves, Viernes y Sábado Santos. La ceremonia más concurrida el día Jueves Santo es conocida como “la oración del huerto”, para la cual elaboran un objeto ritual denominado “el santo huerto” (Imagen 2).

Para su construcción participan los hombres del pueblo quienes llevan a cabo una caminata que da comienzo el miércoles en la madrugada, arribando hasta una montaña que se localiza al poniente de Tezontepec llamada el Cerro de las Cruces.

En este lugar buscan, recolectan y trasladan de regreso al pueblo ramas de laurel silvestre con las cuales durante la tarde del Jueves Santo elaboran el santo huerto, utilizando varas de carrizo como base, las ramas

del laurel, flores de encino y de colores carmines, romero y manzanilla.

A partir de la misa de “lavatorio de pies” alrededor de las cuatro de la tarde aparece un grupo de varones



Imagen 3. Los fariseos o xodyos.
Fotografía del autor.

integrado principalmente por adolescentes y niños ataviados con un tocado en su cabeza elaborado manualmente con un plumero de colores o plumas naturales de aves, un paliacate o tela en tonos carmines que les cubre la cabeza a manera de sombrero y varios listones de colores que cuelgan por la parte trasera a la altura de la nuca hasta llegar al piso. Portan dos grandes banderas, lanzas de madera y un estandarte con la imagen del Señor de las Tres Caídas; son conocidos como los “fariseos” (Imagen 3), en la antigüedad les llamaban “xodyos”.²⁸⁰

Son los protagonistas de prácticamente todos los rituales tradicionales, su participación se intensifica durante el triduo pascual desde jueves hasta sábado. Representan a los fariseos mencionados en los evangelios, sin embargo de acuerdo al papel que desempeñan en el contexto de las ceremonias, ellos vendrían siendo los soldados romanos; una hipótesis sobre el significado de los personajes desde la

²⁸⁰ Aarón Pérez, comunicación personal, 10 de junio de 2012.

cosmovisión indígena, de acuerdo al investigador Francisco Luna, establece que los xodyos están inspirados en los guerreros prehispánicos otomíes que participaban en la guerra sagrada mexicana como se puede apreciar en los murales de la parroquia de Ixmiquilpan, Hgo.²⁸¹

La palabra xodyo en opinión de Luna, proviene de raíces etimológicas otomíes cuya traducción al español corresponde a “Judío” o “Israelita” (Hernández *et al.*, 2010: 383) y ésta a su vez deriva del término otomí “ts’om’yo” cuyo significado se refiere al espíritu de un difunto transformado en perro (Hernández *et al.*, 2010: 486).²⁸² Luna comenta que esta palabra era usada en la sociedad otomí para referirse a las personas que en vida habían agredido a sus padres. A estos jóvenes también se les nombra “zayones” en otros pueblos del Mezquital en donde existen versiones de la pasión de Cristo semejantes a la celebrada en Tezontepec como por ejemplo Tepetitlán, Tuní y Chilcuahtla.

Otro elemento fundamental dentro de ese grupo es el personaje conocido como “Judas”, bíblicamente representa al apóstol Judas Iscariote, quien de acuerdo a los evangelios traicionó a Cristo entregándolo a los judíos. En el contexto del ritual, el Judas representa a un sacerdote maligno o al demonio.²⁸³

²⁸¹ Francisco Luna, comunicación personal, 20 de junio de 2012.

²⁸² Luis Hernández Cruz, Moisés Victoria Torquemada y Donaldo Sinclair Crawford, *Diccionario del hñahnu (otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*, SIL International (Summer Institute Linguistic, 2010, pp.383 y 486, disponible en:

<http://www.sil.org/mexico/otopame/mezquital/S045b-DicOtomiMezq-ote.pdf>

²⁸³ Francisco Luna, comunicación personal, 20 de junio de 2012.

El actor se viste con una túnica blanca, correspondiente al mismo color de las vestimentas que portan los personajes “buenos” (la imagen de Cristo, el niño que lleva el Bastón del Padre Mayor (*una imagen del Señor de las Tres Caídas*) y los sacerdotes que el Viernes Santo bajan la imagen del Señor del Santo Entierro de la cruz). A diferencia de ellos, el Judas porta una máscara con un rostro humano que posee ciertos rasgos diabólicos causando temor a quien le mira, es decir oculta su verdadero rostro al igual que los xodyos que originalmente también usaban una máscara.

El Judas se encarga de guiarlos durante la procesión del Bastón hasta que logren hallar y detener a Cristo; el Viernes Santo se rebela contra ellos cuando escucha la sentencia a muerte de Jesús tratando de huir del lugar pero es detenido a la fuerza y



Imagen 4 Músicos.
Fotografía del autor.

finalmente es ahorcado en el atrio del templo. El Sábado de Gloria por la noche, en el momento de la resurrección de Cristo, el Judas reaparece para castigar a los xodyos azotándolos con su látigo, lo que se interpreta como una purificación simbólica de los jóvenes que ofendieron a Cristo durante esos días al representar a sus enemigos.

Un elemento muy distintivo de los fariseos se trata de la música que interpretan tres varones integrados por dos adultos y un menor; en consideración de Luna es muy probable que los orígenes de esta música

se encuentren en las antiguas notas prehispánicas debido a los sonidos y al tipo de instrumentos con los que se ejecutan: una flauta de cobre con cuatro orificios, un tambor militar común y una silbato de barro con forma de ave (Imagen 4).²⁸⁴

Miguel Alfaro quien es uno de los músicos que ejecutan la flauta, explica que existen tres diferentes temas con un nombre propio y un momento exclusivo para su interpretación, a los temas musicales se les denominan “glorias, pasiones y sentencia”. La gloria se toca cuando los xodyos anuncian su paso, se trata de su himno bélico. Las pasiones son interpretadas para los momentos de dolor en la pasión de Cristo (la procesión del Bastón, la oración del huerto, el viacrucis, la muerte de Cristo en la cruz, el descendimiento de su cuerpo y la procesión del Silencio). La Sentencia, sólo se toca en el momento en que se anuncia la pena de muerte para Jesucristo.²⁸⁵

Dentro del grupo de músicos, sobresale la figura del mochiller, el niño que hace sonar el silbato. Este personaje es representado por un menor de aproximadamente 10 años de edad, lleva un bastón de madera forrado con listones de colores blanco con rojo y un sombrero de tela negra como elementos distintivos. En la interpretación de Galinier (1990:323), el mochiller

²⁸⁴ Francisco Luna, comunicación personal, 20 de junio de 2012.

²⁸⁵ Miguel Alfaro, comunicación personal, 14 de abril de 2012.

es el emisario del diablo que anuncia la guerra de las fuerzas del mal contra Cristo y las fuerzas del bien.²⁸⁶

El ritual de la oración del huerto comienza con la procesión del Bastón del Padre Mayor (Imagen



Imagen 5. Procesión del bastón del Padre Mayor. Fotografía del autor.

5), durante la cual se venera un báculo de madera de poco más de metro y medio de alto, el cual remata con una imagen impresa del Señor de las Tres Caídas de Tepetitlán. En opinión de Luna, este bastón es producto de la evangelización otomí de la región; los bastones para las comunidades indígenas del Mezquital fueron un símbolo de mando o de autoridad; los frailes los entregaron a los indígenas principales con la finalidad de que veneraran a la imagen religiosa representada, al mismo tiempo que corroboraban la autoridad del indígena que lo tuviera bajo su resguardo sobre el resto del pueblo.²⁸⁷

El Padre Mayor es el nombre que recibe el niño de entre 8 y 12 años que porta el bastón, quien para la procesión es ataviado con una túnica blanca y un tocado adornado con plumas, además debe ser integrante de la familia a la que le corresponde presidir la ceremonia

²⁸⁶ Jacques Galinier, “La pasión de Cristo: un drama edificante en Texcatepec”, en *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, México, 1990, pp. 322 – 324.

²⁸⁷ Francisco Luna, comunicación personal, 20 de junio de 2012.



Imagen 6. El Judas buscando a Cristo.
Fotografía del autor.

durante el año, desde cuya casa parte la procesión en la noche del Jueves Santo.

Cuando finaliza el “lavatorio de pies” en la parroquia, los xodyos se dirigen a la casa donde se encuentra el bastón, la familia ofrece

un banquete conocido popularmente como “el camarón” debido al platillo tradicional que se ofrece (tortas de camarón seco con nopales, papas, romeros y mole rojo). Al concluir el convivio, la procesión parte con dirección a la casa donde se encuentra el santo huerto para pasar a venerarlo, llevándolo luego como objeto de culto hacia la parroquia.

En el trayecto, también se incorpora un niño de entre tres y cinco años el cual está vestido como un ángel. Este niño representa al ángel que se aparece según los evangelios, en el huerto de los olivos ofreciéndole a Cristo la copa de la Pasión. En el transcurso de la caminata el Judas sujetado por dos xodyos va buscando entre la gente a Cristo, para lo cual ilumina con una lámpara sorpresivamente el rostro de las personas que acompañan, preguntándoles si es que han visto a Jesús el Nazareno (Imagen 6). Todo el grupo se concentra en el atrio del templo de Tezontepec alrededor de las nueve de la noche dando comienzo con el ritual denominado “la bajada del ángel”.

Desde lo alto del campanario del templo desciende el niño que representa al ángel mediante una cuerda y un arnés, este lleva en sus manos una copa dorada, al pie en el atrio, se han acomodado las tres piezas que conforman al santo huerto dentro del cual se coloca la escultura del Señor de las Tres Caídas, una figura tamaño natural de Cristo doloroso.

El niño desciende lentamente, al llegar ante la imagen coloca la copa en su boca simulando que ésta la bebe en señal de aceptación de su Pasión, enseguida regresa al campanario; los músicos interpretan el tema respectivo con la flauta, el tambor y el silbato.

El Judas llega al huerto en compañía de los xodyos, se dirige a la imagen dándole un beso en la mejilla mientras exclama – *Salve divino maestro* – al tiempo que le coloca una soga en el cuello, en ese momento los xodyos conducen la imagen de Cristo a su “prisión” dando comienzo con una procesión dentro del atrio. El Judas recibe como paga una bolsa de tela llena de monedas que hace sonar corriendo entre la multitud de observadores.

A la procesión se integran las imágenes de la Virgen de la Soledad y de los Dolores, las andas que transportan las esculturas se cubren con “reliquia” conformada por romero, manzanilla y flores diversas. La procesión es encabezada por la imagen de Cristo (Imagen 7), cargada por hombres adultos, sobre su anda va acompañándolo el niño vestido de ángel, al pie va el niño que representa al Padre Mayor con el bastón del Señor, alrededor de ellos otros varones transportan las tres piezas que conforman al santo huerto protegiendo

con este la imagen de Cristo, al frente el Judas hace sonar las monedas que ha recibido, a los costados los xodyos escoltan la procesión, en lo alto ondean sus banderas, elevan sus lanzas y sus armas en señal de victoria.

Después de recorrer el atrio tres veces, la



Imagen 7. Procesión del Jueves Santo.
Fotografía del autor.

procesión ingresa al templo, los xodyos encarcelan simbólicamente a la imagen del Cristo colocándole enfrente una reja decorada con pequeñas flores moradas y blancas, los fieles pasan a despedirse de las imágenes

santiguándose con el cinturón que faja sus

túnicas. Los xodyos custodian por turnos toda la noche hasta la madrugada a las esculturas religiosas, no pueden retirarse del templo, se turnan en lapsos de dos horas por pareja para llevar a cabo la velación.

2.2 Descripción de los elementos rituales del Viernes Santo en Tezontepec de Aldama

El Viernes Santo, se conmemora la Muerte de Jesús en la cruz y la sepultura de su cuerpo, actos que se celebran en torno a dos procesiones emblemáticas, el viacrucis y la procesión del Silencio. En Tezontepec, antes de que

salgan los primeros rayos del sol, los fariseos acuden hasta la casa del señor Cenobio Santiago o de Julio Hernández, en donde les ofrecen “el atole”, práctica que consiste en convivir consumiendo atole, café, tamales y pan para desayunar. Antes de ello, se despiden con cantos y oraciones del Cristo preso y comienzan su marcha al ritmo de los músicos quienes interpretan “las glorias”. Al término del desayuno, cuando el sol ilumina el día, los fariseos encaminan su marcha hasta la casa de la familia Oropeza Cruz para venerar a una escultura de un Cristo doliente al que se le conoce como Santo Ecce Homo. Esta imagen se lleva en procesión hasta el templo de Tezontepec, donde permanece para la veneración de la gente, más tarde, las andas de las imágenes dolorosas



Imagen 8 Viacrucis. Fotografía del autor.

que saldrán en procesión para el viacrucis son revestidas con reliquia de manzanilla y romero.

En el templo, los fariseos vuelven a recorrer el atrio del recinto al ritmo de las

glorias, después se retiran a descansar, deberán estar listos para regresar al punto de las tres o cuatro de la tarde cuando tienen lugar el inicio del Viacrucis. Dicha procesión comienza en el templo, sale por las principales calles de Tezontepec y regresa al recinto parroquial para representar la procesión del Silencio que también se desarrolla en las calles de Tezontepec y de Panuaya. En

el pasado estas procesiones solo se representaban dentro del atrio del templo, el Viacrucis da comienzo con una ceremonia llamada “el balcón” que representa la coronación de espinas y la flagelación de Cristo; el sacerdote anuncia la sentencia a muerte de Jesús, las estaciones se escenifican en determinados puntos del poblado, las ultimas de ellas se representan alrededor de las nueve de la noche dentro del templo.²⁸⁸

El Viacrucis da comienzo con la marcha de los fariseos al ritmo de las glorias por el atrio del templo, lo recorren cuatro veces para salir de este y desplazarse también por la plaza principal de Tezontepec. Entre la multitud el Judas, corre haciendo sonar su bolsa con las monedas que ha recibido como pago a su traición, luego que regresan da comienzo la primera estación a la cual se le conoce como “el balcón”, la cual tiene lugar bajo el campanario del templo.

En el Viacrucis los xodyos llevan además de sus objetos tradicionales algunos elementos que simbolizan la Pasión de Cristo, entre ellos una corona de espinas, una rama de granjeno pintada de blanco y decorada con flores rojas y una caña de carrizo ornamentada con pequeñas flores de colores. Las primeras estaciones comienzan en el templo como lo es la correspondiente al momento de la sentencia de Cristo a muerte, entonces los músicos interpretan la “sentencia”²⁸⁹. Al escuchar el tema, el Judas arroja la bolsa con las monedas hacia los fariseos e intenta huir del lugar, pero es detenido con

²⁸⁸ Jesús Alfaro, comunicación personal, 14 de abril de 2012

²⁸⁹ Miguel Alfaro, comunicación personal, 14 de abril de 2012

violencia por los fariseos quienes lo conducen hasta una de las puertas del atrio donde está una viga de madera de la cual lo cuelgan con un lazo. Se representa la muerte de Judas.

Al ver al Judas colgado, los fariseos pasan por debajo de su cuerpo, lo golpean con sus lanzas y banderas, salen del templo y vuelven a entrar por la puerta principal del atrio para concluir su marcha. Cabe destacar que las imágenes del templo presiden las celebraciones aunque en la actualidad hay jóvenes que representan a los principales personajes incluidos Cristo y la Virgen María. Al concluir la primera estación, inicia la procesión por las calles de Tezontepec, existe una división simbólica para el Viacrucis, por una calle un grupo de personas caminan llevando la escultura de Cristo y por otra el resto de los participantes se desplazan llevando las esculturas de la Virgen. Esta división representa la búsqueda que hace María para encontrar a su hijo, más adelante se da el encuentro de los dos contingentes.

El orden de los participantes es el siguiente, al frente va un fariseo con el estandarte de la Asociación, junto a este va un niño que lleva un hacha y un listón azul sobre el pecho que representa al Cirineo, luego los músicos, los demás fariseos llevando los elementos simbólicos de la Pasión de Cristo, posteriormente cuatro fariseos llevan cargando la imagen de Santo Ecce Homo, un grupo de hombres cargan la imagen del Señor de las Tres Caídas y al final van las personas que acompañan.

Durante el trayecto un fariseo recita un pregón con el cual se indica el motivo de la condena de Cristo,

acusado de ser un agitador del pueblo. En el trayecto se representa el momento en el que Jesús carga con su cruz, al llegar a la capilla de La Barranca se representa la primera caída de Cristo. Es costumbre que los vecinos se reúnan en el punto donde se conmemora la estación para venerar la imagen con incienso y oraciones, además colocan un pequeño altar con los colores púrpura y blanco así como elementos representativos de las fechas, además de indicar con letreros la estación que se está recordando.

Durante el lapso entre la segunda y tercera estación los fariseos se separan del Viacrucis para trasladar la imagen de Santo Ecce Homo a su capilla. Luego se reintegran cuando la procesión se dirige a una de las más importantes avenidas de Tezontepec, en uno de estos puntos se da el encuentro de la imagen de Cristo con las imágenes de María. Más adelante se representa el momento en el que el Cirineo ayuda a Cristo a cargar la cruz, durante este cuadro uno de los niños que forma parte de los fariseos toma el papel de Cirineo y sube a la anda del Señor de las Tres Caídas para simular que ayuda a cargar la cruz. Anteriormente el niño que caracterizaba al Cirineo llevaba un atuendo de manta de algodón (camisa y pantalón), un sombrero de palma, un guaje, un manojito de leña y un hacha pequeña,²⁹⁰ estaba caracterizado como un campesino indígena.

La escena de la Verónica se desarrolla una vez entrando a la avenida principal, más adelante se representan las estaciones correspondientes a la

²⁹⁰ Aarón Pérez, comunicación personal, 20 de mayo de 2012

segunda caída de Jesús y el pasaje de las mujeres piadosas que lloran, casi regresando al templo parroquial se representa la tercera caída. Las personas regresan al templo donde se representan los últimos pasajes del Viacrucis en la noche (la crucifixión y el entierro de Cristo) pero antes de continuar, el sacerdote oficia las celebraciones litúrgicas de la iglesia Católica para el Viernes Santo a los cuales se les denomina “los Santos Oficios” así como la adoración de la Santa Cruz.

El pasaje de la crucifixión de Cristo se le conoce popularmente como “el sermón de las siete palabras”, dicho acto consiste en leer los textos bíblicos que de acuerdo a la tradición católica mencionó Cristo en el momento de su crucifixión antes de morir. En la actualidad el ritual conserva ciertos elementos interesantes como por ejemplo la hora en la que se celebra alrededor de las ocho o nueve de la noche.

Da comienzo cuando el sacerdote anuncia la crucifixión, los fariseos que llevan las banderas se acercan hasta una gran cruz de madera que está recostada sobre el piso frente a la puerta principal del templo, los encargados del ritual sacan una antigua imagen de Cristo yacente conocida por la comunidad como “el Santo Entierro”, es una escultura tallada en madera de cuerpo completo que representa a Cristo muerto tendido en el féretro, al igual que otras imágenes barrocas tiene el cabello natural, está pintado a mano dramáticamente representando el derramamiento de sangre. Los brazos de la imagen son articulados de tal forma que la escultura se puede poner y quitar de la cruz, como se hace el Viernes Santo para representar la



Imagen 9. Crucifixión. Fotografía del autor.

crucifixión, la caja donde descansa es de madera con cristal.

La escultura es sacada de su nicho y envuelta en una sábana blanca, la recuestan sobre la cruz, los fariseos la resguardan de inmediato con sus banderas ya que ninguna persona puede ver la imagen hasta que esté colocada en lo alto de la cruz.²⁹¹ En ese momento se simula también la crucifixión de los dos ladrones que son representados con jóvenes voluntarios de la comunidad. Los músicos interpretan las notas de las pasiones mientras las mujeres entonan los cantos dolorosos referentes a la muerte de Cristo, poco a poco es elevada la cruz hasta quedar frente a la puerta principal del templo. Los fariseos continúan protegiendo la imagen de Cristo crucificado con sus banderas hasta que la cruz ha quedado fija en el piso y el Cristo se encuentra clavado en la cruz.

²⁹¹ Jesús Alfaro, comunicación personal, 14 de abril de 2012

En seguida comienzan a elevarse las dos cruces restantes con los jóvenes que representan a los “ladrones”, los fariseos se acercan para hacer custodia a los crucificados, al frente se colocan las imágenes de la Virgen de la Soledad y de la Virgen de los Dolores; antes de llegar al momento culminante de la Pasión que es la muerte de Jesús en la cruz, el sacerdote lee las “siete palabras” correspondientes a los pasajes bíblicos, cuando el sacerdote finaliza de dar lectura a cada frase, los fariseos golpean el piso produciendo fuertes y perturbadores ruidos que indican el anuncio de cada palabra, en el momento de la muerte de Jesús se apagan las luces del templo en señal de duelo por la muerte de Cristo.

Los músicos entonan nuevamente las pasiones mientras la imagen es bajada de la cruz por “los varones”, tres hombres adultos vestidos con túnica, capa y una especie de gorro en el cabeza de color blanco, además se encuentran descalzos, ellos representan a los sacerdotes judíos que apoyaron a Cristo durante la Pasión²⁹², llevan unos paños con los que bajan la imagen apoyándose de unas escaleras, depositan los paños en una charola de plata una vez que los desocupan.

Las esculturas de la Virgen se colocan frente a la cruz, los varones cargando la imagen del Santo Entierro la conducen hasta ellas, las imágenes marianas son reclinadas un poco hacia el frente para representar el momento en que la madre de Cristo recibe el cuerpo sin vida de su hijo y se despide de él, luego se lleva la

²⁹² Jesús Alfaro, comunicación personal, 14 de abril de 2012

escultura hasta la urna que representa el sepulcro para dar comienzo con la procesión del Silencio. Para ese momento los fariseos han cambiado las banderas tricolores que utilizan comúnmente por banderas luctuosas de tela negra las cuales llevan ondeando en lo alto durante el resto de la ceremonia.

En seguida da comienzo la Procesión del Silencio, un rito que se ha desarrollado a lo largo de los siglos en diferentes poblados de México pues representa la culminación del Viacrucis y la forma simbólica en la que los devotos acompañan a la Virgen María en su dolor, le dan el pésame y se despiden del difunto que en este caso se trata de Cristo, actitudes que las personas suelen hacer respetuosamente cuando se trata de sepelios verdaderos en las comunidades rurales.

En Tezontepec subsisten elementos que siguen presentes durante esta procesión con claros matices novohispanos por ejemplo, está presente el ritual donde un grupo de tres fariseos y el mochiller que encabezan

la procesión llevan ciertas herramientas como una cadena, una barreta y una pala que tienen una gran carga simbólica. El joven que lleva la cadena va azotándola en el piso para simular el sonido que se



Imagen 10. La Procesión del Silencio.
Fotografía del autor.

produce al escarbar las rocas para abrir un sepulcro, los otros fariseos van con sus herramientas tras el mochiller que con su bastón de madera, al frente de la procesión dibuja un cuadro sobre las calles por donde pasan, con este acto indica el espacio donde se va a enterrar el cuerpo de Cristo, los fariseos con las herramientas al escuchar el azote de la cadena, simulan excavar la tierra con la pala y la barreta produciendo fuertes sonidos al azotarlas sobre el piso²⁹³, tras ellos el grupo de músicos interpretan el tema de las pasiones, único sonido ritual a lo largo de la procesión.

Un grupo de seis hombres cargan la urna con la escultura del Santo Entierro la cual va al frente, continúan los varones quienes llevan los lienzos dentro del recipiente plateado, detrás, las mujeres cargan las esculturas de la Virgen. Esta es una procesión de luto, no se canta ningún tema religioso, no se hace ninguna oración, se ilumina solamente por los cirios junto a la urna del Santo Entierro y algunas velas que los participantes llevan para alumbrar el camino.

Cuando regresan al templo los fariseos forman una valla en la entrada para que pase el Santo Entierro, de inmediato el mochiller dibuja un último cuadro sobre el atrio del templo y los fariseos se forman en las orillas para delinear el cuadro. El Santo Entierro se coloca un momento dentro del espacio formado por los jóvenes, posteriormente se lleva hasta el altar mayor, en ese momento los fariseos azotan fuertemente sus herramientas contra el piso produciendo intensos

²⁹³ Miguel Alfaro, comunicación personal, 14 de abril de 2012

sonidos para señalar que Cristo ha descendido al abismo de la tierra o al inframundo donde están los muertos.²⁹⁴ La escultura se deja el resto de la noche del Viernes Santo en el templo, la gente pasa a santiguarse, a hacer oración y a despedirse de ella.

2.3 Descripción de los elementos rituales del Sábado Santo en Tezontepec de Aldama

El día transcurre en torno a la vigilia pascual, en la cual la enseñanza de la Iglesia Católica indica que los cristianos esperan la resurrección del Cristo en la primera hora del domingo siguiente. En Tezontepec han variado en los últimos años las ceremonias incorporadas por el sacerdote que está como encargado de la parroquia, pero la principal práctica tradicional del día se mantiene vigente, este ritual es el de “las glorias” protagonizado por el Judas y los fariseos durante la noche, sin embargo dicho ritual es antecedido por algunas celebraciones eclesiales como lo son el encendido del “fuego nuevo” y de los cirios pascuales, la renovación de las promesas bautismales y la bendición del agua.

El rito de “las glorias” representa el cierre del triduo pascual de la Semana Santa en Tezontepec, se lleva a cabo al momento de la misa de Gloria el día sábado mientras esta tiene lugar en el templo casi a la media noche. Durante la misa los fariseos están formados una cuadra al oriente de la puerta principal del atrio, esperan a que el sacerdote anuncie la Resurrección de Cristo, detrás de ellos se encuentra el Judas quien ha

²⁹⁴ Miguel Alfaro, comunicación personal, 14 de abril de 2012

reaparecido vistiendo su mismo atuendo junto con un látigo o una riata de cuero la cual azota contra el piso para atemorizar a los fariseos y a la gente con el sonido que producen los azotes.

La Resurrección de Cristo es anunciada cuando el sacerdote concluye con la última lectura litúrgica de ese



Imagen 11. Las "Glorias". Fotografía del autor.

día (los salmos) y exclama la frase – Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo – , en ese momento los velos morados que cubren desde la noche del Jueves Santo

los altares del templo son retirados de inmediato, las campanas del templo repican con potencia, los capitanes de fariseos ondean las banderas con gran fuerza y los músicos interpretan la gloria.

Es en ese momento exacto cuando los fariseos tienen que correr lo más rápido que puedan desde el lugar donde se encuentran hasta la puerta de entrada del atrio de la iglesia ya que, el Judas los persigue azotándolos con el látigo mientras corren, especialmente a aquellos fariseos que han sido “recomendados”²⁹⁵ por sus padres al Judas. En la

²⁹⁵ Se utiliza este término en Tezontepec para referirse al encargo especial que hacen los padres de familia al personaje de Judas para que sus hijos que están participando como fariseos sean azotados durante el ritual de las glorias, ya que es una forma de castigar a los jóvenes por alguna falta que han cometido de acuerdo al punto de vista de sus padres.

actualidad, no es obligatorio que participen todos los fariseos, pero prácticamente la mayoría lo hace, principalmente por la adrenalina que genera el ritual entre los jóvenes, una vez que los fariseos llegan a la entrada principal del atrio el Judas ya no los puede azotar.

Actualmente otros muchachos, aunque no hayan colaborado como fariseos pueden participar dentro del ritual. Cuando alguno de ellos considera que tiene algún pecado grave, va y le expresa al Judas sus deseos de ser azotado con el látigo como una penitencia, muchos jóvenes y señoritas a las que ya se les permite participar también, se forman voluntariamente en espera de recibir su castigo frente a la entrada principal del templo. Existe un látigo de cuero y una reata semejante a las que usan los charros, de aproximadamente dos metros y medio o tres, ellos eligen con cual quieren que les pegue²⁹⁶.

El ritual representa una purificación y una penitencia para los fariseos, pues se “convirtieron” en “demonios”, persecutores, verdugos, enemigos de Cristo, lo asesinaron y se burlaron de él. Para la cosmovisión religiosa de la comunidad, los fariseos han ofendido a Cristo²⁹⁷, por lo tanto, cuando este resucita y vence a las tinieblas (los seres oscuros, los xodyos) estos deben ser castigados, los jóvenes deben cumplir con la penitencia para redimirse, el Judas que representa al diablo es el encargado de castigarlos además de que

²⁹⁶ Miguel Alfaro, comunicación personal, 14 de abril de 2012

²⁹⁷ Aarón Pérez, comunicación personal, 20 de mayo de 2012

cobra venganza por la traición de los fariseos quienes lo colgaron el Viernes Santo²⁹⁸.

El ritual finaliza con la bendición del agua y la repartición entre la gente de toda la reliquia que se generó en el templo durante los días santos, entre ella el laurel y demás elementos vegetales que contenía Santo Huerto.

Conclusión

Los rituales conmemorados durante la Semana Santa en determinadas poblaciones del Valle del Mezquital encuentran sus orígenes en la reinterpretación que los indígenas otomíes hicieron de las enseñanzas cristianas que recibieron durante la evangelización de la región en el siglo XVI, ellos adaptaron su cosmovisión religiosa prehispánica al catecismo que recibieron por la Iglesia Católica recreando como consecuencia ceremonias, actos y ritos autóctonos donde expresaron una nueva cosmovisión sobre la Pasión de Cristo.

Gran parte de esa concepción mestiza consolidada en la época novohispana hasta la fecha, sigue manifestándose en la tradición de la Semana Santa en Tezontepec de Aldama; para sus organizadores estos son actos tradicionales de devoción popular que recuerdan cíclicamente por herencia de sus antepasados

²⁹⁸ Francisco Luna, comunicación personal, 20 de junio de 2012.

la conmemoración de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo.

Esta tradición se ha readaptado según el paso del tiempo, modificando o incluso suprimiendo algunos de los elementos que formaron parte de la misma en un determinado momento. La continuidad de la festividad dependerá del grado de necesidad en la población que la protagoniza de encontrar en ella un símbolo de referencia, de identidad y de expresión tradicional de su comprensión religiosa sobre la Pasión de Cristo. Es importante reconocer el desempeño que poseen dentro del proceso de continuidad de la festividad los organizadores, quienes cíclicamente la conmemoran, la recrean y la adaptan al contexto en el que se encuentren inmersos ya que, en su papel como actores sociales y culturales se han apropiado de esta festividad asumiéndola como un símbolo que los vincula con la comunidad al mismo tiempo que establece un canal fundamental de expresión de culto a sus antepasados y a su propia concepción de la dimensión religiosa.

Por otra parte la participación de las instituciones gubernamentales y no gubernamentales inmersas en el sector cultural es fundamental, ya que pueden gestionar los medios a través de los cuales colectividades tradicionales como lo es la Asociación de Fariseos de Tezontepec, adquieran las herramientas necesarias para salvaguardar su memoria colectiva en un entorno que se separa cada vez más de sus orígenes, minimizando el valor de las expresiones festivas que en muchas circunstancias sentaron las bases sociales y espirituales tradicionales de los pueblos; muchas de ellas superando

el transcurso de los siglos pasados para llegar al presente aferrándose a sobrevivir.

Bibliografía:

Cuevas Cardona, María del Consuelo (coordinadora), Olga Leticia Malpica Jiménez y Elena Vélez Aretia (investigación)

1992. *El encuentro de los pueblos (fiestas del Estado de Hidalgo)*, Pachuca, Gobierno del Estado de Hidalgo-Instituto Hidalguense de la Cultura, 189 pp., (Colección: *Lo nuestro*).

Cofradías y Hermandades de Zamora, “Ni el jueves ni el Sábado de Dolores existen: Jueves y Sábado de Pasión” (<http://cofradiasdezamora.wordpress.com/documents/delegacion-episcopal-para-cofradias-y-hermandades/jueves-sabado-dolores/>), consultado el 30 de enero de 2013.

Galinier, Jacques

1990. *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 746 pp.

Hernández Cruz, Luis, Moisés Victoria Torquemada y Donaldo Sinclair Crawford (asesor lingüístico) “*Diccionario del hñahñu (otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*”

2010., México, SIL International (Summer Institute Linguistic), 528 pp.

Recuperado el: 4 de febrero de 2013, de:

<http://www.sil.org/mexico/otopame/mezquital/S045b-DicOtomiMezq-ote.pdf>

Gutiérrez Zúñiga, Cristina, Rodolfo Morán Quiroz “El origen y simbolismo de la Semana Santa (grabación de programa de radio)”, en Diálogos del pensamiento del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara (<http://www.cucsh.udg.mx/dialogos/73-el-origen-y-simbolismo-de-la-semana-santa>), consultado el 12 de abril de 2014.

Ramírez Calva, Verenice Cipatli, Francisco Jiménez Abollado (coordinadores)

2009. *Historia colonial en el estado de Hidalgo*, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 216 pp.

Toriz, Martha, “El Teatro de evangelización”, en Hemispheric Institute of Performance and Politics - Web Cuadernos

(http://www.hemisphericinstitute.org/cuaderno/censura/html/t_evan/t_evan.htm), consultado el 15 de junio de 2012.

Arqueología Mexicana, La Agricultura en Mesoamérica, vol. XIX, núm. 120, México, marzo – abril 2013, 96 pp.

Dialéctica revista de la Escuela de Filosofía y Letras - Universidad Autónoma de Puebla, año XI, núm. 18, México, septiembre de 1986, 200 pp.

Recuperado el: 11 de agosto de 2014, de:

<http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=324&article=344&mode=pdf>

Guía México Desconocido Edición Especial: Fiestas en México, agosto 2003, 96 pp.

Última Moda, año XXV, núm. 508, México, 15 de marzo de 1991, 82 pp.

Entre bárbaros y civilizados, los derechos humanos en el norte de México. Siglo XIX

Between barbarians and civilized, human rights
in northern Mexico. 19th century

Entre bárbaros e civilizados, os direitos humanos
no norte do México. Século XIX

Jorge Chávez Chávez²⁹⁹

Resumen: En torno al tema de los derechos humanos en el norte de México durante el siglo XIX, en este presente artículo se pretende analizarlos desde dos puntos de vista, desde los establecidos en las constituciones mexicanas expedidas durante ese siglo y como fueron retomados en su frontera norte por los mexicanos asentados en esta región, enfrentada a la imposición de leyes y otras reglas de colonización después de establecerse la nueva línea divisoria en 1848, a raíz de perder la guerra contra los Estados Unidos. Y de cómo los resintieron los grupos indígenas asentados en esta zona, ahora frente a dos proyectos civilizatorios, el mexicano y el estadounidense, que buscaban terminar con su modo de vida, adquirido durante la etapa del dominio colonial español.

²⁹⁹ Profesor-investigador jubilado por la UACJ. Doctor en Antropología por la UNAM. Licenciatura y maestría con mención honorífica, por la ENAH-México. Investigador en el CIESAS (1980-1992). Otros trabajos, profesor de H/S/M en la ENAH y en el Departamento de Antropología, INI Pátzcuaro, Michoacán (1983). Publicaciones (1988-2016): 3 libros en la UACJ, El Colegio de Chihuahua y Alemania (*Aproximación al estudio de una cultura regional asentada en territorio de las antiguas Nueva Vizcaya y Nuevo México*. Alemania, Editorial Académica Española), con temas sobre indigenismo y cultura regional en el norte de México. 3 libros en coordinación sobre Antropología del Desierto y frontera norte de México. 12 capítulos de libro publicados por la UACJ, INAH, CONACYT, UNAM, Plaza y Valdés, Milenio, UNED-Cambridge, donde destaca, "Barbarism and identities imposed on the natives of the northern mexican border. Nineteenth Century", 2014, *Changes, conflicts and ideologies in contemporary hispanic culture*. UNED-Cambridge Scholars Publishing, England-Santander, Spain, pp. 364-386 y 30 artículos en diversas revistas, nacionales e internacionales. "Los apaches en el imaginario mexicano", *Reflexiones marginales* (Dossier) UNAM, 2016. <http://reflexionesmarginales.com/3.0/los-apaches-del-imaginario-mexicano/>.

Palabras clave: *derechos humanos, constituciones, frontera norte, colonización, mexicanos, estadounidenses, bárbaros, apaches, comanches.*

Abstract: On the subject of human rights in northern Mexico during the nineteenth century, this article aims to analyze them from two points of view, from the established in the Mexican constitutions issued during that century and as they were taken up on their northern border by the Mexicans settled in this region, Faced with the imposition of laws and other rules of colonization after establishing the new dividing line in 1848, after losing the war against the United States. And how they resented the indigenous groups settled in this area, now in front of two civilizational projects, the Mexican and the American, the Mexican and the American, who sought to end their way of life, acquired during the stage of Spanish colonial rule.

Keywords: *human rights, constitutions, northern border, colonization, Mexican, Americans, barbarians, apaches, Comanche.*

Resumo: Em torno da questão dos direitos humanos no norte do México durante o século XIX, no presente artigo tem como objetivo analisar a partir de duas perspectivas, daqueles estabelecidos nas constituições mexicanas emitidas durante esse século como eles foram retomados na sua fronteira norte por colonos mexicanos nesta região, de frente para a imposição de leis e outras regras de colonização depois de estabelecer a nova linha

divisória em 1848, como resultado de perder a guerra contra os Estados Unidos. E como se ressentiu grupos indígenas se estabeleceram nesta área, agora enfrenta dois projetos civilizacionais, o México e os EUA, que procura terminar seu modo de vida, adquiridos durante o período de domínio colonial espanhol.

Palavras-chave: *direitos humanos, constituições, fronteira norte, colonização, mexicanos, americanos, bárbaros, Apaches, Comanches.*

Introducción

Si bien es cierto que durante el siglo XIX, en particular en América Latina, Europa y los Estados Unidos, se van a registrar una serie de cambios vinculados con los derechos humanos, donde destacan las independencias de los países coloniales en América y el Caribe, en demanda del reconocimiento de sus derechos, por ese entonces, del hombre, ante el dominio colonial europeo, como su igualdad frente al español peninsular en la Nueva España y otras colonias bajo el dominio de España, expresados a través de la legislación de sus demandas, en las constituciones que dieron para regularizar la vida civil y política de las nacientes repúblicas de la América hispana, cimentadas en los principios del pensamiento liberal, donde se daba por terminada la distinción de castas y se abolía la esclavitud (Portugal 1761, Estados Unidos comienza en los estados norteros entre 1789 y 1830, y el cono sur hasta 1860. Mientras que España quedo prohibida entre 1865 y 1872, en el Reino Unido de la Gran Bretaña en 1834 y en Francia hasta 1848).³⁰⁰ En ese siglo también comienzan a demandarse en Europa la reivindicación de los derechos sociales a raíz de la Revolución Industrial y la propuesta de extensión del sufragio al voto femenino, y ya para finalizar este siglo Jean Henri Dunant, promovió en 1863 la creación del Comité Internacional de la Cruz Roja, marcando los

³⁰⁰ Sobre la abolición de la esclavitud en América Latina, resulta interesante el estudio realizado para Perú, por Melgar Bao, Ricardo y González Martínez, José Luis (2007). *Los combates por la identidad. Resistencia cultural afroperuana*. México, Ed. Dabar.

principios en defensa del Derecho Internacional Humanitario.³⁰¹

En México, el cura Hidalgo lanzó un edicto para abolir la esclavitud y protestar por la discriminación de los llamados españoles americanos (criollos) frente a los españoles peninsulares en 1810,³⁰² al señalar en el periódico que surgió durante su movimiento, *El despertador americano*,

El trato con los españoles ha corrompido en parte la integridad de sus costumbres. Son en el día rencorosos, vengativos, usurpadores, maliciosos, y están dominados de otras pasiones que antes no conocían [...]. Por haber maltratado a los indios, somos ahora los españoles indios de los demás europeos. Para ellos cavamos nuestras minas, para ellos conducimos a Cádiz nuestros tesoros [...]. Desdichados aquellos que, oprimiendo al indio, hacen padecer a toda la nación.³⁰³

Proceso que culminó al independizarse México de la Corona española en 1821, gracias a la unión de las fuerzas del ejército realista al mando de Agustín de Iturbide y los insurgentes encabezados por Vicente

³⁰¹ Ver, *Historia de los derechos humanos en el siglo XIX*, <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/es/historia/inf-s19.html>. Consulta: 12 de mayo del 2017.

³⁰² Ver, “Decreto de Miguel Hidalgo y Costilla contra la esclavitud, las gabelas y el uso del papel sellado, del 6 de diciembre de 1810”, en *500 años de México en documentos*. Fuente: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1810_115/Decreto_de_Miguel_Hidalgo_y_Costilla_contra_la_esc_1183.shtml. Fecha de consulta: 20 de mayo del 2017.

³⁰³ *Despertador Americano*, 17 de enero de 1811. De este periódico sólo se editaron once números, entre el 20 de enero de 1810 y el 17 de enero de 1811. Su director fue Francisco Severo Maldonado. Para mayor información, consúltese A. Pompa y Pompa, A. 1964. *El Despertador Americano*. México, INAH Historia, XII, 93 p. Para ver los periódicos del *Despertador americano*, consultar, <http://www.antorcha.net/index/hemeroteca/despertador/despertador.html>. 20 mayo 2017.

Guerrero, e intereses comunes de ambos bandos.³⁰⁴ Durante el México independiente, comienzan a plantearse la libertad y derechos de los ciudadanos, así como limitar el poder civil y militar a nivel constitucional. Recordemos que en México se expidieron una serie de constituciones posteriores a la de Cádiz y que inician durante el periodo insurgente, las de 1812 y 13, la de 1822 durante el imperio de Iturbide y las propuestas por liberales y conservadores, entre 1824 y 1857. Sin embargo, el siglo XIX mexicano, va a estar marcado por una serie de pugnas internas para definir el tipo país anhelado por las élites en el poder, principalmente aglutinadas en los bandos liberal, conservador y monárquico,³⁰⁵ lo que implicó dos intentos por regresar al régimen de monarquía liberal, una serie de enfrentamientos armados entre conservadores y liberales, hasta restituirse la República, pasando por tres “longevos” mandatos, siendo estos, los de Antonio López de Santa Ana, Benito Juárez y Porfirio Díaz, regulados bajo los principios del liberalismo económico.

El bando llamado liberal, luchó por incorporarse al mercado mundial como exportador de materia prima.

³⁰⁴ Sobre este tema consultar, Benson, Nettie Lee (1955). *La Diputación Provincial y el Federalismo Mexicano*. México, El Colegio de México, 237pp., Calderón de la Barca, Marquesa (1995). *La Vida en México*. México, Bouret. Reyes Heróles, Jesús. *El Liberalismo en México* (2002) México. FCE, 3 vol. y Tornel y Mendivil, José María (1852). *Breve Reseña Histórica de los Acontecimientos Más Notables de la Nación Mexicana Desde el Año de 1821 Hasta Nuestros Días*, México, Imp. Cumplido, 424 pp. Guerra, Francisco Xavier (1993). *La independencia de México y las revoluciones hispánicas*, <https://es.scribd.com/document/104846380/Guerra-F-X-La-Independencia-de-Mexico-y-Las-Revoluciones-Hispanicas>. “Acta de Independencia de México”. En *AGN*. Fuente: <http://www.pbase.com/osita/actaindep>. 20 mayo 2017.

³⁰⁵ Para mayor información sobre estos proyectos nacionales, ver: Urías Hermosillo, Margarita (1979). “México y los proyectos nacionales, 1821-1857”, *Nexos*, agosto, núm. 20, pp. 31-41. También, el libro (2004), *Historia General de México. Versión 2000*. México, Colmex, pp. 489-705 y de Bethel, Leslie (Ed.), (1991). *Historia de América Latina*. Barcelona, vols. 5-6, y Hammett, Brian R. (1992), “La formación del Estado mexicano en la primera época liberal, 1812-1867. *AHILA. Cuaderno* 1. 5. En, <file:///F:/1992-2014,%20UACJ,%20Humanidades/Cursos%20LH/HM%204,%20Jochavez/HMIV,%20Lecturas%202010/12,%20Brian%20R%20Hammett,%20La%20formación%20del%20estado%20mexicano%20en%20la%20primera%20época%20liberal.pdf>. 20 mayo 2017.

Mientras que el conservador, procuró mantener las costumbres heredadas durante la última etapa colonial y solo entrar al mercado mundial hasta consolidar una industria que pudiera competir con la europea. Por su parte, el bando pro monárquico trató de regresar al régimen establecido durante el período de los borbones, por cierto, época en la cual se construye la identidad criolla frente a la peninsular, reforzada por el rescate y apropiación del pasado prehispánico muerto, - recordemos el libro de Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México* escrita en 1780-,³⁰⁶ para enfrentarlo al greco-latino, identificado en Europa como su “mundo antiguo”. Esto es, lo hicieron para diferenciar su origen del español peninsular, reclamando y justificando su derecho a gobernar el territorio que comprendía la Nueva España, por el hecho de haber nacido en América y “contar” con una herencia cultural diferente a la europea, al apropiarse del mundo mesoamericano muerto y sustentada en las corrientes del pensamiento ilustrado y los principios del capitalismo y el liberalismo económico; antecedente de la construcción de la identidad nacional mexicana durante el siglo XIX.³⁰⁷ Al respecto, baste referir lo dicho por Mariano Otero, quien para 1840 expresó la necesidad de fortalecer una **clase media** donde se cimentara el desarrollo de la nación, dado que a esta pertenecían los profesionistas, los pequeños y

³⁰⁶ Ver, Clavijero, Francisco Javier (2014). *Historia antigua de México*. México, Ed. Porrúa (12ª edición).

³⁰⁷ Existen varios estudios sobre este tema, entre ellos, los de Alberro, Solange (1992). *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles dejaron de serlo*. México, Colmex (Jornadas 122), López Cámara, Francisco (1977). *La génesis de la conciencia liberal en México*. México, UNAM, Brading, David (1983). *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México, Era, Lafaye, Jacques (1985). *Quetzalcóatl y Guadalupe*. México, FCE y el de Guerra, François-Xavier (1988). *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*. México, FCE, 2 vols.

medianos comerciantes y propietarios de tierras, o quienes contaban con alguna industria,³⁰⁸ debido a que “en México no hay ni ha podido haber eso que llaman espíritu nacional, porque no hay nación”.³⁰⁹

Con la derrota del proyecto de nación del bando conservador, entre otras razones, por la intolerancia religiosa al permitir solo la entrada de colonos católicos, la falta de vías de comunicación para transportar maquinaria pesada a diversas partes de la república para instalar fábricas, debido a las pocas vías de comunicación y por tener el territorio mexicano una geografía accidentada y diversa, y con una población étnica y culturalmente diversa, lo que permitió la construcción de culturas regionales frente a la nacional mexicana, dio paso al triunfo del proyecto liberal, enfocado a la exportación de materia prima y la colonización extranjera para “mejorar la raza mexicana” en detrimento de la indígena,³¹⁰ el cual se ve manifiesto en la Constitución Mexicana de 1857 y consolidado durante el periodo histórico clasificado como la República Restaurada (1867-1877). Proyecto de nación cuya finalidad era consolidar una república moderna, que contara con un solo tipo de población predominantemente blanca, regida por una economía de corte capitalista, el cual fue impuesto a pesar de contar con una serie de diferencias sustanciales, entre otras, no

³⁰⁸ Cf. Otero, Mariano (1842). *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*, México, Imp. de Ignacio Cumplido, p 57.

³⁰⁹ *Loc. en Guerra, México...*, p, 193.

³¹⁰ Cf. Chávez Chávez, Jorge (2003). *Los indios en la formación de la identidad nacional mexicana*. México, UACJ, pp. 31-64 y el apartado documental, “Colonización: la forma más directa de acercarlos a la civilización”, pp. 143-150.

poder constituirse como una sola nación racial y culturalmente homogénea, al contar una sociedad pluriétnica y multicultural, sin una definición clara de sus clases sociales.³¹¹

Estas luchas van a registrar continuidad con el antiguo régimen colonial español y cambios significativos en su frontera política y cultural situada al norte de la república a raíz de la guerra contra los Estados Unidos, espacio geográfico-histórico-cultural dentro del cual se ubica este estudio, debido a la limitada comunicación con la ciudad de México donde se encontraban asentados los poderes de la unión, como el continuar realizándose tratados de paz con indígenas considerados insurrectos, o rebeldes, portadores de las llamadas culturas del desierto, tipificados bajo la categoría colonial de indios bárbaros, del mismo modo que lo hicieron durante el periodo gobernado por los borbones,³¹² al continuar existiendo territorios bajo control de estos indígenas, casi hasta finales del siglo XIX, la merma de las misiones, encargadas de evangelizarlos, ya fuera por ataques de enemigos, su limitada población nativa, por enfermedades, o abandono.³¹³ También, por la constatación de la amenaza del

³¹¹ Ver Guerra, *op. cit.*, capítulo, “Pueblo moderno y sociedad tradicional”, vol. 2, pp. 183-194.

³¹² Francisco García Conde, siendo gobernador del estado de Chihuahua en el año de 1842, realizó un tratado con las parcialidades apaches al norte del estado, donde indicó: “Los tratados de paz que acabamos de celebrar, son en efecto los mismos que celebró el gobierno español, que produjeron tan buenos resultados y que hubieran civilizado á los indios si hubiéramos sido más cautos y vigilantes. Si en algo se distinguen es en que son menos gravosos, porque no contando hoy con los recursos pecuniarios que se tenían entonces, y estando resueltos á cumplir fielmente nuestras promesas, hemos pactado por debilidad ó por condescendencia, pues si tratando con los apaches como de nación á nación por la independencia que han conservado, fue preciso garantizarles las adquisiciones que hicieron en la guerra, ni se ha hecho más que lo que era imposible excusar, ni se han omitido las precauciones indispensables para impedir que á la sombra de ellas hagan otras claramente ilegítimas desde la publicación de los tratados.” Cf. García Conde, Francisco (1842). *Diario del Gobierno de la República Mexicana*. 23 de septiembre de 1842, núm. 2 649, tomo XXIV, p. 213-216. El subrayado en negritas es mío.

³¹³ Sobre el deterioro de las misiones, ver Weber, David J. (1988). *La frontera norte de México, 1821-1846. El sudoeste norteamericano en su época mexicana*. México, FCE, pp. 81-110. En el capítulo III, “El colapso de las misiones”, indicó, que a pesar de ser esta una institución clave para la expansión de la frontera septentrional novohispana, a fines del XVIII comenzó

expansionismo estadounidense, aunado al paulatino deterioro de los presidios y sus fuerzas presidiales, las que solo duraron hasta finalizada la guerra contra los “vecinos” del norte,³¹⁴ curiosamente, cuando los militares ocupaban puestos importantes en la nueva república,³¹⁵ lo permitió se incrementara las incursiones de los “bárbaros” desde principios del movimiento de independencia, al distraer estas tropas encargadas de negociar la paz y mantener vigilada la frontera, para perseguir insurgentes y con la independencia de Texas en 1835, que dio paso al incremento de incursiones de filibusteros, tejanos y esclavistas, a territorio mexicano, asaltando poblaciones norteamericanas. Ataques cuyo registro podemos encontrar en las *Memorias de Guerra* presentadas por los ministros de Guerra al Congreso de la Unión, al menos entre 1835 y 1888, cuando dieron por terminada la guerra contra los apaches y la pérdida de lo que ahora se conoce como el Suroeste estadounidense (*American Southwest*), después de 1848, territorio donde convivieron y se enfrentaron mexicanos, estadounidenses, e indios sublevados, rebeldes, bárbaros, o salvajes, entre otras categorías coloniales más, donde destacan los apaches y comanches.

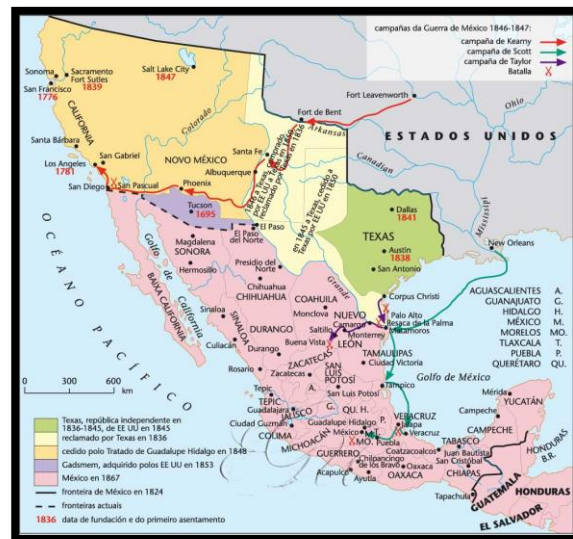
Los mexicanos

su declinación, colapsándose por completo durante el México independiente. Entre otras causas, por haber privado a los misioneros del control de las tierras de la misión.

³¹⁴ En relación a la caída de los presidios como lugares de refugio y para realizar y tratados de paz con los indios rebeldes, ver Weber, *La frontera...*, en específico, revisar el capítulo VI. “Desmoronamiento de presidios, ciudadanos-soldados y el fracaso del puño de hierro”, pp. 156-175.

³¹⁵ Cf. Weber, *La frontera...*, pp. 17-19.

Como lo he venido señalando, con el triunfo del Ejército Trigarante en 1821 se consuma la independencia de México. Finalizado este proceso que duró once años, los herederos del poder español se van a enfrascar en una serie de propuestas de nación acordes a sus intereses de grupo, que los van a enfrentar en cruentas luchas armadas para acceder al poder, e imponer su forma de gobierno. Iban estos, desde convertir al antiguo territorio de la Nueva España en una monarquía liberal, pasando por una república central, hasta finalmente, quedar instituida



Mapa 1. Territorio perdido por México durante la guerra contra Estados Unidos.

www.taringa.net

como república federal, de corte liberal,³¹⁶ regida por una economía capitalista y con pretensiones de constituirse en un Estado-nación moderno, social, cultural y racialmente homogéneo.³¹⁷



Imagen 1. Nebel, Carl (1836). *Voyage pittoresque et archéologique dans la partie la plus intéressante du Mexique*.
www.flickr.com

Para consolidarlo, era necesario incorporar a la población indígena al desarrollo nacional por representar, tanto sus propiedades comunales como su fuerza de trabajo, un valor requerido para la construcción de la nueva nación, siempre y cuando sus propiedades se privatizaran, su fuerza de trabajo quedara libre de ataduras comunales y aceptaran su colonización convirtiéndose en mexicanos, mediante el abandono de sus antiguas costumbres y su forma de vida asumida desde el periodo colonial español. Sobre todo, conquistar y colonizar los territorios fuera del

³¹⁶ De acuerdo Hale, Charles A (1991). *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. México, Vuelta, pp. 16-17, “En el meollo de la idea liberal estaba el individuo libre, no coartado por ningún gobierno o corporación, e igual a sus semejantes bajo la ley” y contar con propiedad privada.

³¹⁷ Al respecto ver, Lynch, Jonh (1991). “Los orígenes de la independencia en Hispanoamérica”, en *Historia de América Latina. La independencia*. España, Cambridge University Press-Critica, vol. 5, pp. 1-40, Anna, Timothy (1991). “La independencia en México y América Central”, en *Historia...*, vol. 5, pp. 41-74 y Bazant, Jan (1991), “México”, en *Historia...*, vol. 6, pp. 107-143.

control de las autoridades mexicanas situados en sus fronteras norte y sur. Para ello, en el norte de la República era necesario acabar con la vida nómada de los indígenas más reacios a la colonización, al preferir seguir comerciando el producto de sus correrías, establecer tratados de paz y negociar la libertad de mexicanos cautivos con las autoridades civiles y militares, del mismo modo que lo habían hecho con los españoles, o con comerciantes ingleses y franceses, entre otros más.

Del mismo modo que declararon la igualdad política de los antiguos súbditos indios de España -afirmó Weber-, algunos de los países recién independizados también extendieron la medida a los indios que España nunca había conquistado y a territorios que [...] nunca llegó a controlar.³¹⁸

Era una práctica comercial y política del periodo de la Ilustración durante el mandato de los borbones, la que perduró hasta mediados del siglo antepasado, para evitar enfrentamientos armados con las tribus que mantenían bajo su control territorios en el antiguo septentrión novohispano.³¹⁹ En el Plan de Iguala³²⁰, el apartado donde se elimina cualquier tipo de distinción entre sus habitantes,

³¹⁸ Weber, David J. (2009). “Escribiendo a través de fronteras. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración”, en *De la barbarie al orgullo nacional. Indígenas, diversidad cultural y exclusión. Siglos XVI al XIX*. México, UNAM, p. 103.

³¹⁹ “Constitución de 1824”, en *Constituciones hispanoamericanas. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/constitucion-de-1824--0/>. Fecha consulta: 15 de marzo del 2017.

³²⁰ *Plan de Iguala*, 24 de febrero de 1821, art. 12º, “Todos los habitantes de la Nueva España, sin distinción, alguna de europeos, africanos ni indios, son ciudadanos de esta monarquía con opción a todo empleo, según su mérito y virtudes”. Tomado del *Mexicano Independiente*. Núm. 2. Publicado en Iguala, el 17 de marzo de 1821. *Biblioteca Mínima Mexicana*. México: 1955, pp. 99-102. Edición digital de **Marina Herbst**. *Proyecto Ensayo Hispánico*, <http://www.ensayistas.org/identidad/contenido/politica/const/mx/iguala.htm>. 1997-2011. Fecha consulta: 15 de marzo del 2017.

en su **Sección V. De las facultades del Congreso general, art. 50**, se aprueba, “Arreglar el comercio con las naciones extranjeras, y entre los diferentes estados de la federación y tribus de los indios”. Sin duda se debe a su lejanía con el centro y el poco conocimiento que de este vasto territorio tenían las autoridades mexicanas. Se aprecia en la Constitución de 1824, donde ni siquiera estaban bien definidos los vastos territorios situados en su frontera norte.

Artículo 7º.- Los estados de la federación son por ahora los siguientes: [...] el interno de Occidente, compuesto de las provincias de Sonora y Sinaloa; el interno de Oriente, compuesto de las provincias de Coahuila, Nuevo-León y los Tejas; el interno del Norte, compuesto de las provincias Chihuahua, Durango, y Nuevo México [...]. Las Californias [...] serán por ahora territorios de la federación, sujetos inmediatamente a los supremos poderes de ella.³²¹

Los derechos humanos reconocidos en México después de su independencia política de la Corona española, siempre y cuando cumplieran dentro de lo establecido para obtener su ciudadanía mexicana, quedaron estatuidos en los primeros 30 artículos de la Constitución de 1857, reforzados por la serie de leyes de Reforma expedidas entre [1855](#) y [1863](#), durante los gobiernos de [Juan Álvarez](#), [Ignacio Comonfort](#) y [Benito Juárez](#). De

³²¹ “Acta Constitutiva de la Federación, del 31 de enero de 1824”. En *Constituciones...*, http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12160549730145940765213/p0000001.htm#I_1. Fecha consulta: 30 de marzo del 2017.

acuerdo Charles A. Hale, “en el meollo de la idea liberal estaba el individuo libre, no coartado por ningún gobierno o corporación, e igual a sus semejantes bajo la ley”. Para los liberales mexicanos, “la libertad individual sólo podía materializarse en una sociedad reemplazando las entidades corporativas tradicionales -Iglesia, ejército, gremios y comunidades indígenas-, por un régimen de uniformidad ante la ley”, aunado a un ideal de progreso social y desarrollo económico. Para ellos, “el interés individual se basaba en la propiedad y el derecho a ésta no era sino la extensión del individuo a la vida misma”. Conjeturaron que, si liberaban la propiedad de las restricciones impuestas por las corporaciones, monopolios, o el gobierno, “florecerían la iniciativa individual, la división natural del trabajo y el intercambio libre entre personas y países”, que “en última instancia”, llevaría al “aumento general de la riqueza”.³²²

Para el norte de México, cabe recordar que les quedó esa vieja consigna colonial que rezaba: “acato, pero no obedezco”, ante los mandatos del Rey en el Septentrión novohispano. En su la Constitución de 1857, en su *Título Quinto* (de los estados de la federación), artículo 111, estableció que los estados fronterizos no podían en ningún caso, “Art. I. Celebrar alianza, tratado o coalición con otro estado, ni con potencias extranjeras. Exceptuándose la coalición que pueden celebrar con los Estados Fronterizos para la guerra ofensiva o defensiva contra los bárbaros”. Mientras que la Constitución del estado de Chihuahua del mismo año, en su *Título Cuarto*

³²² Hale, *La transformación...*, pp. 16-17.

(del poder ejecutivo), Art. 78 (prerrogativas del gobernador), inciso XI, indicaba, el “Coligarse con los estados fronterizos para hacer la guerra contra los bárbaros, según las bases que le diere el gobierno del Estado”. Esto implicaba que los indígenas sublevados quedaban al margen de los derechos establecidos a nivel constitucional al ser considerados enemigos de la nación y que lo establecido en las constituciones, nacional y estatal, podía pasarse por alto con tal de someter, o mantenerlos pacificados, a los “bárbaros” que incursionaban para atacar poblaciones de mexicanos en esta zona fronteriza. Razón por la cual, eran considerados sus principales enemigos.

Sin importar la derrota sufrida en la guerra contra los “vecinos del norte”, las constantes incursiones de tejanos, filibusteros y esclavistas, aliados con prófugos mexicanos, los “bárbaros” continuaron siendo el enemigo por excelencia a tal grado, que el 12 de mayo de 1882, las autoridades mexicanas celebraron un tratado con autoridades estadounidenses, donde se autorizaba el paso recíproco de tropas a sus territorios en persecución de indios fugados de las reservas norteamericanas y que estuvieran cometiendo depredaciones en ambos lados de la frontera.³²³ Con esto quedaba manifiesto, que tanto apaches como comanches habían dejado de ser considerados mexicanos, amparándose en el artículo XI del tratado de Guadalupe-Hidalgo de 1848, en la cual las autoridades estadounidenses se comprometieron a

³²³ Cf. Naranjo, Francisco (1884), *Memoria que el Secretario de Estado y del Despacho de Guerra y Marina presenta al Congreso de la Unión...* México, Tipografía y Litografía de “La Época”, Ignacio Haro y Cía., T. I, p. 96.

frenar los ataques de “las tribus salvajes” a territorio mexicano, por haber pasado a formar parte del suyo”;³²⁴ las que se incrementaron al no mantener ningún tipo de control sobre ellas, dejando a los habitantes de ambos lados de la frontera sin ningún tipo de protección.

Los estadounidenses

John H. Elliot en su libro, *Imperios del mundo Atlántico*,³²⁵ en su primera parte (“La ocupación”), comienza explicando los contrastes y puntos de semejanza entre la forma de colonizar de los ingleses y otros europeos que llegaron a Norteamérica (suizos, holandeses, franceses, esclavos africanos, católicos y protestantes, entre los principales), que llegaron a las trece colonias, en América del norte,³²⁶ que en un principio se asumieron como plantadores al formar Virginia, con la realizada por Hernán Cortés en tierras que, por derecho de conquista, bautizaron como la Nueva España, así como las diferencias entre la evangelización forzada de los misioneros católicos a toda la población indígena y el acercamiento individual a Dios por parte de los protestantes y puritanos, que al no aceptarlo era porque

³²⁴ “Artículo XI. En atención de que en una gran parte de los territorios que por el presente Tratado van a quedar para lo futuro dentro de los límites de los Estados Unidos, se halla actualmente ocupada por tribus salvajes que han de estar en adelante bajo la exclusiva autoridad de los Estados Unidos, y cuyas incursiones sobre los distritos mexicanos serían en extremos perjudiciales; está solemnemente convenido que el mismo Gobierno contendrá las indicadas incursiones por medio de la fuerza, siempre que así sea necesario; y cuando no pudiere prevenirlas castigará y escarmentará a los invasores, exigiéndoles además la debida reparación: todo del mismo modo y con la misma diligencia y energía con que obraría, si las incursiones se hubiesen meditado o ejecutado sobre territorios suyos o contra sus propios ciudadanos”. *Tratado de Guadalupe Hidalgo*, México, 1848, http://es.wikisource.org/wiki/Tratado_de_Guadalupe_Hidalgo.

³²⁵ Elliot, John H. (2006). *Imperios del mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. España, Taurus, pp. 27-188.

³²⁶ Cf, Elliot, *Imperios...*, capítulo, “La Corona y los colonizadores”, pp. 189-238. También, resulta interesante el libro de Asimov, Isaac (1973). *La formación de América del Norte*. España, Alianza editorial, cuando se refiera a la formación de las trece colonias, pp. 56-129.

estaban bajo control del demonio. Esto nos permite tener una mejor comprensión sobre el origen de los colonos que llegaron a la frontera norte de México y se asentaron en el actual sudoeste de los Estados Unidos - antiguo Septentrión novohispano-, así como de su proceder, tanto con los nativos como con los mexicanos. Su colonización estuvo estrechamente ligada a la cosmovisión protestante del mundo, en específico, cuando explican a los colonos ingleses el origen sobre la merma de la población nativa en Norteamérica, principalmente provocada por las epidemias que ellos mismos trajeron del Viejo Mundo. Al respecto, baste referir lo dicho por Bruce Johansen y Roberto Maestras en, *Wasi'chu. El genocidio de los primeros*

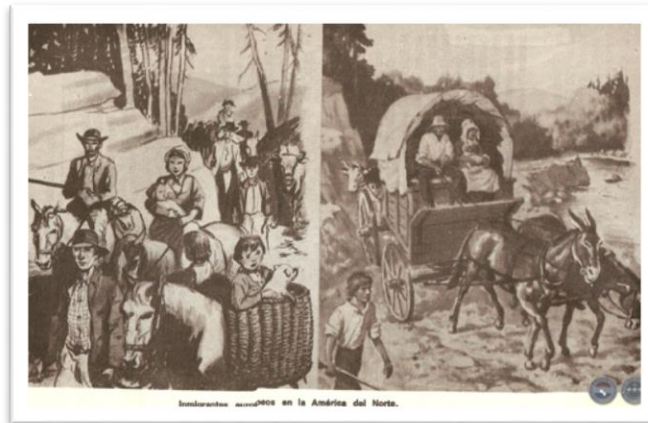


Imagen 2. Inmigrantes europeos en América del norte. Siglo XIX
www.portalguarani.com

norteamericanos:

John Cotton [líder puritano de la primera Iglesia en Boston, entre 1633-52,]³²⁷ interpretó como un acto de

³²⁷ “**John Cotton**, (born Dec. 4, 1585, Derby, Derbyshire, Eng.—died Dec. 23, 1652, Boston, Mass. [U.S.]), influential New England Puritan leader who served principally as “teacher” of the First Church of Boston (1633–52) after escaping the persecution of Nonconformists by the Church of England.” En, *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/John-Cotton>. Fecha revisión: 29 de marzo del 2017.

Dios una epidemia de viruela que causó gran mortandad entre los indios de esta región [ubicada en territorio de los actuales estados de Minnesota, Wisconsin, Iowa y Dakota, EUA], reduciéndolos de diez mil a sólo mil habitantes. Según el razonamiento de Cotton, Dios había limpiado el bosque de sus habitantes originales para hacerle lugar al pueblo escogido.³²⁸

Desde el siglo XVII, los ingleses y sus descendientes, también consideraron que estas tierras fronterizas estaban “bajo el dominio satánico”,³²⁹ semejante a lo reportado a por Andrés Pérez de Rivas a sus superiores en España, para justificar su permanencia entre los yaquis con el fin de evangelizarlos.³³⁰ Su hábitat fue considerado desierto (*desertus*), o de “naturaleza salvaje”, por no estar bajo control del colonizador estadounidense, o caucásico como actualmente se clasifican. Es por ello que lo describieron como un lugar, o terreno abandonado, despoblado y sin edificios, cultivos, sin gente, un “mar de arena”, solo conveniente para la vida nómada.³³¹ Interpretación que mantuvieron quienes colonizaron Texas, aun después de proclamar su independencia, entre 1835-36 y por los posteriores que se aventuraron a conquistar y colonizar el “viejo oeste”

³²⁸ Johansen, Bruce y Maestras, Roberto (1979). *Wasi'chu. El genocidio de los primeros norteamericanos*. México, FCE, p. 20.

³²⁹ Rajchenberg, Enrique y Héau-Lambert, C. (2009). “¿Wilderness vs. desierto? Representaciones del septentrión mexicano en el siglo XIX”, en *Norteamérica*. Año 4, número 2, julio-diciembre, p. 18.

³³⁰ Cf. Rozat, Guy. (2004). “Desiertos de rocas y del alma. Un acercamiento antropológico a la crónica de Pérez de Ribas”, pp. 315-322 y Zene, Cosimo, (2004). “Travesía en el desierto. Las experiencias de la humanidad en el diálogo con Dios”, en *Desierto...*, pp. 45-68.

³³¹ Cf. Rajchenberg y Héau-Lambert, *op. cit.*, pp. 16-17.

durante la guerra contra México (de 1846 a 1848), cosmovisión que podemos apreciar a través de diversos medios, tales como: la correspondencia de los colonizadores ingleses, en diarios de viajeros, o en las novelas de cautivos que describen su cautiverio entre los “salvajes” y por la ayuda que Dios para soportar su martirio, entre los más representativos. Concerniente a esta visión, tenemos lo escrito por Stephen Austin, en una carta dirigida a J.L. Woodbury, el 6 de julio de 1829 (*The Austin Papers*, 1928: 227):

[...] cuando ingresé a Texas entre 1821-1822 con los primeros inmigrantes, la idea de formar una colonia en este remoto *wilderness* entre tribus de indios no civilizados fue ridiculizada por mis mejores amigos y calificada como impracticable”.³³²

Dicho de otro modo, al igual que los colonizadores españoles, e ingleses, dentro de su proyecto civilizatorio estaba contemplado someter a los indígenas, a los supuestos indios salvajes, o paganos, conquistándolos y sometiéndolos a un proceso de evangelización por parte de los pastores protestantes y las autoridades que los acampanaron en esta empresa. Si no aceptaba su colonización, no descartaron hacerles la guerra hasta someterlos, tal como lo refiere el famoso “apachólogo” Donald E. Worcester, en su libro, *Los apaches, águilas del sudoeste*.³³³ Actividad, cabe mencionarlo, que las autoridades españolas delegaron a colonos, soldados

³³² Loc. Rajchenberg y Héau-Lambert, *op. cit.*, p. 17.

³³³ Worcester, Donald E. (2012) *Los apaches. Águilas del sudoeste*. Barcelona, Ed. Península, pp. 85-263.

presidiales y los comisionados por el virrey para expandir sus fronteras en el septentrión, al tiempo que conservarlas, encargándoles a los misioneros, convertirlos al catolicismo, para, según lo indicaron, “retroceder el pecado, mediante la conversión de los caídos en garras del demonio”.³³⁴

Para los colonos estadounidenses en estas tierras, el inmenso territorio que comprende el actual Suroeste (o *American Southwest*) “un dominio de fuerzas satánicas”, cuyas manifestaciones aparecían incluso en los animales. Al respecto escribió John T. Hughes -quien participara en la guerra contra México con las tropas al mando de Alexander William Doniphan, para después convertirse en coronel confederado-, que “la cabeza del búfalo se parece tan nítidamente a la idea que somos capaces de concebir acerca del diablo”.³³⁵ El búfalo, animal que los nativos de esta región le daban múltiples usos -consumo de carne, curtido de la piel, etc.-, también pasó a representar ese “mundo salvaje” al no estar bajo su control. Visión colonizadora reforzada por su política expansionista, sostuvo que si el valle de El Paso fuera cultivado por una “enérgica población americana”, “[...] reportaría diez veces más vino y frutas que las que se producían en ese momento”. Además, “Si el conjunto de influencias y protección de nuestras Instituciones Republicanas [...]”, afirmó Hughes, “[...] fueran extendidas a toda el área, una población americana, poseedora de sentimientos

³³⁴ *Ibíd*, p. 19.

³³⁵ “John T. Hughes (July 25, 1817-August 11, 1862) was a colonel in the Missouri State Guard and Confederate Army during the American Civil War. He might also have been a brigadier general at the time of his death but documentation of the appointment is lacking”, https://en.wikipedia.org/wiki/John_T._Hughes. Fecha consulta: 29 de marzo 2017.

Americanos y anglo parlante, crecería rápidamente [...]”.³³⁶

Este expansionismo, manifiesto desde la anexión de la Florida,³³⁷ aunado al pensamiento puritano,³³⁸ ubicaron este territorio dentro del *wilderness* (como también lo expresara Frederick J. Turner, durante la segunda mitad del siglo XIX),³³⁹ o desierto en el sentido bíblico. Es decir, vinculado a la “maldición mítica de Caín”, la de “vagar sobre la faz de la tierra”.³⁴⁰ Por extensión, sus habitantes, los nómadas, estaban condenados a deambular al margen de la civilización, que, de acuerdo a lo referido por Andrés Pérez de Ribas,³⁴¹ representaban el anti-edén al que fue lanzado el hombre después del pecado original. Es decir, su hábitat lo concibieron como un espacio moral y simbólico, al conjeturar que estaban “bajo control del demonio”. Justificación más que suficiente para colonizar, tanto sus tierras como a sus nativos; y de paso a los mexicanos que quedaron del lado “gringo”. Un modo de civilizar semejante al de sus

³³⁶ Cf. Rajchenberg y Héau-Lambert, *op. cit.*, p. 20.

³³⁷ *Tratado Onis-Adamis, o tratado de transcontinentalidad* de 1819, donde se fija la línea divisoria entre el Virreinato de la Nueva España y los Estados Unidos. Loc. en, <http://www.fuenterrebollo.com/Rif/adams-onis.html>. Fecha consulta: 27 de mayo del 2017 y sobre Joel Poinsett, primer embajador de Estados Unidos en México, promotor del expansionismo estadounidense, Iturriaga, José E. (1988). *México en el congreso de los Estados Unidos*. México, FCE, Vázquez, Josefina Zoraida (1992). *México frente a Estados Unidos*. México, FCE, pp.31-128, pp. 32 63.

³³⁸ Sobre el pensamiento puritano en estados Unidos, ver, Vázquez, *México...*, pp. 17-31 y Aranda B., Gilberto (2005). “Puritanismo y Radicalismo Religioso en Estados Unidos: del Mayflower a la “Mayoría Moral”, en *Hoja de ruta*. http://hojaderuta.org/imagenes/Identidad_y_Fundamentalismo_Protestante.pdf. Fecha consulta: 27 de mayo del 2017.

³³⁹ Ver Turner, Frederick J. (1987). “El significado de frontera en la historia americana”, en *Secuencia*, núm. 7, enero-abril, pp. 187-206. Fue presentada por la *American Historical Association* y *Worlds Columbian Exposition*, en Chicago, Illinois, 1893. Publicada un año después por, *Proceedings of the State Historical Society of Wisconsin*, dentro del *Annual Report of the American Historical Association*, e incorporada en 1921 como el primer capítulo de su libro, *The Frontier in American History*.

³⁴⁰ Cf. Fernández de Rota, José A. (2004). “Los paisajes del desierto”, en Rafael Pérez-Taylor y H. Salas, eds., *Desierto y Fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*. México. UNAM-IIA-Plaza y Valdés, 2004, pp. 21-36.

³⁴¹ Rozat Dupeyron, Guy, (2004). “Desiertos de rocas y del alma. Un acercamiento antropológico a la crónica de Pérez de Ribas”, en *Desierto y fronteras...*, pp. 315-322.

predecesores, con la salvedad que no eran católicos y la aceptación del Dios cristiano se asumía de manera individual.

Dijeron lo mismo cuando llegaron a Nuevo México, donde no solo supusieron que los indios eran “instrumento de malicia de Satanás”, sino que los mexicanos tenían poca capacidad para aceptar su civilización.³⁴² Dicho en palabras de Philip St. George Cooke, miembro del ejército estadounidense: “¿Cuándo será ese pueblo [mexicano] capaz de autogobernarse - *capable of self-government*-? ¿Podrá haber gobierno territorial por treinta años y el lenguaje no cambiará más rápido que el color de los ciudadanos?”.³⁴³ Esto es, consideró que sería lento el proceso para que aprendieran sus costumbres, su democracia y hasta su modo de vestir, para ser como ellos y así poder formar parte de los Estados Unidos, pero finalmente, su propósito también fue colonizar, pero bajo sus condiciones.

Los “bárbaros”

Inmersos en este proceso colonial, los indígenas asentados en la frontera territorial y cultura México-estadounidense, quedaron entre dos proyectos civilizatorios diferentes, cada uno estableciendo a nivel constitucional, quienes podían ser sus ciudadanos,

³⁴² Cf. Rajchenberg, *op. cit.*, p. 20.

³⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 21.

donde solo tenían cabida los bárbaros,³⁴⁴ cuando abandonaran su forma de vida y asumieran la occidental. Para ambos proyectos era necesario que se incorporaran, ya fuera a la nacionalidad mexicana, o a la estadounidense, lo que implicaba debían aceptar la cosmovisión cristiana del mundo, católica o puritana, reforzado por la asimilación de valores occidentales a través de la educación cívico-religiosa y aprendiendo un oficio para ser incorporados como mano de obra y en casos extremos, barajando como esclavos. Esto es, debían pasar por un proceso educativo- religioso, al tiempo que privatizar su propiedad territorial, abandonar sus costumbres y forma de vida mediante la asimilación y aceptación valores requeridos para ser ciudadanos, regidos bajo los principios del pensamiento liberal que contemplaba el ser individual y la propiedad privada.

³⁴⁴ Weber, David J. (2007). *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Barcelona. Ed. Crítica, p. 34. Mencionó que, “el habla popular de los españoles de finales del siglo XVIII usaba los términos “salvajes”, “bravos” y “gentiles” de manera indistinta, para describir a los amerindios que vivían más allá de la cristiandad”.

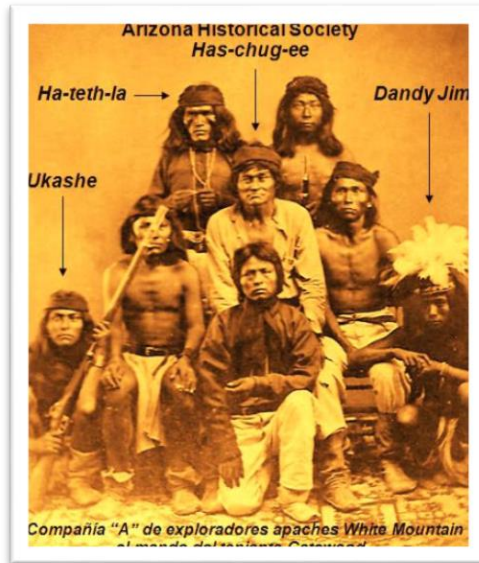


Imagen 4. Compañía “A” de exploradores apaches (1880’s).

<https://apacheria.es/>

Apaches y comanches sortearon la evangelización y su colonización de diversas formas, asimilando lo que les fuera necesario para sobrevivir, como el intercambiar con comerciantes europeos el producto de sus correrías, a negociar la paz con colonos y autoridades, o hacer la guerra utilizando armas de fuego, hasta ser finalmente sometidos y conferidos a reservaciones en el sur de los Estados Unidos, donde medianamente podían conservar parte de sus costumbres, según Edward C. Curtis,³⁴⁵ célebre autor de la colección fotográfica *El indio norteamericano*, que influenciado por la tradición etnográfica estadounidense de la época de William J. McGee, John Powell y por el particularismo de Franz Boas, retrató lo que llamó “mundo primitivo”, quien consideró era el único sitio para conservar ese “legendario oeste americano” que

³⁴⁵ Cf. Edward S. Curtis’s (2007). “The North American Indian” Photographic images, *The Library of Congress*, <http://memory.loc.gov/ammem/award98/ienhtml/curthome.html>.

con el avance de la frontera civilizatoria estadounidense (o euroamericana), sobre el *wilderness*, “estaba a punto de desaparecer”. Dicho en términos de Frederick J. Turner, por vivir en el “borde exterior de la ola, el punto de contacto entre la barbarie y la civilización”.³⁴⁶

Guillaume Boccara,³⁴⁷ sostuvo que estos indios, “evolucionaban en diversos espacios fronterizos y sacaban un feliz provecho de los antagonismos que se producían entre potencias europeas, al igual que de las tensiones que existían incluso dentro de los espacios coloniales hispano-criollos”. También dijo, que desde principios de la Colonia española, e inglesa, los jumanos ya habían adoptado el uso del caballo y el rifle, así como la “cultura del comercio” y que transmitieron a los apaches, vía las guerras que contra ellos sostuvieron durante el siglo XVI, al unírseles una parte de su tribu. Esto nos permite apreciar que, a pesar de la represión en su contra, quizá debido a que contaban con una cultura y organización más simple en comparación a la que tuvieron los pueblos mesoamericanos quienes ya contaban con Estado, pudieron permitir asimilar con mayor facilidad elementos culturales de los grupos con quienes entraron en contacto para su beneficio y utilizarlo para frenar el embate colonial, tales como, como el usar indistintamente el arco y la flecha, al mismo tiempo que el rifle, en sus correrías a poblados mexicanos.

³⁴⁶ Turner. “Significado...”, *op. cit.*, p. 188.

³⁴⁷ Boccara, Guillaume (CNRS-CERMA) (2001). “Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. Relectura de los procesos coloniales de etnogénesis, etnificación y mestizaje en tiempos de globalización”, en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos Mundos*, E-review UMR 8565.

Dentro de este proceso de supervivencia, se encuentra la gente que tuvieron **cautiva** y que utilizaron para negociar su liberación. Desde principios de la colonización de las fronteras novohispanas, se sabía que acostumbraban realizar esta actividad las tribus más fuertes. Worcester las ubicó dentro de su forma de hacer la guerra, al decir que, “[...] si se capturaban a enemigos adultos con vida, se entregaban a los familiares femeninos del guerrero para que lo torturasen y matasen”.³⁴⁸ Mientras que, si eran niños, o mujeres, los asimilaban.

Por su parte, los españoles hicieron caso omiso las *Leyes de Indias* que prohibían la esclavitud de los indios, capturando apaches para después venderlos, ya fuera como esclavos, o sirvientes. Para el año de 1673, el rey ordenó fueran liberados. No obstante, esa orden fue ignorada por las autoridades asentadas en el norte.³⁴⁹ Esto sirvió de acicate para que los apaches se aliaran con otros grupos con el objeto de enfrentar a las autoridades coloniales. Una de las más conocidas, fue la sublevación organizada por los indios pueblo, encabezada por Popé en 1680, contra autoridades militares y religiosas de Santa Fe, Nuevo México, lo que facilitó el mestizaje entre nativos.

[...] eran -dijo Weber-, por lo general mezclas de pueblos que no se consideraban así mismos como su único grupo, pese a que así los imaginaran quienes eran ajenos a ellos. Como ocurre comúnmente, las etiquetas étnicas sugieren un sentido falso de pureza o continuidad étnica.

³⁴⁸ Worcester, *op. cit.*, p. 26.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 29.

La gente se conocía y se mezclaba, se volvía bilingüe o políglota, y entraba y salía de los grupos étnicos.³⁵⁰

Como en toda película de vaqueros, el escenario de la guerra fue por mucho tiempo el eje central de sus relaciones. Espacio donde se dio el intercambio de elementos culturales y de cautivos, con los colonizadores. En las campañas realizadas contra los bárbaros se trató de rescatar colonos bajo cautiverio. Se calcula que entre 1680 a 1720, periodo durante el cual se dio la pacificación de los indios pueblo, de acuerdo a Fernando Operé, “se intensificó el número de españoles cautivos entre los indios cabezas, jojocomes, cocoyones y acoclames”. Eran hombres, mujeres y niños, los que podían ser, desde asesinados, tratados como esclavos, o llegar a formar parte de alguna familia de nativos.³⁵¹

Los comanches hacen su aparición durante el tiempo en que Diego de Vargas Luján Ponce de León,³⁵² comienza a recuperar Nuevo México a la muerte de Popé en 1692 y la convierte en centro comercial, con armas adquiridas de los franceses. De acuerdo a Weber, el 14 de

³⁵⁰ Weber, *Bárbaros...*, p. 35.

³⁵¹ Cf. Operé, Fernando (2001). *Historias de la frontera. El cautiverio en la América hispánica*. México: FCE, pp. 182-183.

³⁵² Diego de Vargas Luján Ponce de León. Fue gobernador del territorio de Nuevo México, entre 1690 y 1704. Reconquistó el territorio en 1692, después de ser derrotada la rebelión encabezada por Popé en 1680. Cf. *Wikipedia*, 2012, http://es.wikipedia.org/wiki/Diego_de_Vargas. Por su parte, Operé, *op. cit.*, p. 181, menciona que, con la pacificación hecha por Vargas, retornaron algunos colonos que se habían refugiado en el sur de El Paso. Sobre la recuperación de Santa Fe, Martín González comenta, que “tras más de una década de intentos de reconquista, por fin en 1693 el gobernador Diego de Vargas sentó de nuevo los reales del dominio español en Santa Fe. En ese año, se autorizó la erección de un segundo presidio nuevomexicano precisamente en la capital provincial de Santa Fe. Al estar muy lejano a otros presidios, éste fue autorizado para tener una mayor fuerza sobre las armas: 80 soldados”. González de la Vara, Martín (2003). “Cómo sobrevivir a tiempos difíciles: los presidios nuevomexicanos en el siglo XIX”, en *XI Encuentro de Historiadores de México, Estados Unidos y Canadá*, 1-4 de octubre, Monterrey, Nuevo León. <http://www.google.com/search?q=cache:K1PW5ToTjUkJ:mezcal.colmex.mx/historiadores/ponencias/92.pdf+mart%C3%ADn+gonz%C3%A1lez+de+la+vara,+nuevo+m%C3%A9xico&hl=es>, p. 3. Fecha de consulta: 30 de junio del 2005.

diciembre de 1786 Carlos III permitió el uso de dinero para la liberación de “cristianos esclavizados en las Filipinas, el norte de la Nueva España, Chile y el virreinato del Río de la Plata”, lugares donde la Corona española consideró era mayor el “tráfico de cristianos”.³⁵³

Entre 1771 y 1776, el gobierno de Felipe de Barri informó que durante este lapso murieron 1763 personas debido a escaramuzas de indios, quedando 155 bajo su cautiverio. Para el periodo 1776-1783, Teodoro de Croix, “[...] implementó una política de recuperación de cautivos con rescates y trueques. Impuso la obligatoriedad de rescatar cautivos en manos de los indios, y animó a las comunidades de genízaros de Sierra Blanca y Sonora a que liberaran a los apaches, a su vez, que estos tenían cautivos”.³⁵⁴

De este modo, el cautiverio se convirtió en un negocio lucrativo. “Comanches, apaches, utes, navajos y kiowas, vivieron en parte del robo y el rescate”, siendo inferior el número de varones vivos, en comparación con el de mujeres y niños. Estos últimos, al igual que los indios evangelizados, muchos llegaron a identificarse, e integrarse a la cultura de quienes los tuvieron bajo cautiverio. En particular, las mujeres, que después de haber tenido hijos con sus captores, sintieron ser marginadas, o criticadas al regresar a sus pueblos, más las pertenecientes a las élites sociales, que aquellas de los estratos más bajos, donde “tenían menos honor que perder que en las capas altas de la sociedad”

³⁵³ Cf. Weber, *Bárbaros...*, p. 336.

³⁵⁴ Cf. Operé, *op. cit.*, p. 184.

novohispana.³⁵⁵ Al respecto tenemos lo referido en 1778, por un grupo de oficiales de alto rango reunidos en Chihuahua para definir la nueva política de las Provincias Internas,

El gran número de cautivos [...] se adapta con facilidad a la vida apache [y] en la guerra son peores que los mismos apaches, pues los cautivos les sirven como guías y realizan acciones más malvadas que los bárbaros.³⁵⁶

Aunado a esto, se encontraban los comerciantes que se adentraban a territorios indios con fines de lucro, o de los que llegaban con la intención de iniciar una nueva vida.³⁵⁷

Resultado del cautiverio, son los “genízaros”,³⁵⁸ que para la España del siglo XVIII significaba “español hijo de un extranjero”, pero la gente de Nuevo México utilizó esta palabra para referirse a los destribalizados. Muchos vivían en comunidades. Algunos se aliaron con agricultores y colonos, otros con “indios independientes” de sus tribus. Baste mencionar, que las autoridades de Nuevo México les otorgaron tierras en comunidades limítrofes con la frontera india para que formaran un cordón de pueblos que los defendieran de los ataques de navajos, utes, comanches y apaches.³⁵⁹

³⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 30. También, Weber, *Bárbaros...*, pp. 336-337.

³⁵⁶ Weber, *Bárbaros...*, p. 338.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 343.

³⁵⁸ Su nombre proviene del grupo élite del ejército turco otomano, “jenízaros”, formado por esclavos, prisioneros de guerra y niños cristianos secuestrados que se habían vuelto musulmanes. Cf. Weber, *Bárbaros...*, p. 356.

³⁵⁹ Cf. Weber, *Bárbaros...*, pp. 355-356.

A raíz del proceso de Independencia en México, las tropas presidiales fueron obligadas a descuidar su principal actividad, mantener a los “bárbaros” en paz. Ministros de Guerra, ya durante el México independiente, consideraron un error ponerlas a perseguir insurgentes, pues provocó se distrajeran de sus actividades. Razón por la cual se debilitaron las fronteras. En la *Memoria de Guerra* que presentó al Congreso Nacional el 9 de diciembre de 1846, Juan Nepomuceno Almonte, dijo que este suceso provocó el levantamiento de los “bárbaros”, quienes “[...] llegaron a conocer muy bien el manejo de todas las armas para hacer la guerra con mejor éxito para ellos y más estragos para nuestros estados internos”.³⁶⁰ Levantamiento que devino en las famosas “contratas de sangre”, o pagos hasta de 200 pesos por indios capturados en pie de guerra vivos y 150 muertos, lo que recrudeció este enfrentamiento,³⁶¹ referidas por Julius Fröbel en su diario de viaje.

El gobierno [mexicano] ha fijado una elevada recompensa por cada piel roja que se capture o mate. Da 200 dólares por cada indio adulto, vivo o muerto. Para el primer caso deben presentarse la cabellera y las orejas de la víctima. Una india viva vale 250 dólares; por un

³⁶⁰ CF. Almonte, Juan Nepomuceno, (1846). *Memoria del ministerio de estado y del despacho de Guerra y Marina del gobierno supremo de la República Mexicana, leída al Augusto Congreso Nacional el día 9 de diciembre de 1846 por el general Almonte*. México, Imprenta de Torres, pp. 33-34.

³⁶¹ CF. Worcester, *op. cit.*, pp. 67-68. Cabe destacar, que en el libro de Waters, Frank (1994). *Héroes indios del recuerdo*. Barcelona, Hesperus-Juan José Olañeta, ed., cuando menciona que después de ser derrotado Pontiac (jefe otawa) por los ingleses en 1764, al apoyar a los franceses, permitió se abriera el fértil valle de Ohio a la colonización, “Pensilvania ofrecía recompensas de 150 dólares por cada indio de más de diez años capturado; 134 dólares por cada cabellera de indio muerto: 130 por cada mujer capturada o niño menor de diez años; y 50 dólares por la cabellera de cada mujer asesinada.” (pp. 63-64). Mención que repite cuando se refiere al jefe shawne, llamado Tecumseh, cuando en 1765 comenzaron a llegar más blancos a Ohio, “Indiana había ofrecido una recompensa de cincuenta dólares por cada cabellera india y los cazadores de recompensas mataban a muchos indios.” (p. 63). Datos que nos indican el origen de esas contratas que se dieron en Chihuahua a mediados del siglo XIX. También ver, Álvarez, Salvador (1991). “James Kirker: el aventurero irlandés”, *Chihuahua: Las épocas y los hombres*. México, Gob. Edo. de Chihuahua- UACJ-Meridiano, 107.

muchacho vivo se da la misma cantidad, y si muere 100 dólares.³⁶²

Como ya lo había mencionado, con la compra de la Mesilla, sin importar lo señalado en el artículo XI del **Tratado de Guadalupe-Hidalgo** de 1848, donde los Estados Unidos se comprometieron a frenar los ataques de “las tribus salvajes” a territorio mexicano, por haber pasado a formar parte del suyo,³⁶³ las incursiones de apaches y comanches a territorio mexicano se incrementaron al no mantener ningún tipo de control las autoridades estadounidenses; muchas, cabe destacar, provocadas por comerciantes, más conocidos por el nombre de “comancheros”, o por ganaderos tejanos, para adquirir el producto de sus correrías, sin importar lo estipulado en este tratado, lo que provocó se fuera debilitando la eficacia del ejército en esta región, a pesar de existir restricciones legales para negociar con productos de las correrías de “indios rebeldes” en territorio mexicano.

A ningún habitante de los Estados Unidos será lícito - señala el tratado-, bajo ningún pretexto, comprar o adquirir cautivo alguno, mexicano o extranjero, residente en México, apresado por los indios habitantes en territorios de cualquiera de las dos Repúblicas, ni los caballos, mulas, ganados, o cualquier otro género de

³⁶² Cf. Fröbel, Julius (1978). *Siete años de viaje en Centro América, norte de México y lejano Oeste de los Estados Unidos*. Traducción Luciano Cuadra. Introducción Dr. Jaime Incer Barquero. Nicaragua: Fondo de Promoción Cultural-Banco de América. Serie viajeros, n. 2, p. XVI. **Publicado por Richard Bentley en Londres, 1859**, libro II, cap. X, p. 216.

³⁶³ Ver art, XI de este tratado en cita 19.

cosas que hayan robado dentro del territorio mexicano (ni en fin venderles o ministrarles bajo cualquier título armas de fuego o municiones).³⁶⁴

La guerra contra el bárbaro que se dio por terminada a fines del siglo XIX, con la captura de Gerónimo y otros “capitancillos” apaches, no frenó el mestizaje entre los indígenas de esta ardiente frontera. Weber afirmó, que también “los navajos, atapascanos de origen apache, parecen haber absorbido algunos paiutes, e indios pueblo que se convirtieron en navajos”, aunque desde el siglo XVIII, “muchas comunidades de indios habían asimilado a africanos y europeos individuales, así como algunos aspectos de sus culturas y parte de genes: racial, pero no culturalmente, muchos de los indios eran, como los españoles, mestizos”.³⁶⁵

Conclusiones

Lo expresado en este artículo, nos lleva a varias posibles conclusiones. Resulta difícil hablar de derechos humanos, o derechos del hombre, de acuerdo al discurso



³⁶⁴ *Tratado*, Artículo XI.

³⁶⁵ Cf. Weber, *op. cit.*, pp. 35-36. Imagen 5. George Catlin, “Comanches” (1835).
Smithsonian American Art Museum online database:
<https://commons.wikimedia.org>

decimonónico, en México, a pesar de estar establecidos y definidos en las constituciones escritas entre finales de la colonia española y durante el siglo XIX, sobre todo en regiones de frontera, donde confluyen varios actores que asumen y luchan por imponer, o mantener, sus proyectos civilizatorios, sino solo paliativos como los tratados de paz con los indios en pie de guerra, para mantener tranquila la región. Estos derechos, cabe mencionarlo, solo fueron reconocidos para contaban con una profesión, una propiedad, o un comercio, excluyendo a su población indígena mientras continuaran con sus propiedades y organización colonial, o se mantuvieran en pie de guerra como sucedió con los apaches y comanches. Otra, con el arribo de colonos provenientes de Estados Unidos que provocaron la independencia de Texas y después de finalizada la guerra, se fueron asentando en tierras de Nuevo México, California y Arizona, donde no solo quedaron marginados de los derechos concedidos a ciudadanos estadounidenses, al no frenar las incursiones de los “bárbaros”, a quienes fueron relegando en reservaciones bajo control de autoridades militares y civiles, sino su preocupación por enseñar a los mexicanos que se quedaron del otro lado de la frontera, la forma de vida y cultura estadounidense, cambiándoles incluso, hasta su forma de vestir.

Al quedar en vilo los llamados indios bárbaros entre dos frentes, donde destacan apaches y comanches por su tenaz resistencia a la colonización, que incluso obligó al congreso de los Estados Unidos dejar al albedrío, tanto a mexicanos como a sus colonos, frenar

los continuos ataques de apaches, evadiendo lo establecido en el artículo XI del tratado de Guadalupe-Hidalgo, donde se comprometieron a controlarlos al pasar a formar parte de su territorio, lo que aprovecharon las autoridades mexicanas al considerar sus ataques, como de indios extranjeros.

Otro de los factores que también se deben tomar en cuenta durante este proceso, son, el mestizaje y su impacto en la población fronteriza como consecuencia del cautiverio, tanto de indios por parte de los colonos para venderlos en calidad de esclavos, o dejarlos como sirvientes, como de colonos por parte de los indios, a los que utilizaron para recibir recompensas por su liberación, incorporarlos a su forma de vida, o tenerlos

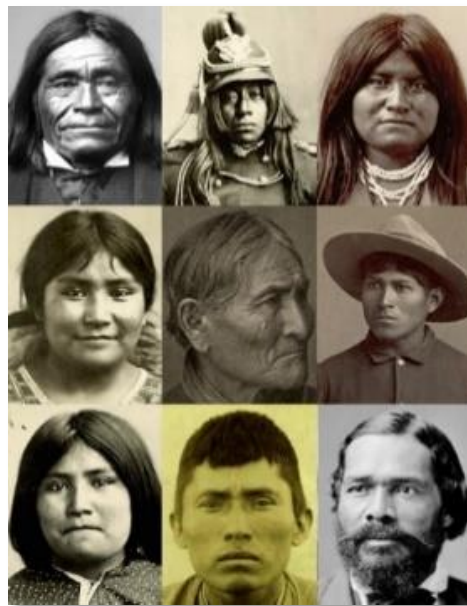


Imagen 6. Collage de apaches. Fines siglo XIX, principios del siglo XX. <https://commons.wikimedia.org>

de esclavos. Hechos que incrementan la complejidad para establecer qué se puede entender por derechos humanos en zonas de frontera, aunado a la prolongada guerra contra el bárbaro, el salvaje, el indio insurrecto,

rebelde, bravo, entre otras categorías más, lo sirvió para formar diversos grupos, mexicanos y angloamericanos fronterizos, genízaros, enfrentamientos entre indios aliados con rebeldes (apaches contra comanches), aculturados, mestizos de indios con colonos, entre ellos, o con esclavos negros prófugos procedentes del sur de los Estados Unidos, lo que dio paso a estar sujetos a incursiones filibusteras, de esclavistas y tejanos a territorio mexicano, lo que permitió se construyeran diversas culturas regionales a raíz de estos encuentros y desencuentros.

Máscaras e identidades

Performance e identidad. Etnografía de la Comunidad Nikkei en Lima: debates, conflictos y desafíos en la construcción de narrativas de identidad Nikkei

Resumen: La comunidad Nikkei en Lima ha afrontado oscilantes situaciones históricas que han influenciado su conformación en la actualidad. A pesar de no continuar con el idioma de sus ancestros, buena parte de la comunidad Nikkei permanece activa y conectada entre sí en base a varios rituales que crean una memoria del pasado que no vivieron. La performance ha sido un medio y un mensaje para la construcción, creación y reapropiación de identidades Nikkei basadas en esta memoria en comunidad que busca su propia continuidad. A través de la etnografía de tres agrupaciones Nikkei de danza en Lima, analizo las narrativas de identidad dentro y fuera del escenario, así como también la participación conjunta del público.

Palabras clave: *Comunidad Nikkei, performance, identidad, etnografía, danza, narrativa, Lima.*

Introducción

En el 2017, la comunidad peruano-japonesa en el Perú cumple 118 años. A diferencia de la historia migratoria en otros países como Brasil, Argentina o Bolivia, en el

Perú la migración japonesa confrontó una situación particular ya que fue el primer destino migratorio en América latina [Takenaka, 2004], pero sobre todo por los sucesos de la segunda guerra mundial en donde el gobierno del Perú decidió aliarse con los Estados Unidos, el cual se encontraba en guerra con el Japón, por lo que los japoneses en el Perú fueron vistos de forma negativa. Muchos de ellos formaron pequeños negocios en las ciudades, los cuales en muchos casos fueron saqueados y algunos japoneses fueron enviados a campos de concentración en los Estados Unidos [Fukumoto, 1997]. Debido a esta situación de terror, alrededor de 1940 en adelante, los japoneses decidieron no criar a sus hijos en japonés y solo en español. Es así que hoy en día, la segunda y tercera generación de descendientes japoneses no tienen como lengua materna el idioma de sus abuelos.

Pese a esto, los japoneses formaron pequeñas organizaciones y asociaciones de apoyo mutuo como juntas de ahorro, clubes deportivos, y agrupaciones culturales. Con el tiempo, también crearon centros educativos y culturales de forma institucionalizada. Hoy en día mantienen gran variedad de actividades sociales. Dentro de sus actividades culturales, me pregunto cómo a pesar de haber perdido el idioma japonés, construyen narrativas de identidad Nikkei. Esto debido a que, en el contexto de la performance escénica, los sujetos se ven expuestos a construir una relación entre quiénes son, quiénes quieren ser, y qué están haciendo para lograr ese objetivo [Yuval-Davis & Kaptani, 2009].

El presente artículo está basado en la investigación que llevé a cabo el año 2014 para mi tesis de licenciatura.[2] Aquí, exploro la construcción de identidad Nikkei a través de tres agrupaciones artísticas que se dedican a diversas danzas y que se llevan a cabo en Lima. La primera es la asociación femenina Fujinkai la cual se dedica a la danza Bon Odori, el segundo grupo es Ryukyukoku Matsuri Daiko, el cual practica la danza Okinawense Eisa, y el tercero es el Sonjinkai Kitanakagusuku el cual se dedica principalmente a las danzas peruanas, como también a las danzas japonesas. Así pues, en primer lugar quiero explicar el concepto de identidad y performance con el que he trabajado para luego adentrarme en mi etnografía dentro de la comunidad Nikkei.

Performance como identidad e identidad como performance.

Hace dos años, mi marco teórico sobre el concepto de Identidad estuvo basado principalmente en Stuart Hall, Erik H. Erickson, Erving Goffman y Eugenio Barth. En esta sección, quiero comenzar mi conceptualización con estos autores para luego problematizar la relación intrínseca de la identidad y de la performance basándome en Judith Butler, Yuval-Davis y Kaptani.

La identidad es una dimensión humana que está íntimamente relacionada con lo que se piensa de los otros [Hall, 2003]. Es decir, no se puede construir el yo sin mirar hacia fuera, sin compararnos y clasificarnos. De acuerdo con Erikson [1974] la identidad tiene tres

significados: quién es uno y sus características, la aceptación de lo que uno es y cómo se considera a las otras personas como semejantes o diferentes a uno mismo. En el panorama actual, nos encontramos con diferentes tipos de “otras personas” y un sin número de contextos en donde la identidad puede tornarse diferente. Por lo tanto, la identidad es un fenómeno complejo ya que cada persona desarrolla múltiples identidades las cuales maneja de forma estratégica [Goffman, 1981]. Es así que hablamos de una categoría multidimensional. No hablamos de una identidad sino de un abanico de posibilidades que se amoldan a las diferentes situaciones.

La conformación de la identidad implica varios aspectos: Stuart Hall contribuyó en pensar la identidad como histórica y estratégica. Histórica ya que cada individuo necesita de un conocimiento, de una narrativa del pasado y de sus orígenes a lo que se le otorga un componente emocional [1997]. Estratégica ya que este individuo tiene agencia para utilizar las distintas dimensiones de su identidad dependiendo del contexto socio-político que se presente, de acuerdo a su conveniencia. Estas identidades se construyen a partir de hechos del pasado, narrativas, contextos, conflictos, estereotipos, etc.

Por otro lado, para Judith Butler [1990] las identidades están basadas en discursos que son creados bajo un proceso de repetición en la historia. Performatividad es el poder de ese discurso reiterativo que produce un fenómeno y al mismo tiempo lo juzga y lo constriñe. Este

discurso no es solamente dado, más bien tiene una historia y es acumulado. Tiene fuerza de autoridad basada en la repetición. En otras palabras, Butler explica cómo las identidades en plural, son actuaciones construidas por conocimientos sociales previos o también llamados discursos. Estos discursos representan la autoridad de nuestros actos o performance en nuestro día a día.

Hasta aquí, nos queda claro, partiendo de Erickson, Hall y Goffman que la identidad es una categoría multidimensional, cambiante, histórica y estratégica, que depende del contexto socio-político.[3] Por otro lado, desde Judith Butler, la identidad y la performatividad están intrínsecamente conectadas, ya que los actos sociales producidos de forma repetitiva constituyen esa identidad que es producida, cuestionada y juzgada por el discurso social el cual es producido de forma histórica. Así también, Butler nos dice que es la misma performance la que puede tener la autoridad para revertir ese discurso. En su concepto, Butler tiene un mente grandes discursos como el género, y a lo Drag como una performance que plantea revertir este discurso.

Sin embargo, usando el concepto de Judith Butler, no es fácil explicarnos cómo identidades más pequeñas e individuales que no necesariamente se basan en grandes discursos, pueden ser construidas y cambiantes. Bakhtin lo ve desde el concepto de dialogo [1 9 8 4]. Así pues, los sujetos se encuentran siempre a sí mismos en contextos de dialogo con “los otros”.

“El hombre no tiene soberanía sobre un territorio interno, está siempre en el límite, en las fronteras de ese territorio; observándose a sí mismo en los ojos de los otros y dentro de los ojos de los otros. Yo no puedo actuar sin el otro; debo encontrarme a mí mismo en el otro; encontrando al otro en mí en mutua reflexión y percepción.” (Ibíd. 311-12)

Luego de Bakhtin, finalmente quiero explicar el concepto de Yuval-Davis y Kaptani sobre la performance en teatro como una forma de encontrarse a uno mismo en relación a los demás personajes en escena. Al mismo tiempo que dentro de la performance, los sujetos generan experiencias con las que también se revierte el orden social. Así pues, Yuval-Davis y Kaptani nos ayudan a conceptualizar la performance en teatro como un espacio en donde los sujetos adquieren experiencias, siempre de forma interpersonal, con las que construyen nuevas identidades y al mismo tiempo pueden subvertir discursos sociales, y al mismo tiempo, construir nuevos. Si estudiamos identidad basada en la performance, es la acción la vital fuente creadora de identidades. [2009]

Desde la línea de Bakhtin, Butler, Yuval-Davis y Kaptani, puedo decir que los estudios de Schechner sobre la performance nos ayudan al análisis del teatro y la vida cotidiana en sí, pero al mismo tiempo, no nos son útiles para observar lo complejas que puede ser la relación entre estos dos espacios. Para él, existe una clara diferencia; sin embargo, a partir de los autores anteriormente citados afirmo que la performance del día

a día esta hiperconectada con la performance del teatro ya que los sujetos utilizan el *background* de experiencias cotidianas para reproducirlas, revertirlas o crear nuevas con las que construyen identidades en la performance [Yuval-Davis & Kaptani, 2009].[4]

Por otro lado, desde Schechner, para fines de esta investigación, es muy útil su metodología sobre el análisis de la performance históricas en el teatro. En primer lugar él hace una diferencia entre la performance histórica, en donde los actores parten del presente para tomar hechos históricos del pasado y luego volver a performarlos en el presente tal cual sucedieron. El segundo tipo de performance es en el cual los actores parten del presente hacia hechos mitológicos imaginarios del pasado para performarlos en el presente con sus propias interpretaciones. Sin embargo, lo que Schechner trata de explicarnos es que las representaciones históricas terminan siendo siempre interpretaciones de mitologías imaginarias ya que son reinterpretadas y modificadas de narración en narración. Esto ya que todo pasado histórico por más fidedigno que pretenda ser siempre es construido por narrativas parciales del hecho. Con esto podemos explicar también que ninguna performance puede ser exactamente igual a otra, que es lo que se intenta con las representaciones “fieles” del pasado. Siempre están en juego varias versiones de un mismo hecho, diferentes perspectivas, narraciones, etc. Incluso una misma obra de teatro, nunca es performada exactamente igual dos veces ya que los actores, el público y las impresiones no pueden ser las mismas [Schechner, 2000].

Finalmente, performance e identidad están intrínsecamente conectadas, ya que los sujetos, a partir de la performance dentro y fuera del teatro, crean experiencias performativas con las que reafirman o reconfiguran grandes y pequeños discursos sociales con los que confrontan sus identidades. La performance nos permite observar las narrativas de identidad en conflicto que los sujetos negocian con sus cuerpos en escena. Es un espacio de dialogo para preguntarse constantemente quiénes somos y quiénes no. Con los grupos estudiados, hago un análisis sobre la construcción de identidad basándome en la relación entre cómo experimentan ser Nikkeis y la performance que llevan a cabo dentro de esta comunidad.



Imagen 1. Niñas del grupo Fujinkai con la profesora

Erika Yonamine en el día de la mamá y el papá Junio
2014. Foto de la autora.

-

Asociación Femenina Fujinkai

El taller de danza Bon Odori es parte de esta asociación femenina Fujinkai, en la cual se realizan varios talleres y actividades durante todo el año. [5] El taller de danza, liderado por la profesora Erika Yonamine estaba formado por veinte mujeres y un solo hombre ya que la idea del grupo es que es destinado solo a mujeres, y en el pasado, solo para mujeres casadas, pero en la actualidad cambiaron el reglamento para aceptar a todas las mujeres Nikkeis o mujeres no Nikkeis pero casadas con descendientes japoneses.

El taller de Odori tiene más de 10 años a cargo de la profesora Érika Yonamine, la cual es profesional en esta danza con estudios en Okinawa[6]. Es de nacionalidad Argentina y vive en Perú ya que se casó con el artista plástico peruano Haroldo Higa, con el cual ha formado una familia en el Perú. Al llegar al Perú empezó a ser conocida como profesora dentro de la colectividad a través de los eventos y la invitaron a dictar un taller en Fujinkai. El taller es financiado por las mismas alumnas quienes coordinan directamente con la profesora para cancelar sus horas de servicio. Además las alumnas y la profesora también financian otros gastos fuertes como son la confección de sus trajes, y la preparación de otros implementos necesarios como máscaras, abanicos, sombrillas, etc.

Así pues, su participación en el taller no les brinda ningún tipo de beneficio económico, por el contrario, son ellas las que deben financiar toda su performance. Esto

sucede ya que sus objetivos están lejos de ser económicos. Las participantes son atraídas por la danza por varios motivos, pero estos están lejos de ser económicos y profesionales. No desean sobresalir individualmente por sobre sus compañeras, u obtener una habilidad de danza profesional. Hay un deseo de aprender dentro de sus posibilidades, disfrutar de la compañía e invertir mucho de su tiempo, el cual ahora no es un recurso escaso. Además del grupo de mujeres adultas y adultas mayores, los sábados por las mañanas, el taller también se lleva a cabo con niñas en dos horarios diferenciados por edades.

La danza Odori o Bom Odori es una danza tradicional del Japón que ha sido una de las artes con más acogida en la comunidad Nikkei en Lima. Es por lo general, ceremonial clásico o popular. En ambos se hace uso del cuerpo con vestuarios clásicos de Japón. En el caso de los bailes ceremoniales, se utilizan los trajes formales, de élite como son los kimonos y variantes de éste, mientras que para las danzas llamadas populares son alegorías de la vida de pueblo del Japón: agricultores, pescadores, recolectores, etc.

Existe otra diferenciación entre estas danzas: las de la isla principal del Japón llamada Naichi y las de Okinawa. El taller de Erika se especializa en danzas Bon Odori de Okinawa. Así pues, la puesta en escena de estas danzas es parte de la construcción del imaginario que se construye de Okinawa por lo que se trata de una narrativa de estas islas relacionadas al trabajo y a la fiesta.

En este caso, se trata de la tradición sustentada no por hechos históricos identificables, sino por la existencia de una persona que tiene la autoridad dentro de la tradición. [Schechner, 2000] La práctica del Odori en el grupo Fujinkai se centraliza en el conocimiento de la profesora y su conexión con el Japón y en específico con su escuela de Odori en Okinawa. Ella maneja la información y la administra ya que enseña y también la adapta nuevas danzas que sean fácilmente aceptadas como “tradicionales”. Es decir las adapta al grupo. Así pues, las participantes tanto adultas como niñas, en su aprendizaje deben amoldar su cuerpo a la estética de los movimientos del odori, de forma sincronizada, coreografiada y grupal. La danza Kagiadefú, es la danza básica del Odori, todos los participantes comienzan su aprendizaje con esta y el grupo comienza todos los ensayos con ella de forma ritual. Es un baile clasificado como clásico ceremonial. Si bien no se cuenta con una versión original, se trabaja sobre él como si fuera fiel al molde, intocable. La misma profesora me comentó que este tipo de bailes no pueden sufrir variaciones ya que se busca que se conserven en su totalidad.[7]

Dentro de la danza Kagiadefu, existen varias modalidades de baile o personajes, ya que son varios de estos los que componen el Kagiadefú. Entre estos los abuelos, los guardianes, los jóvenes y los niños. En la puesta en escena se condensan varias generaciones en una misma danza. Sobre esto, los participantes le atribuían la importancia familiar que se le daba en Okinawa y que se pretende reproducir en su círculo social. El énfasis en el respeto a los mayores y el cuidado y participación de los niños.

“Símbolo de unión familiar, respeto por los mayores, cuida mucho la imagen de la tercera edad, a los ancestros, entonces todo eso, se presenta el baile de esa manera, se muestra una familia”

Erika Yonamine

Vemos entonces que mediante la danza del Kagiadefú se ritualizan valores que se quiere enfatizar como herencia del pasado, pero que se reconstruyen en el presente y al mismo tiempo, se ensayan para su presentación en un futuro.

Desde el lado del público, lo que más resalta entre los espectadores de la colonia peruano japonesa y más aún fuera de ella es el vestuario usado por los actores más que los movimientos, los cuales desde el punto de vista del espectador pueden llegar a ser aburridos, monótonos y predecibles. La primera impresión es un asombro por los trajes y los accesorios, ya que nos lleva al imaginario del Japón clásico: Kimonos, artes marciales, ceremonialidad, etc.

La danza odori por ser considerada tradicional y específicamente de Okinawa, trae tanto a las participantes como al público una idea de Japón en comunidad, y crea en ellas una memoria del pasado, de los antecesores y un decálogo de lo que se debe poner en práctica como conducta social. La performance en este caso cumple una función de memoria colectiva con el cuerpo. Si hablamos del Kagiadefú, se cumple que cada vestuario y la composición de todos estos, recrea un

espacio imaginado. Es decir, el vestuario es la escenografía [Barba, 2010]. Así pues, estos inmediatamente generan una idea de otredad frente a la cultura peruana y/o occidental. Esta otredad, se convierte al mismo tiempo en un nosotros para la colectividad Nikkei, basado en la construcción de un pasado glorioso, del que poco se sabe en términos históricos, pero del que más bien se informa por medio de la performance. Quiero enfatizar que las participantes a partir de sus experiencias dentro y fuera de la danza, construyen identidades que cuestionan y recrean por medio de la performance.

“Tuve la oportunidad de irme a Japón con una tía el 2004, regresé a la casa donde había nacido, vi las fotos y todo. En mi mente también recuerdo la casa donde había nacido, también por una carrera que hicimos me pasó la bicicleta, me rompí la pierna. Cuando regresé pensé que tenía que aprender el baile, ¿cómo siendo okinawense no iba a saber el baile? Justo cuando regresé Erika empezaba, así que entre sola, averigüé... y entre sola.”
Harumi Miyahira

En este caso, la performance del Bon odori corresponde a una autoridad simbólica que otorga un grupo de reglas de comportamiento que al ser corporalizadas construyen identidad grupal basada en experiencias. En esta línea, es importante notar que casi ninguna de las participantes han conservado el idioma japonés, incluso las que han nacido en el Japón y vinieron a temprana edad al Perú han perdido el lenguaje de sus padres.

Fueron educadas en colegios peruanos y criadas del mismo modo. Sus padres pusieron énfasis en integrarse a la sociedad peruana a través del aprendizaje del idioma castellano. Así pues, la continuidad de la comunidad como Nikkeis ha tenido que tomar otras estrategias que los mantengan amalgamados. En este caso la performance funciona como herramienta identitaria a través de la construcción de una memoria colectiva. En el caso del grupo Fujinkai, ha ayudado a las participantes a posicionarse dentro de la colonia como un grupo artístico tradicional que reproduce ciertas imágenes de lo que se asume un recuerdo del Japón y en especial de Okinawa de los ancestros. Mientras que en el caso de las participantes niñas las involucra en ese conjunto de normas simbólicas y las incluye en la comunidad. Se trata de la estrategia de utilizar el ritual para convertir a la sociedad en duradera ya que este constituye un ámbito privilegiado de lo que se desea perenne e incluso “eterno” en una sociedad, como Da Matta nos dice, el ritual también surge como una zona crítica para penetrar en la ideología y los valores de una determinada formación social [Da Matta, 1997]. En palabras de la profesora, la enseñanza de la danza en las niñas es más difícil y la intención última no es que aprendan las coreografías al pie de la letra, sino atraerlas hacía la danza ya que el objetivo último del taller es “difundir la cultura okinawense”.

Así pues, se trata de un ritual que se basa en la idea de un pasado, que puede ser hasta inexistente, y difícil de medir en términos históricos, pero que se busca ensayar en el presente y se proyecta al futuro. Esto último no solo

a corto plazo, es decir, solo se ensaya para que pronto salga a escena, sino también que se performa para que se mantenga en el tiempo y se involucra a generaciones jóvenes pensando en un futuro a largo plazo.

Analizando el caso de la danza Mamidoma, en donde un grupo de campesinos trabaja la siembra y cosecha del arroz y el desgrano en un molino, entra en escena un personaje masculino que interrumpe el trabajo al estar en estado etílico, se convierte en el protagonista de la escena, interrumpe a los demás trabajadores y cae al suelo. Con esto, cae también en las burlas de los demás. El “borrachito” es un personaje de la tradición festiva okinawense llamado Chondará. Se trata de una especie de Trickster [Radin, 1973] que es ajeno a la escena e interrumpe la composición.



Imagen 2. Ensayo de las señoras del grupo Fujinkai.

Abril 2014. Foto de la autora.

Así pues, si pensamos en el trabajo del campo que se escenifica, nadie pretende que sus hijos y las próximas generaciones continúen en el trabajo de la tierra porque en la práctica no tiene prestigio alguno. Pero dentro de esta recreación, es el trabajo del campo una metáfora de sociedad armoniosa fundada en valores que la colonia Nikkei imprime mediante la danza: la disciplina del arte, el trabajo comunitario, las formas de femineidad y buen comportamiento, el tipo de humor, y otros valores de los que ya hemos venido hablando.

Toda esta composición de elementos durante los ensayos y en las presentaciones articula la construcción de un imaginario grupal del Japón, un retrato del mundo de los antepasados. Se trata de mensajes que al mismo tiempo son el medio ya que son compuestos y transmitidos mediante el cuerpo. En el caso de la Danza Bon Odori del grupo Fujinkai, se recrea una memoria del pasado que funciona como narrativa de distinción étnica. La performance ayuda a posicionarnos dentro de un nosotros que rinde culto a la vida del pasado en común. Esto toma el discurso del arte por su prestigio social. Las informantes se sienten a gusto con el “cultivar el arte de los ancestros” de Okinawa.

A nivel de la performance, se genera una idea de Okinawa como mundo ritual entre el carnaval del campo y la ceremonia para los ancestros, personas mayores y

espíritus superiores. Desde el análisis de estas performance, podríamos decir que nos dicen más de la comunidad Nikkei actual que del pasado histórico de Okinawa, ya que por medio de estas escenas se pone en debate los valores necesarios que se desean transmitir en la actualidad y proyectar hacia el futuro.

La danza se reviste de tradición para que los actores tengan un objetivo en común: “revivir” y dar continuidad al ritual, mientras que su objetivo último es construir una memoria vivida en la cual cada participante tiene un rol específico, una conexión. De esta forma se construye una especie de mito fundacional que da sentido de comunidad, que imprime normas y formas de convivencia. Se trata de un mensaje simbólico por medio de acciones y no de palabras.

Así pues, desde Schechner podríamos decir que se piensa en una performance original, que se cataloga como tradicional, intacta y que se debe conservar por los actuales y futuros actores de la comunidad. En la práctica, es difícil de identificar una versión original, ya que esta resulta ser muy volátil, por la existencia de varias versiones y en cada performance se logra una innovación tanto por parte del público como de los actores [Cánepa, 2001]. Por lo que los moldes originales en realidad son muy inestables. Esta representación se basa en la autoridad de una o de un conjunto de personas que se posicionan como autoridades. Por lo tanto, no se trata de una representación fidedigna de un pasado, sino más bien de la construcción de este en base a una

autoridad concedora de cierta estética. Es decir se realiza una performance “como si fuera” la tradición.

En este caso, estos debates parecen estar en torno a la importancia de la tradición, de los más ancianos y la preservación de una comunidad que pone énfasis en sus tradiciones. Estas a la vez otorgan un decálogo de comportamiento ritual. La trasmisión de mensajes se realizan no por medio de la palabra hablada, sino de forma simbólica en donde la acción es el mensaje y el medio al mismo tiempo.

Matsuri Daiko, Eisa, memoria, jerarquía y género

Matsuri Daiko (RKMD) es una agrupación sin fines de lucro que ensaya semanalmente la danza Eisa. Esta es propia de Okinawa que consta de movimientos corporales, sobre todo brazos y piernas a la par que se golpean distintos tipos de tambores.



Imagen 3. Presentación de Ryukyukoku Matsuri Daiko en el Okinawa Matsuri en la Asociación Okinawense del Perú en el Okinawa Matsuri 2014. Foto de la Asociación Okinawense del Perú.

Se trata de una suerte de escuela internacional con sede principal en Okinawa. Es por esto que el grupo matriz en el Japón tiene la mayor autoridad sobre las performances: las canciones, las coreografías, el diseño de los vestuarios e implementos, y el modelo organizativo. Las otras filiales deben aprender las coreografías y los detalles que por lo general adquieren por medio de videos de enseñanza que se envían a los jefes de filial. En general, las innovaciones por parte de las filiales, en términos de nuevas coreografías, son excepcionales[8].

El grupo actual ensaya dos veces por semana en el club peruano japonés *Estadio la Unión*. En él alquilan también un espacio, por lo que cada integrante debe cancelar una cuota mensual de 10 soles. Con esto, se les permite el ingreso al club a pesar de que este se reserve el derecho de admisión a los no socios. Así pues, Matsuri Daiko es una agrupación que se presenta como abierta a un público en general, no necesariamente Nikkei, por el contrario, cuenta con bastante participación de jóvenes no Nikkei. Estos llegan al grupo a través redes de contactos. El grupo organiza convocatorias, por lo general anuales, en las que se busca encontrar nuevos integrantes. Así pues, la idea es que todo aquel que quiera aprender eisa, puede ingresar al grupo. Esto tiene sentido en la medida de que son conscientes de que ha

existido una tendencia a negar el ingreso a personas no Nikkei.

“(..) Me gustaba la filosofía, siempre me ha gustado que era un grupo que recibía a todos, no como otros que son cerrados. Cuando estábamos en el AELU, los del Gálvez éramos los del fondo, porque éramos pocos Nikkeis, sentía que La Unión u otros colegios se cerraban. Me gustaba estar en un grupo japonés, pero no solo japonés porque la idea es compartir, entonces como se recibía me gustaba y yo lo decía “es un grupo que te va a recibir con los brazos abiertos, vas a poder hacer amigos”. Aldo Oshiro

Es por esto que el grupo Ryukyukoku Matsuri Daiko se presenta como un grupo abierto a toda la sociedad peruana, pero que ejerce control en el ingreso de nuevos integrantes mediante convocatorias a través de redes sociales.

En el Japón, el Obon es una festividad anual, semejante al día de los muertos, en donde de diversas formas se rinde culto a los ancestros. En Okinawa, se celebraba con la danza eisa con la cual se recibe a los espíritus y se les invita a volver el siguiente año. Por lo tanto se trataba de un ritual religioso. Hoy en día, existen muchas agrupaciones que performan distintos estilos de *eisa* y no solo en esta festividad. Matsuri Daiko es una de ellas. Dentro de su performance, se reconocen varias innovaciones en comparación con lo que se concibe como *eisa* tradicional.

Las innovaciones de Matsuri Daiko no solo se basan en los movimientos que se le incluyen, sino también en las

canciones a las cuales le construyen una coreografía. No todas son de Okinawa, en japonés o uchinaguchi (Idioma original de Okinawa). También han incluido canciones en chino, coreano, y hasta en inglés. Han creado una versión de eisa para la canción Billy Jean de Michael Jackson y en alguna oportunidad existió una versión de la canción My Heart Will Go On de Celine Dion. Además el grupo matriz creó una versión de la canción “el cóndor pasa”, composición peruana. Incluso en este caso, la única filial que podía bailarla era la filial matriz, ya que eran ellos los que habían diseñado la coreografía. Las demás filiales, incluyendo el Perú tenían que esperar una autorización.[9]

En este contexto, podemos realizar un análisis en base a los distintos niveles de “variantes en la tradición” desde la teoría de Shechner. En un primer nivel se encuentra el pasado al que se hace referencia, pero en este caso de forma muy distante: el eisa como baile ceremonial con tambores para acompañar el paso de los espíritus de los ancestros en la fiesta Obon.[10] Un segundo nivel es todo el tipo de eisa “tradicional” que se performa en las típicas fiestas de Okinawa, que consta de un desfile de danzantes con distintos tipos de tambores. Estas se siguen dando actualmente y pueden ser muy variadas. Se trata de una celebración, un carnaval, un ritual que tiene dos finalidades: mantiene la función ritual religiosa de tambores como acompañantes de los espíritus y una función social como carnaval: un momento de triunfo contra la represión, el mundo al revés de Bakhtin, etc. [Bakhtin, 1974]. A pesar de que se sabe que las fiestas okinawenses se realizan hasta la actualidad, de igual manera no hay versiones claras, sino un conjunto de

recuerdos, versiones de distintas autoridades en el tema como algunos maestros de cultura Okinawense, migrantes, viajeros, ex becarios, etc. Así pues, no existen hechos sino narrativas de la fiesta okinawense, por lo que se convierte en un lugar imaginado que se hace real dentro de la performance. El tercer nivel es el eisa hecho por Matsuri Daiko como grupo matriz. En este caso existe una cierta conciencia de que existe una innovación. El grupo original de Okinawa tiene solamente 34 años desde su creación, y con él se crearon los vestuarios, las coreografías y las modalidades de baile manteniendo la danza con el taiko. Matsuri Daiko fue una gran innovación, ya que incluyó movimientos modernos e hizo que los movimientos clásicos del eisa se vieran más fuertes, más ensayados, más distintos del balance del cuerpo cotidiano [Barba, 1992]. Como ya se mencionó, mucho de su repertorio consiste en canciones de la cultura popular de Okinawa, pero también se incluyeron canciones actuales. Así también, Matsuri Daiko tiene un gran repertorio de canciones con distintos instrumentos a diferencia del eisa más común del cual se conoce más por el uso del tambor más grande: Odaiko.

El cuarto nivel de performance en este caso constituye la que se lleva a cabo por parte de Matsuri Daiko filial Perú y el que he observado en esta investigación. La idea de las filiales alrededor del mundo es que estas aprendan las coreografías tal cual son creadas en Okinawa. Con este objetivo, se realizan eventos internacionales para que, más que un intercambio de información, se igualen las técnicas impartidas desde Okinawa. A pesar de esto, existe cierta conciencia de que nunca se podrán igualar

los estilos y las técnicas de enseñanza. Pero este punto trae muchos conflictos internos debido a que proliferan infinidad de versiones desde el mismo grupo en Okinawa, las distintas filiales en Sudamérica y los distintos expertos dentro del grupo. Es decir, en este caso, no existe una sola autoridad que administre la información sobre la danza, como en el caso del Bon Odori con la profesora Erika, sino que se encuentran en constante debate. En cuanto a técnicas de enseñanza, existe una pretensión de realizar los ensayos y la organización tal cual se lleva a cabo en Japón, o por lo menos bajo la idea que se tiene sobre ello. Al mismo tiempo, existe conflicto ya que se sabe que esta idea tiene límites si se quiere impartir técnicas japonesas en el Perú.

“Yo sé que cada uno le mete su sazón, yo sé que cuando bailo no pongo las mismas expresiones que un ponja de allá, el gritar así nomás, lo que hacemos nosotros es bien diferente al de allá, acá lo gritamos fuerte, pero tranquilo, allá lo gritan a todo pulmón, a más no poder, se siente que su garganta se va a romper. Supongo que también por el público no lo hacemos así, porque allá en Okinawa todos los grupos lo hacen así de fuerte. Aquí dirán que estamos locos.” Tadashi Hoshi

Sin embargo, es esta pretensión en el “hacer como en Japón” lo que genera acciones y experiencias identitarias como grupo. Un deseo de no solo bailar como en Japón o en Okinawa, sino también aprender y aprehender el actuar “como en Japón” fuera de la escena. Esto se refleja en la construcción de una escala de jerarquías basadas en símbolos del que hablaré más adelante.

Otro aspecto que me pareció notable es que, al igual que el grupo Fujinkai, a través de la performance de ciertas canciones, su identidad se basa en la construcción de una memoria del pasado. El grupo Matsuri Daiko a través de algunas canciones ha intentado representar el dolor de las pérdidas en Okinawa a partir de la segunda guerra mundial. Si bien muchos inmigrantes japoneses en el Perú sufrieron de persecución política durante la segunda guerra mundial, los miembros de Matsuri Daiko conforman una nueva generación de jóvenes Nikkei. Estos no han atravesado por esa experiencia a modo personal, sino que en algunos casos han escuchado narrativas sobre el pasado de los padres y los abuelos. Las canciones de RKMD compuestas por la agrupación HY, grupo de música variada okinawense, tienen la intención de recordar el dolor de los abuelos y además, las coreografías creadas por RKMD crean también una narrativa del pasado de la guerra.

Así pues, ya que los danzantes actuales en el Perú no sufrieron directamente la segunda guerra mundial, a través de la performance se logra hacer una conexión entre dos experiencias: la experiencia de Okinawa, quién a su manera construye su historia como partícipes de la guerra; y la experiencia de los inmigrantes japoneses en el Perú y sus historias narradas a sus descendientes. Estos últimos como actores de la performance son los que reconstruyen las versiones, ya que reciben la danza desde Okinawa, pero hacen un “match” o relación con lo mucho o poco que manejan sobre el tema desde la experiencia de sus familias. A partir de la música y la coreografía creadas desde Okinawa, reciben un paquete

informativo sobre un pasado lejano, pero que tiene la intención de acercarse mediante la performance. [Matsumura, 2015]. Aquí, la performance abre un campo de debate sobre el pasado. En otras palabras, abre un espacio de reflexión en un grupo de jóvenes quienes probablemente antes de danzar, no tenían mayor interés o conocimiento sobre el tema. La performance obliga al sujeto a buscar una explicación sobre lo que está performando. [Cánepa, 2001].

El caso de la performance de la canción *Toki Wo Koe*, del grupo *HY* que habla de las pérdidas y del dolor de la guerra, podemos analizar también varios niveles de performatividad. En primer lugar, el hito histórico del que se habla. El segundo corresponde al mito, a lo que se cuenta sobre el hito histórico y las diversas versiones de esta, pero en este caso la de Maturi Daiko. Aquí añadiría un cuarto nivel, el de la interpretación particular que se le da en el Perú, en donde la guerra puede sentirse muy lejana, pero se logra una relación con la danza. De esta forma se genera una narrativa de lo que se está haciendo y por qué se hace. Esta narrativa de lo que es y significa la danza para los actores es lo que otorga una idea identitaria. No se trata de un fenómeno cristalizado y homogéneo, sino que se continúa construyendo.

Imagen 4. Ensayo del grupo Ryukyukoku Matsuri Daiko.



Mayo 2014. Foto de la autora.

Acerca del tema de los símbolos y las jerarquías dentro de Matsuri Daiko. Dentro de la danza se utilizan tres tipos de tambores: el odaiko, el paranku y el shimedaiko. Varían en formas y tamaños. Además, la performance completa no solo consta de golpear al taiko, sino también de hacer los heishis, que son los gritos propios de Okinawa. Se realizan a modo de interlocución, un grupo comienza los gritos y espera una respuesta.

Si hablamos de roles de género, hombres y mujeres comienzan a ensayar con el taiko, el tambor más grande, pero cuando adquieren más habilidad y una posición más importante dentro del grupo, las mujeres pueden ascender y empiezan a utilizar el paranku, tambor más pequeño, y los hombres empiezan a ensayar la modalidad de shimedaiko, tambor intermedio. Ambos son menos pesados que el taiko, pero demandan movimientos más ágiles y complejos. Es así que también,

este ascenso significa un cambio de uniformes. Mientras los taikos por lo general son todos negros, las mujeres que hacen uso del paranku utilizan el uniforme rojo, y los hombres con el shimedaiko utilizan el amarillo. Por supuesto, dentro de todo este esquema existen excepciones y conflictos dentro del grupo. Sobre las distintas modalidades, existe una narrativa que fomenta la igualdad dentro del grupo: los líderes afirman que no representan más prestigio, solo son distintos modos de bailar Eisa. En la práctica, ser shimedaiko o paranku corresponde un poder diferente. Por un lado una mayor responsabilidad con el grupo: con la enseñanza, ser sempai (persona con más experiencia que debe enseñar), coordinar presentaciones, preocuparse por el bienestar del grupo, así también dentro de la performance, hay una mayor responsabilidad ya que al tener una posición más protagónica, se les exige en mayor grado animar a los espectadores.

De esta forma, podemos ver que los instrumentos funcionan como símbolos del ritual. Cada uno demanda un comportamiento diferenciado: Los odaikos más estáticos en la performance y dentro de un periodo liminal, mientras que los shimes y parankus deben performar fuera del escenario como líderes y maestros. Dentro de la performance las parankus resaltan un comportamiento femenino construido dentro del grupo: movimientos ondulantes y en ciertas partes con elementos de la estética de las artes marciales. Por lo que la mujer dentro de la performance es una imagen de fuerza y delicadeza al mismo tiempo. En este sentido, me atrevo a decir que dentro del eisa de Matsuri Daiko las

mujeres ejercen cierto poder alrededor de la performance. Dentro de la danza, ya que son agentes por sí solas, son parte importante de la performance, tanto cuando danzan con la modalidad de odaikos, pero sobre todo como parankus. No son objetos de deseo sexual ni deben ser protegidas, sino que muestran delicadeza, pero al mismo tiempo fuerza por parte de movimientos provenientes de las artes marciales. En muchos casos, las parankus tienen coreografías iguales a los varones. Es por eso que su presencia es independiente, ya que en algunos casos, dadas las circunstancias, puede haber presentaciones solo con mujeres. Detrás de la danza, las parankus son activas líderes que organizan los ensayos y las presentaciones [Matsumura, 2015].

Así pues, los distintos tambores, los uniformes, la cantidad de canciones aprendidas y la directiva administrativa son muchas de las formas de poder dentro del grupo, lo que lo hace una sociedad altamente jerárquica, pero que brinda mecanismos de ascenso social. Al ingresar al grupo, los nuevos miembros tienen condición de *Shinjin*, es decir “persona nueva”. Esta condición hace que se le coloque en la escala más baja de la pirámide de poderes. Para superar esta categoría debe pasar por varios ritos de pasaje. Los shinjins tienen un proceso duro al comienzo ya que deben ensayar el mismo paso básico por varios meses y al mismo tiempo, son obligados a bailar con los miembros antiguos canciones que aún no saben, sintiéndose frustrados y ridiculizados. Este es una especie de ritual de pasaje.

De esta forma, vemos que el grupo Ryukyukoku Matsuri Daiko performa una forma diferenciada de eisa y que el grupo de Lima constituye un nivel adicional de la “variante de la tracción”. El conjunto de normas que se manejan dentro de él crean conflictos internos y al mismo tiempo crean una pequeña comunidad emocional que se basa en un sistema de jerarquías las que brindan a sus miembros un camino delimitado de ascenso social. Esto motiva su continuidad en el grupo, pero también hace que algunos queden fuera. Este sistema está basado en distintos símbolos como los instrumentos, los uniformes, las diferentes canciones y los cargos. Así pues, el grupo construye una idea de comunidad Nikkei como preservadora de una herencia de Okinawa y de un sistema de jerarquías, que le da un lugar a cada miembro. Así mismo, también trabaja la narrativa de victimización basado, en el mito de la guerra, un pasado de sufrimiento que busca crear una comunidad imaginada. [Matsumura, 2015].



Imagen 5. Ensayo del Aniversario del grupo Ryukyukoku Matsuri 2015. Foto de Aldo Oshiro

Asociación Kitanakagusuku

Esta asociación corresponde a los descendientes de la Villa Kitanakagusuku dentro de la Isla de Okinawa. Dentro de este grupo, se organiza el grupo de jóvenes llamado seinembu, el cual se dedica, entre otras actividades, a la organización y puesta en escena de un festival anual de danzas peruanas y japonesas que se lleva a cabo en el mes de mayo en el teatro Peruano-Japonés.

Este también es un grupo que busca convocar no solo a jóvenes Nikkei, descendientes de Okinawa, o de Kitanakagusuku, sino que además también a jóvenes peruanos no Nikkei. Al igual que Matsuri Daiko, la convocatoria se realiza por medio de redes de contacto, es decir, se requiere la recomendación de algún miembro antiguo. Sin embargo, sí es un requisito ser descendiente de Kitanakagusuku para estar dentro de la directiva organizativa. Esta es una de las pocas restricciones que el grupo declara de forma abierta. Por otro lado, el grupo que organiza el festival busca integrar a partir del baile muchos tipos de personas, incluyendo niños y personas mayores. A pesar de esto, las edades se concentran entre los 20 y 30 años.

“Siempre he pensado que los japoneses (refiriéndose a los Nikkei) son bien cerradones, que de ese grupo no salen, o de que tu grupo de amigos, eres de ahí, no te abres tanto a ver gente nueva, esa era mi idea en el colegio. Yo llego y todo lo contrario, la gente súper amable, como si te

conocieran de años. Cada festival, la gente se compenetraba un montón. Eso me gustó.” Paola Yanai

El repertorio varía cada año, y durante los primeros meses de ensayo, entre noviembre y diciembre, todos ensayan las mismas canciones de manera aleatoria.^[11] A partir de febrero, la directiva designa quién bailará cada danza. Por lo general hay más integrantes mujeres que hombres, por lo que a estos últimos les corresponde danzar más de un baile, mientras que a las mujeres generalmente les corresponde solo uno o dos bailes. Se publica una lista de personas para cada danza y los horarios correspondientes. Si hay inconformidad, los participantes pueden renunciar al baile, pero no pueden imponer que se les designe en otro. Sí existe un grado de conflicto por el hecho de que casi nadie elige la danza en donde participará. Se dice que los miembros más antiguos si tienen la posibilidad de negociar en qué bailes participarán cada año. Esto sucede también por la red de conexiones que los miembros más antiguos manejan a diferencia de los miembros más recientes. Es de saberse también, que por lo general, los miembros que han permanecido más tiempo en Kitanakagusuku han destacado por su técnica performativa y han tenido éxito dentro del grupo. Así pues, son en algunos casos bastante considerados para las danzas más difíciles y, por lo mismo, prestigiosas.

Un dato importante es que Kitanakagusuku, a diferencia de Matsuri Daiko, no exige ningún tipo de exclusividad con el grupo. El 60 % del primero pertenece a ambos

grupos o ha participado previamente en ambos. Matsuri Daiko tiene actividades todo el año, y tienen una identidad muy fuerte en cuanto al grupo, a ser transnacionales y a tener ciertas prácticas ritualizadas que los hace diferentes. Por otro lado, Kitanakagusuku no exige ningún tipo de exclusividad, más bien la participación de muchos tipos de personas, incluso no Nikkeis. Además que solo se pide compromiso durante 4 o 5 meses al año. Así pues, podría decir que Matsuri Daiko funciona como un grupo puente, por el que muchos jóvenes comienzan participando dentro de la comunidad Nikkei y a través de él forman nuevas conexiones para empezar a ser activos en otras agrupaciones.[12]

-

Las danzas: peruanas, japonesas y modernas

A diferencia de las danzas japonesas, las danzas peruanas que se exhiben en el festival, son por lo general desarrolladas en parejas. Estas guardan el significado de la pareja heterosexual como base de la sociedad. Generalmente, tanto hombres como mujeres llevan a cabo movimientos diferenciados, pero casi en todas las danzas, los géneros se unen en parejas en un determinado momento para complementarse. En cuanto a la composición visual, las danzas peruanas guardan siempre cierto horror al vacío. Es decir, que tienden a apropiarse del espacio de forma total. Los actores están siempre distribuidos por todo el escenario y cada uno con su traje, logra tener una escenografía propia [Barba, 2010]. Además, hay una cierta recarga de elementos, ya que en algunos casos, no solo hay dos tipos de actores (hombres y mujeres) sino también

algunos personajes externos que hacen que la imagen se recargue (chamanes, brujos, etc.). Se busca impresionar visualmente al espectador a partir del uso de varios personajes y varios tipos de colores. A diferencia de la estética creada para las danzas japonesas, las cuales son mucho más minimalistas, las danzas folclóricas, no economizan en colores ni en espacios. En comparación con las danzas japonesas desarrolladas, diría que estas también se apropian del espacio en su totalidad, pero de distinta forma. El odori trata de excederse solo en los vestuarios, mientras que el eisa se apropia del espacio con el número de participantes y también con la combinación de colores de sus trajes.



Imagen 6. Jóvenes del grupo Kitakanagusuku en el Okinawa Matsuri 2014. Foto del grupo Kitakanagusuku.

Las danzas japonesas que se llevan a cabo en el festival son el Bon odori, el Ondo y el Eisa, las cuales tienen más acogida dentro de la comunidad Nikkei en Lima. El Bon

Odori y el Ondo, no son muy retadores físicamente, por lo que son un buen recurso para integrar a personas mayores que deseen participar y también a niños pequeños.

Ya que existe una mayor proporción de mujeres en el grupo, el odori es también una forma de lograr que muchas de estas tengan un espacio. En Kitakanagusuku, por lo general el Bon Odori es clásico y tradicional, y con movimientos lentos y femeninos. Por otro lado, el eisa en esta agrupación, en algunas ocasiones es realizado por niños pequeños, pero ninguno de ellos utiliza el tambor más grande o taiko, sino solo parankus o tambores pequeños que pueden ser cargados en la mano.

Finalmente, un número de danza moderna se llevó a cabo en el año en que realicé mi trabajo de campo, pero había dejado de realizarse varios años atrás, ya que hubo desacuerdos con el ex coreógrafo. Esto es bastante común. Muchos de los números que se desarrollan, se llevan a cabo por la existencia de un profesor con autoridad sobre la danza, que ha ganado el prestigio de la comunidad. Es el caso de Erika Yonamine en el Bon Odori, la cual ya mencioné y de algunos otros más. En el caso de la danza moderna, Karen Tokashiki, en ese entonces con 20 años, fue la nueva profesora. Es otro ejemplo claro de autoridad en la performance. En el 2013 esta joven Nikkei ganó un conocido reality concurso de televisión de baile. Es bailarina profesional de ballet y danza moderna y esta fue la primera vez que participó del festival y fue la coreógrafa y profesora del número que abrió la presentación. Ella misma propuso un

número de jazz, lo creó y lo enseñó. Con este número se buscó obtener una presentación innovadora dentro del festival, que siempre se había dedicado a las danzas llamadas folclóricas. Constituye un capital simbólico (Bourdieu, 2002) importante por la idea de internacionalización que da a la comunidad, como una abierta al cambio. Aquí podemos resaltar dos cosas: la importancia de una persona de autoridad basada en un prestigio que constituye una alta influencia cultural. Por otro lado, el hecho de que la asociación Kitanakagusuku no restrinja sus performances a lo considerado peruano ni a lo japonés. Así pues, a través del festival, se construye una identidad Nikkei diferenciada de los dos grupos anteriores: lo Nikkei como un unión entre la identidad peruana y las raíces japonesas y una apertura al mundo actual con el cual buscan adaptarse y ser compatibles.

La danza moderna, en este caso el jazz, representa la performance con más espacio de creación por parte de cada uno de los actores en comparación con las otras danzas mencionadas ya que son en casi su totalidad coreografiadas. Al mismo tiempo que los sujetos, a pesar de ser ellos mismos, siguen un molde. En este caso, el jazz representa una estética, que no es considerada como una tradición, pero que es creada por una o varias personas de prestigio que a la vez son influenciadas por múltiples elementos. Cada persona además guarda una idea de lo que corresponde al jazz y lo que no corresponde, aunque esto esté en constante cambio. De esta forma, se continúa con un formato construido por

la profesora y las influencias de esta, así también cada participante presenta un conjunto de influencias.

En términos generales, el jazz significó una gran innovación para la comunidad Nikkei ya que por lo general, sus presentaciones son casi en su totalidad coreografiadas. He tenido la oportunidad de observar varios eventos y en todos, los actores preparan sus números de forma coreográfica. En general hay muy poco espacio para la improvisación. Esta se encuentra muy fuera de su zona de confort. Los que encuentran más espacio para improvisar son los animadores de los eventos, los cuales constituyen un grupo muy reducido. Los animadores son personas activas en las actividades que gozan de un nivel de prestigio en la comunidad. Por lo general, son varones adultos mayores con amplias redes de contacto.

Por lo tanto, vemos que la performance Nikkei tiende a ser coreográfica, tanto en las danzas japonesas, como las peruanas. Las danzas modernas corresponden algo diferente, aunque no terminan de salir del formato coreográfico, pero permite un mayor espacio para la creación personal.

En general podría decir que no se ha logrado una nueva creación de un arte escénico que se puede llamar Nikkei a partir de elementos simbólicos considerados como japoneses y peruanos (trajes, instrumentos, música, etc.) como si ha sucedido en el ámbito culinario. El festival es casi una sumatoria de ambas performance. La idea del festival es que puedan convivir y que las personas puedan reconocerse en ambas identidades.

Dentro del discurso del evento, se afirma que ser Nikkei es “una fusión” entre lo peruano y lo japonés. Es así que existe un deseo de creación de arte peruano-japonés. Es interesante observar que la parte representada como peruana, aún sigue siendo una visión andina del Perú. Los Nikkeis como parte de la sociedad peruana, muchas veces se auto representan por medio de la performance a partir de estereotipos actuales. La marca Perú y otras grandes representaciones masivas han aportado a estas imágenes. Considero que la dificultad de conseguir arte fusión ha sido esta: representar lo peruano reduciéndolo a la estética andina. Esto ya que resulta difícil pensar en una combinación con solo una estética. Así también, por parte de sus influencias japonesas, el eisa ha sido el elemento más utilizado para estas.

Podría agregar el hecho de que existe conflicto para reconciliar las narrativas de los Nikkeis sobre Perú y Japón cuando ellos hablan de fusión. La razón más clara es que se trata de dos procesos históricos diferenciados. Si hablamos de identidades como nación, (creadas a partir del siglo XIX y XX) el Perú por su pasado colonial, ha tenido mucho que reconstruir, tiene una identidad fragmentada y conflictiva en constante construcción. Por otro lado, Japón nunca fue colonizado, por el contrario, fue el imperio colonizador en el Asia en el siglo XIX. Por sus fuertes esfuerzos de construcción de identidad nacional como monoethnica y monoracial, no es difícil catalogar lo que es japonés, de lo que no lo es ya que existe cierta identidad unificadora, lo que se ha llamado “Japaneseness” [Iwabuchi, 1994]. A pesar de que Okinawa se haya sumado tardíamente y mantenga

algunas manifestaciones culturales diferenciadas, sigue formando parte de lo que se concibe como el Japón, por lo menos desde la mirada de occidente. Así pues, dentro de esta construcción de nación, se reconoce una sociedad que en el pasado fue un imperio feudal, basado en un sistema jerárquico el cual era defendido por la clase *samurái*. Por lo mismo, la cultura y el arte japonés constituyen un poder simbólico fuerte, es decir que tienen un alto prestigio alrededor del mundo. Más, hoy en día existe una tendencia significativa a la “moda asiática” lo que Mary Fukumoto ya llamaba como “la moda Japón”. [1 9 9 7] Todo esto solo nos lleva a pensar que el Japón mantiene un poder cultural y simbólico significativo que puede atraer a muchos grupos de jóvenes dentro y fuera de la colectividad.

Así pues, dentro de la performance, la fusión entre lo considerado parte del arte japonés y del arte peruano constituye un proceso complejo y en construcción. Esto, ya que se trata de dos historias distintas. Por un lado, una performance que se ve como tradicional, intacta, que representa con cierta eficacia al Japón. Por otro lado, múltiples performance que no logran una identidad peruana actual, más bien, que esta segmentada, incompleta, que busca ser revalorada y que no logra representar con eficacia.

El festival de Kitanakagusuku constituye una performance más compleja que la de los grupos anteriores por la diversidad que compone. Ya que construye una narrativa de identidad Nikkei a partir de la convergencia de danzas peruanas y japonesas. Esto a pesar de que coloque el peso de su espectáculo en las

danzas folclóricas peruanas. Si bien también se apoya en una idea de memoria, Kitanakagusuku hace énfasis en la congregación de toda una comunidad, que ya no es okinawense, sino Nikkei. La idea de una integración tanto familiar comunal y con la sociedad peruana en general es la base de la performance de Kitanakagusuku.

Mi argumento de la performance como estrategia de continuidad también se apoya en el hecho de que la participación de niños muy pequeños sea muy importante en todos los eventos. Es decir, se hace énfasis en su presencia de forma pública dentro de la performance. Aquí podemos pensar que cumple la misma función que el parentesco: un sistema que permite el cuidado de niños menores para proyectarse al futuro, y también de los más ancianos, como los sabios. En este caso, los ancianos son quienes portan un conocimiento del pasado, lo que los hace autoridades.

Finalmente, la congregación de jóvenes Nikkei permite que se construyan redes y lazos de confraternidad. A partir de esto, también se garantiza que se reproduzca la colonia, ya que se incrementan las posibilidades de que encuentren pareja dentro del mismo grupo.

“En mi casa, sobre casarnos con Nikkeis, ya no lo dicen tanto, pero cuando éramos chicos, porque creo que mi papá ya no es tan cerrado. No te lo dicen pero te lo insinúan. O conoce a una chica y te fastidian de esa forma. Creo que es el choque cultural, es como las religiones, se casan y chocan, ese grupo no cree en esto, pero hay un choque cultural.” John Azama.

Vemos que el festival Kitanakagusuku hace evidente mucho del deseo de continuidad de la comunidad por lo cual la performance corresponde una forma de crear cohesión dentro de la comunidad. De esta manera, ayuda a integrar varias generaciones de Nikkeis, como también que muchos de los jóvenes de la misma generación generen redes y puedan darse uniones matrimoniales dentro del mismo grupo. Esta cohesión se genera a partir de la creación de varias identidades Nikkei dentro de la performance. Kitanakagusuku capitaliza a partir de la idea de identidad Nikkei como fusión peruano japonesa. Es por esto, que al mismo tiempo, tiende a buscar la integración de la sociedad peruana en general, convocando jóvenes no Nikkei, pero que tienen ciertas restricciones dentro de las actividades. Por ejemplo: no poder ser parte de la directiva del grupo, o no poder postular a becas de los kenjinkais.

En líneas generales, considero que la comunidad Nikkei en Lima se mantiene dentro de un conflicto de narrativas: entre adaptarse a la sociedad peruana en general, ser incluidos e incluir miembros no Nikkei, aceptar renovaciones y nuevas expresiones culturales; y por otro lado, el mantener su distinción étnica, dar continuidad a la cultura de los antepasados y asegurar la comunidad a partir de la renovación de la misma con los miembros más jóvenes. En otras palabras, confrontan el reto de abrirse al mundo actual aceptando sus cambios y las diferencias culturales que esto pueda traer; y al

mismo tiempo, permanecer en el tiempo como un grupo de apoyo mutuo dentro de un pequeño mundo que debe difundirse a las próximas generaciones.

Así pues, se debaten entre las narrativas de “es un grupo que te va a aceptar con los brazos abiertos” y el “debemos difundir la cultura a los más pequeños para que no se pierda”. Este amplio debate es discutido siempre por medio de la performance y el entramado que se teje alrededor de esta. Como ya mencioné en capítulos anteriores, el caso de los migrantes Nikkeis en el Perú constituye uno particular y diferente a otras experiencias porque en determinado periodo histórico, se les prohibió la difusión de sus costumbres, entre ellas el idioma de sus padres. Esto significó una gran pérdida y un obstáculo para la continuidad de su grupo. Así pues, considero que estos actos performativos han servido de vehículo de creación y transmisión de identidad, una forma de mantener vivas narrativas que los mantienen como comunidad, hacerlas públicas y ponerlas en debate.



Imagen 7. Presentación de la danza Caporales del grupo Kitakanagusuku en el 2014. Foto de Aldo Oshiro

Estos grupos parecen ser muy atractivos para miembros jóvenes por la red de apoyo con el que cuentan y un sentimiento de pertenencia que generan. Es así que la performance funciona como caballo de Troya para la creación y transmisión de identidades ya que ofrece un camino de desarrollo personal y social, durante el cual, se van generando narrativas de identidad sobre el grupo.

“Al comienzo iba “por inercia” era como que si van mis amigos, voy, y no sé. De repente la necesidad de pertenecer a un grupo, de repente encontrar satisfacción, tranquilidad comodidad, una especie de comodidad. De hecho que hubo un sentimiento positivo estando en esos grupos. No creo que al comienzo sea amor al baile. Porque en el colegio mi mamá me d “anda a bailar” y la mandaba a rodar y decía “eso era para mujeres” y me daba roche todo.” John Azama

Así también, la narrativa más usada por los entrevistados y dentro de las observaciones que realicé, es la de que los Nikkeis se consideraban a sí mismos como una fusión de las dos culturas. Por un lado, que mediante su educación familiar y la socialización de esta por medio de las actividades de la colonia, han heredado las costumbres consideradas positivas de los japoneses: una tendencia a la colectividad más que al individualismo, la importancia de la opinión de las personas mayores como autoridades dentro de la comunidad, la ritualidad de las actividades como el saludo y la despedida al grupo, el performar conjuntamente, la confiabilidad, etc. Por otro lado, para ellos el ser peruano les brinda una capacidad de acercamiento entre individuos, mostrando afectividad y una relación más cercana con sus emociones.

Sin embargo, en mi perspectiva considero que no se trata de una fusión cristalizada, más bien que los miembros activos de la colonia peruano japonesa son peruanos en su forma de ver el mundo ya que son totalmente conscientes de todos los símbolos y los lenguajes que se comparten en el Perú.^[13] Por encima de esto, guardan características adicionales de lo que es ser Nikkei, siendo esto una categoría bastante diferente del ser japonés. Lo Nikkei se ha construido a partir de un conjunto de narrativas que se han transmitido mediante performance, en este caso, escénicas en base a una idea del Japón mucho más próxima al de los primeros migrantes que al Japón actual. Así también, comparten un sentimiento de ser siempre los “chinos” dentro del

Perú, pero tampoco ser japoneses en el Japón. Por lo que reunirse en una comunidad en donde puedan capitalizar esta diferencia en común, los incita a construir narrativas identitarias relacionadas a ser peruanos y ser japoneses. Finalmente, y se desprende de lo anterior, que lo Nikkei guarda muchas diferencias con el ser japonés actualmente y más bien tiene muchas referencias con el Japón antiguo. Esto se refuerza con la compenetración con otros grupos Nikkei de otros países, lo que muestra la categoría transnacional de la identidad Nikkei a pesar de haber pasado por variadas circunstancias históricas. [14]

Conclusiones Finales

La identidad Nikkei no es una categoría cristalizada e inmóvil, sino que se presenta fragmentada y en constante cambio. Ha cambiado a través del tiempo y en la actualidad, podemos hablar de un apogeo de las identidades a partir de las actividades artísticas Nikkei. Estas hoy en día tienen el poder para conglomerar a gran parte de la colectividad, tanto actores como espectadores. A partir de las performance analizadas, no podemos hablar de una sola identidad, sino de varias de estas que se sobreponen y en algunas circunstancias, se oponen unas con otras. Así pues, estos conflictos se ponen en debate dentro de la performance.

Mi tesis principal es que las tres agrupaciones performativas funcionan como caras diferentes de la misma moneda. Cada una de ellas pone énfasis en un

aspecto distinto de lo que puede significar ser Nikkei. Así pues, significan tres formas distintas de vivir la identidad.

El grupo Fujinkai construye una narrativa de identidad Nikkei a partir de la memoria colectiva, sobre todo enfatizando en un pasado comunitario de Okinawa y una vida del campo de la que todos podemos ser descendientes. Con esto, se adscriben un conjunto de valores morales a la comunidad. Entre estos se encuentran el respeto estructural hacia los mayores ya que son ellos las autoridades en la tradición. Además, una femineidad delicada la cual puede ser un valor compartido con el Perú, pero construido de una forma distinta. Si en el Perú la femineidad está dada por un marianismo colonial en relación a la imagen de un modelo de mujer virgen, a partir del Odori de Fujinkai, la femineidad está dada por movimientos del cuerpo, imágenes referenciales como una flor o un pañuelo. Estos también reflejan comportamientos designados para la figura femenina.

Por otro lado, el grupo Ryukyukoku Matsuri Daiko, corresponde a una forma de ser Nikkei desde una organización jerárquica llena de contenidos simbólicos. Este sistema puede llegar a ser conflictivo en el grupo en Perú, pero da una estructura de vida para cada integrante, los cuales encuentran en él una forma de ascenso social. Así también, el eisa de Matsuri daiko no excluye la variable de memoria dentro de su construcción de identidad, sino que es también propio de la performance de este grupo.

A su manera, Ryukyukoku Matsuri Daiko también pretende hacer referencias a Okinawa del pasado con relación a esta danza. Esto ya que se asocia su tipo de eisa y toda su performance con lo considerado tradicional, a pesar de que dentro del grupo se maneje una idea de que se ha elaborado un estilo muy distinto. De igual forma, toda su performance (actitud frente al público, heishis o gritos de guerra y fiesta, uniformes, referencias gráficas y verbales, etc.) construyen una imagen simbólica de una antigua Okinawa. Además, hemos visto que este grupo también hace referencia a un pasado doloroso en relación a la segunda guerra mundial. Aquí se logra una narrativa de victimización que integra a la comunidad. Esta relaciona los mensajes del eisa, con las experiencias de padres y abuelos y sus sufrimientos como primeros migrantes en el Perú durante la segunda guerra.

Finalmente, Kitanakagusuku, al haber sido un grupo creado específicamente dentro de la colonia Nikkei del Perú y con ello todo su reglamento y también sus danzas (a diferencia de Matsuri Daiko) dejan de lado un sistema jerárquico propuesto por Japón, para mostrar un lado más igualitario y armónico de la colonia Nikkei. Esto tiene el costo de que no es un grupo que genere fidelidad y exclusividad por parte de todos sus miembros.

Así pues, a través de Kitanakagusuku podemos ver la existencia de un conflicto entre narrativas dentro de la colonia Nikkei. Una de ellas es la que se da entre la intención de adaptarse a la sociedad peruana e integrar a miembros no Nikkei y, por otro lado, el deseo presente

de dar continuidad a la comunidad como tal, mediante la transmisión de conocimientos a los Nikkeis más jóvenes. Es así que mediante las puestas en escena y la organización detrás de la performance se desarrolla narrativas de memoria, inclusión y perpetuidad de la comunidad.

Para finalizar, considero que la performance ha constituido un espacio privilegiado para la construcción y transmisión de narrativas de identidad con la que se viene construyendo la comunidad Nikkei. En el caso del Perú, la comunidad no pudo continuar con prácticas culturales como la transmisión del idioma japonés por ciertas circunstancias históricas que no los favorecieron. Así pues, esto no conllevó el desmembramiento de la comunidad. Si bien produjo un drástico cambio cultural entre la primera y la segunda generación, se han mantenido fuertes en sus lazos comunitarios por medio de rituales sociales. La performance artística, permite un encuentro entre varias generaciones de Nikkeis, y también la renovación de la comunidad. Así también considero que se genera un espacio en donde se puede capitalizar sobre sus diferencias sociales frente a la sociedad peruana. Aquí, no se sienten diferentes ni discriminados. Por el contrario, corresponde un espacio en donde ganan reconocimiento por poner en práctica una identidad diferenciada en relación con los otros peruanos no Nikkei.

Notas:

[1] Licenciada con mención sobresaliente en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente cursa la Maestría en Antropología Cultural en la Universidad de Nagoya en Japón. Ha sido pre-docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ganadora de la beca del Ministerio de Educación, Cultura, Deportes, Ciencia y Tecnología (MEXT) del Gobierno de Japón. Investiga temas de performance, identidad, migración peruano-japonesa, género, maternidad y migración. amatsumura@pucp.pe

[2] Llevé a cabo mi trabajo de campo entre Noviembre del 2013 y Junio del 2014. Realicé 17 entrevistas estructuradas, varias entrevistas informales y asistí a múltiples eventos y ensayos. Antes de estos 7 meses, ya era parte del grupo Matsuri Daiko y había participado en Kitakanagusuku en una ocasión. Para el trabajo de campo, participé activamente de los tres grupos, observando de cerca las preparaciones para sus eventos. De esta forma, recogí sus narrativas de identidad: las que se discuten dentro de sus actividades y las que se construyen a través de la performance, lo que se dicen en voz alta y lo que se actúa.

[3] Podríamos decir que este es el concepto estandarizado de identidad en las ciencias sociales.

[4] Goffman ya decía en 1981 que no existe tal diferencia ya que en la vida cotidiana, los sujetos también actúan bajo guiones sociales y de lo contrario, al perder esta “cara social” son juzgados severamente por el mismo grupo.

[5] La asociación de mujeres Fujinkai había sido creada para realizar actividades de ayuda comunitaria como

realizar colectas pro fondos la cruz roja de Lima, entre otras actividades.

[6] La profesora ganó varias becas para estudiar en la escuela Ryusei Honryu Ryuseikai en Okinawa.

[7] Estudiar el cambio en el tiempo de esta danza en específico corresponde a otra investigación.

[8] Una de las excepciones que pude registrar fue la de la filial Brasil, quienes crearon una coreografía en base a una canción popular okinawense pero innovando movimientos extraídos de la danza *Capoeira*. Los integrantes me dijeron que parece deberse a las buenas relaciones que el grupo de Brasil mantiene con la filial matriz en Okinawa. Estos dos grupos hacen permanentes intercambios y además, la filial Brasileira paga todos los gastos a un miembro de Okinawa casa cierto tiempo para que los visite y les enseñe las coreografías de forma fidedigna.

[9] Es justo anotar que todas las canciones mencionadas, no tuvieron el mismo éxito que tienen otras canciones que se consideran tradicionalmente como Okinawenses. Muchas de las filiales y jefes de filial, en realidad las consideran de mal gusto.

[10] Esta es la narrativa con la que se presenta al grupo en los diferentes eventos de la comunidad.

[11] Esta etapa tiene dos funciones: que los nuevos integrantes puedan conocerse y perder la vergüenza de bailar entre desconocidos, y que la directiva pueda decidir quiénes bailaran las danzas más difíciles, que por lo general son las danzas modernas y el festejo.

[12] Es usual que muchos nuevos miembros renuncien por sus muchas exigencias: exclusividad, ensayos

durante casi todo el año, disciplina, y los muchos conflictos que genera su sistema jerárquico ya explicado. [13] No he profundizado en el tema, pero considero que en muchos casos la comunidad Nikkei refuerza estereotipos sobre lo que se considera japonés en el Perú.

[14] Matsuri Daiko es un grupo que facilita las redes de nikkeis internacionales, pero no es el único, dentro del Club Estadio la Unión se realizan también intercambios anuales con los mismos fines.

-

Bibliografía

- BAKHTIN, M., (1974). *La cultura Popular en la edad Media y el Renacimiento*. Barcelona: Barcelona.
- _____, (1984). *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Manchester: University of Manchester Press.
- BARBA, E., (1992). *La Canoa de Papel. Tratado de Antropología Teatral*. México: Grupo Editorial Gaceta.
- _____, (2010). *El arte Secreto del Actor, Diccionario de Antropología Teatral*. Lima: Editorial San Marcos.
- BOURDIEU, (2002). *Razones Prácticas: sobre la teoría de la acción..* Barcelona: Anagrama.
- BUTLER, J., (1990). *El género en disputa*. Barcelona-Buenos Aires- México: Paidós.
- CÁNEPA, G., (2001). Introducción, Formas de cultura expresiva y la "etnografía" de lo local. *Identidades Representadas, en performance, experiencia y memoria*

- en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DA MATTA, R., (1997). *Carnavales, Malandros y Héroes. Hacia una Sociología del dilema Brasileiro*. México: Fondo de Cultura Económica.
 - ERIKSON, E., (1974). *Identidad Juvenil y crisis*. Buenos Aires: Paidós.
 - FUKUMOTO, M., (1985). *Desarrollo de la Teoría étnica en las Ciencias Sociales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
 - _____, (1997). *Hacia un nuevo sol. Japoneses y sus descendientes en el Perú*. Lima: Agencia de cooperación Internacional del Japón (JICA) Asociación Peruano Japonesa (APJ).
 - GOFFMAN, E., (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
 - HALL, S., (2003). Introducción, ¿Quién necesita la identidad? En: *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores.
 - IWABUCHI, K., (1994). Complicit exoticism: Japan and its other. *The Australian Journal of Media and Culture*. Vol. 8, No. 2.
 - MATSUMURA, A., (2015). *Construcción de identidad nikkei a través de las actividades artísticas de la colectividad nikkei en Lima*. Lima: Tesis de Licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú.
 - RADIN, P., (1973). *The trickster*. New York: Schocken.
 - SCHECHNER, R., (2000). *Performance, Teorías y prácticas culturales*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires Argentina.

- TAKENAKA, A., (2004). The Japanese in Peru: History of Immigration, Settlement and Racialization. 31(3), *Latinamerican Perspectives*. Sage Publications, pp. 77-98.
- YUVAL-DAVIS, N. KAPTANI, E., (2009). Performing Identities: Participatory theater among Refugees. *Theorizing Identities and Social Action*. London: Palgrave Macmillan, pp. 59-74.

Pielago de imágenes

***Se vienen los bolches!!!* Anti comunismo y anti izquierdismo en el cine argentino hasta el golpe de 1976**

The bolches are coming!!! Anti-communism and anti-leftism in

Argentine cinema until the 1976 coup

Se vienen los bolches!!! Anticomunismo e antiesquerdismo

no cinema argentino até o golpe de 1976

Daniel Omar De Lucia

Resumen: En la presentes paginas nos propusimos analizar la evolución de la imagen del comunismo y las distintas culturas de izquierda en la pantalla grande Argentina y sus relaciones con distintas atmósferas políticas y mentales que si sucedieron en nuestra sociedad hasta el golpe genocida de 1976 (pánico rojo en el periodo de entreguerras, anti comunismo populista bajo el peronismo, repercusión del clima de guerra fría internacional, el tema de la violencia guerrillera, etc.). Nuestro interés principal se orienta hacia el relevamiento y análisis de las imágenes hostiles o satíricas sobre la izquierda en la cinematografía argentina para luego pasar revista a imágenes más neutras e incluso a algunas miradas que confrontan con el cine anti comunista militante. También nos propusimos analizar los nexos entre las imágenes de la izquierda en la pantalla grande

con el tratamiento de estos mismo tópicos en el campo audiovisual general en nuestro país.

Palabras clave: *comunismo, macartismo, cine de la paranoia, subversión, cine de curas, pánico rojo, cine de las vanguardias.*

Abstract: In the present pages we set out to analyze the evolution of the image of communism and the different cultures of left in the big screen Argentina and its relations with different political and mental atmospheres that if they happened in our society until the genocidal blow of 1976 (red Panic in the interwar period, populist anti-communism under Peronism, climate impact of international Cold War, the issue of guerrilla violence, etc.). Our main interest is oriented towards the survey and analysis of the hostile or satirical images on the left in the Argentinean cinematography and then to review more neutral images and even some glances that confront with the anti-communist militant cinema. We also set out to analyze the links between the images of the left on the big screen with the treatment of these same topics in the general audiovisual field in our country.

Keywords: *communism, McCarthyism, cinema of paranoia, subversion, cinema of priests, red panic, cinema of the avant-garde.*

Resumo: Nestas páginas analisamos a evolução da imagem do comunismo e as diferentes culturas

esquerdas no grande ecrã Argentina e suas relações com vários ambientes políticos e mentais que se eles aconteceram em nossa sociedade ao golpe genocida de 1976 (panic vermelho no período entre guerras, populista anti comunismo sob o peronismo, o impacto no clima de guerra fria internacional, a questão da violência da guerrilha, etc.). Nosso interesse principal é dirigida para os recolha e análise de imagens hostis ou satíricas à esquerda na Argentina cinematografia e, em seguida, rever imagens mais neutros e até mesmo alguns olhares confrontados com anti filme militante comunista. Também se propôs a analisar as ligações entre as imagens esquerda sobre o tratamento tela grande desses mesmos temas no domínio do audiovisual em geral no nosso país.

Palavras-chave: *comunismo, filmes paranóia, macartismo, subversão, curas de cinema, de pânico vermelho, cinema avant-garde.*(A la memoria de Hilda Tísoc)

Si se viene el comunismo me voy a la estancia!
(Marita, personaje de *Sobre héroes y Tumbas* de Ernesto Sábato)

En el presente trabajo nos propusimos trazar un cuadro de la evolución de la imagen del comunismo y demás corrientes de izquierda radical en el cine argentino tomando como límite temporal el establecimiento de la dictadura genocida en 1976. Como tarea liminar de nuestro proyecto hemos delimitado un corpus de películas a analizar que puede dividirse en distintos

campos: a) películas de ficción con un discurso anti comunista y anti izquierdista militante; b) cortometrajes o medimetrajes, no ficcionales, con propaganda anti comunista; c) películas de ficción no estructuradas alrededor de un discurso político pero que contienen elementos, más explícitos o más difusos, de carácter anti izquierdista; d) distintos tipos de películas que dan cuentas, en tono neutro o crítico, de cierta persistencia de una atmosfera anti comunista o de pánico rojo; También incluimos en nuestro campo de análisis la imagen del comunismo y las corrientes de extrema izquierda en la TV como parte del campo audiovisual en expansión a partir de los años 60 y sus nexos con las imágenes anti comunistas y anti izquierdistas que se iban desplegando en la pantalla grande.

En el presente trabajo nos propusimos rastrear los antecedentes de imágenes negativas del comunismo en el cine hasta los comienzos del cine sonoro en los años 30 incluyendo la época de los gobiernos peronistas. No obstante el núcleo principal de nuestro objeto se centra en el periodo que se inicia con la caída del primer peronismo en 1955 y en cierto clima de “pánico rojo” y “guerra fría” que, con distintas inflexiones, caracterizo a la sociedad argentina en los años de la república restringida hasta el golpe militar genocida.

Rojos y anti rojos en los comienzos del cine sonoro argentino

*Cachorro de bacán, /anda achicando el tren/
los ricos hoy están/al borde del sartén/El*

*vento del Cobán/el auto y la mansión/bien
pronto rajaran/por un escotillón/Parece que
esta lista y ha rumbiado/la bronca
comunista pa este lao;/tendrás que laburar
para morfar...*
(Se viene la *Maroma* de Manuel Romero)

Los primeros años del cine sonoro en la Argentina, que arranca en 1933, coincidieron con una creciente influencia de la izquierda comunista en la vida política del país. Esto se dio con mucha fuerza en el plano sindical y en otros frentes de lucha (estudiantil, agrario, cultura, artístico) aunque este crecimiento no tuvo un correlato de igual magnitud en el plano electoral en aquellos años de fraude electoral generalizado. Esa Argentina conservadora de la llamada “década infame” conoció su propia versión, de relativa intensidad, del “pánico rojo”. En dicho contexto encontramos que en *Mujeres que trabajan* (1938), una simpática comedia filmada por Manuel Romero, autor de la letra del tango que encabeza este apartado de nuestro artículo, aparece el personaje de Luisa, una intransigente y ferviente militante comunista interpretada por la actriz Pepita Serrador. Luisa es una intelectual vanguardista de aspecto medio masculinizado, que se la pasa leyendo a Marx y despotricando contra la burguesía. Sin duda se trata de un personaje caricaturesco pero no forzosamente una figura negativa. Luisa es un poco pesada a la hora de ponerse a difundir su ideario pero es una chica solidaria con sus compañeras de trabajo y hasta se termina mostrando humana con Ana María, la burguesa

desclasada que debe por necesidad incorporarse al grupo de empleadas y que al principio había sido rechazada por la combativa Luisita. La imagen de la militancia comunista de este filme clásico del cine de oro argentino es más el retrato de un personaje contra cultural que el de una peligrosa tira bombas.³⁶⁶ Para terminar de encuadrar la aparición de esta figura en el contexto de la época tomemos en cuenta que mientras Luisa “la Roja”, lanzaba sus dardos contra la burguesía desde la pantalla en el parlamento argentino se discutían proyectos, entre ellos los inspirados por el senador conservador Matías Sánchez Sorondo, que buscaban proscribir al partido comunista así como también la



Imagen 1. Escena de *Mujeres que trabajan* (1938) con Luisita la Roja en el costado derecho

³⁶⁶ Manuel Romero volvió a repetir la fórmula exitosa de *Mujeres que trabajan* en *Elvira Fernández, vendedora de tiendas* (1942) en el cual la Elvira de marras es la hija de un millonario que organiza a las trabajadoras de la tienda de su progenitor para que inicien una huelga contra la patronal. Es un filme más en tono de comedia que *Mujeres...* aunque también hay alguna alusión ideológica suelta por ahí. Romero también desplegó su veta satírica “anti burguesa” en *La Rubia del Camino* (1938), una comedia en la cual Isabel, una mujer burguesa, interpretada por Paulina Singerman, se enamora de un humilde camionero que conoce en el campo desistiendo de casarse con un pomposo conde italiano al que la había prometido su familia. En esta mezcla de *road movie* con comedia de amor y lucha de clases, la simpática Isabel no se salva de que la tilden de comunista sus parientes ricos cuando les presente a su novio proletario. En cuanto a Pepita Serrador, encasillada en el papel de intelectual problemática, interpreto a una feminista rabiosa en *Mujeres que estudian* (1939) también de Romero.

difusión de sus principios ideológicos y programáticos en todo el territorio nacional.³⁶⁷

Haciendo un balance de conjunto son pocas las películas de los primeros años del cine sonoro argentino en donde aparecen referencias al comunismo o a otras expresiones de izquierda radical. El cine argentino de los años 30 y 40 reflejo en algunos filmes el miedo a los desbordes revolucionarios pero todavía para ese entonces cuando se pensaba en una vanguardia radicalizada que promovía el caos y la guerra social el movimiento anarco sindicalista proyectaba una sombra más persistente que el comunismo tercerista. Tal como se puede apreciar en películas de la época de oro del cine criollo como *Con el dedo en el gatillo* (1940) de Moglia Barth, biografía ficcional del célebre anarquista expropiador Severino Di Giovanni, o *Nacha Regules* (1950) de Cesar Amadori, sobre la novela homónima de Manuel Gálvez.³⁶⁸ Contraponiéndose a las miradas hostiles sobre la militancia de izquierda es bueno destacar que en los años anteriores al golpe de 1943 los frentes de artistas ligados al partido comunista, a caballo de las políticas de los frentes democráticos adoptadas por el PC, ocuparon un espacio nada desdeñable en el campo cultural de la Argentina. Fenómeno que, en el plano temático, se manifestó con menor intensidad en la

³⁶⁷ Matías Sánchez Sorondo fue uno de los principales referentes del nacionalismo autoritario de corte fascista en la Argentina de los años 30. Fue un connotado golpista en 1930 y ministro del interior de la dictadura de Félix Uriburu. Ejerció como senador bonaerense por el partido conservador hasta el golpe de 1943. Sánchez Sorondo fue una versión criolla *avant la lettre* del senador Joe McCarthy. Junto con sus proyectos legislativos para conseguir la proscripción del comunismo Sánchez Sorondo siempre mostro un gran interés por el desarrollo de la censura cinematográfica a través de distintas iniciativas parlamentarias. Integro también, en su carácter de presidente de la comisión de cultura del senado, distintos órganos de calificación de filmes previos a su exhibición comercial.

³⁶⁸ Para la imagen del anarquismo en el cine argentino ver: De Lucia, Daniel Omar y Oger, Adriana, 2013 (en la web)

producción cinematográfica que en otras áreas del quehacer artístico. Así todos varios actores integrantes del naciente *star system* del cine nacional militaban, en esos años, en el PC o formaban parte de espacios cercanos a sus posiciones. Entre ellos Francisco Petrone, Ángel Magaña, Paulina Singerman, Josefa Goldar, Pascual Nacaratti, Orestes Caviglia, Luisa Vehil, Lidia Lamayson, etc. En el plano de la realización cinematográfica podemos mencionar la película *Los Afincados* (1941) como lo más cercano a un filme comunista argentino de ese periodo. Se trata de la historia de una maestra en un latifundio de la puna donde subsiste un sistema de explotación semi servil de la mano de obra rural. La dirección y guion estuvieron a cargo del escritor comunista Leónidas Barletta, fundador de El Teatro del Pueblo. En el cine argentino de fines de los años 30 y comienzos del 40 los grandes estudios producían películas de temática social como *Prisioneros de la tierra* (1939) o *Kilometro 111* (1938) pero en ellas estaban ausentes cualquier referencia a organizaciones de izquierda radical o a activismo de dicha filiación.

Ni yanquis, ni marxistas!

“Bolches? Como bolches? Pero si yo siempre fui peronista..., nunca me metí en política”

(No habrá más pena ni olvido de Osvaldo Soriano)

El golpe militar de junio de 1943, de orientación nacionalista de derecha, marco la clandestinización del Partido Comunista y el encarcelamiento de muchos de sus militantes. En el terreno cinematográfico esto se tradujo en una política de censura a las películas soviéticas que, con el clima de aliadofilia que se vivía durante la segunda guerra mundial, habían obtenido cierta repercusión. La Dirección General de espectáculos intervino en varias ocasiones contra la exhibición de películas rusas en el cine Mundial de la calle Corrientes al 900. Esto incluyó el encarcelamiento en 1944 de Isaac Argentino Vainikoff, responsable de la agencia Artkino, distribuidora del cine soviético, en la Argentina.³⁶⁹ Este clima represivo se prolongó en una persistente propaganda anti comunista a través de las serie de noticiarios que se veían en los cines y que eran los únicos boletines audiovisuales de difusión masiva de esos años previos a la aparición de la televisión. La propaganda de los noticiarios durante el gobierno juniano fue explícitamente anti comunista. Una edición de *Sucesos Argentinos* de 1943, muy revisitada por distintos investigadores, le explicaba al público las medidas que el gobierno nacional tomaba para combatir la propagación del comunismo.³⁷⁰ El discurso de dicho corto es explícito

³⁶⁹ No solo el cine soviético sufrió censura ideológica durante el gobierno juniano. A caballo de la neutralidad declarada por el gobierno argentino frente a la segunda guerra mundial se prohibió la exhibición de varios filmes de temática anti fascista. Ya en 1940 durante el gobierno relativamente liberal de Roberto Marcelino Ortiz se había prohibido *El Gran dictador* de Charles Chaplin. El gobierno juniano censuro *Por quién doblan las campanas* sobre la guerra civil española y *Roma ciudad abierta* sobre los últimos días del régimen fascista de Mussolini y la ocupación nazi de Italia. También tuvo problemas con la censura *Al final de la noche* (1943), una película argentina protagonizada por Libertad Lamarque, sobre la resistencia francesa a la ocupación nazi, que solo se pudo estrenar un año después de su filmación.

³⁷⁰ Tibolla sostiene que los dos principales ejes que hacen al discurso de esta propaganda son una teoría organicista (comunismo como virus ideológico) y una teoría conspirativa (comunismo como organización mafiosa). Por oposición se exalta como valores positivos una retórica nacionalista que intenta construir una imagen de conciliación de clases en base a la acción de gobierno: educación, salud, bienestar social, deporte, defensa de la familia y la religión

y sin fisuras. Se afirma que el comunismo es una ideología “perturbadora” que busca acabar con las libertades constitucionales, promover el caos y “anarquizar la sociedad” en nombre de “utópicas promesas de mejoras económicas”. De la misma manera se presenta al organismo policiaco encargado de la represión a los grupos de izquierda (sección especial de represión al comunismo) como una intrépida legión de abnegados servidores públicos que intentan preservar a la sociedad de los males del totalitarismo rojo. Imágenes dramatizadas muestran hombres de aspecto tosco, no precisamente de trabajadores sino más bien de vagabundos o de gente en situación de calle, que reciben volantes y panfletos de parte de agitadores de izquierda. Los militantes de izquierda aparecen vestidos con impermeables y sombreros funyis casi como si fueron remedos de gánsteres de Chicago. La voz en off acompaña estas imágenes afirmando que los potenciales acólitos del comunismo son gentes ignorantes y juventud ingenua fácil de seducir. El objetivo de los comunistas, sigue explicando el locutor, es provocar huelgas que frenan el desarrollo económico del país y fomentar la anarquía para terminar desembocando en una situación violenta. Palabras que son acompañadas con imágenes de movilizaciones comunistas y conflictos laborales en Europa. También de una imagen dramatizada en que se ven obreros repartiéndose armas para el combate. Las imágenes del corto ilustran la acción de los valientes “casa rojos” de la policía federal con imágenes donde se ve un funcionario policial en un escritorio revisando literatura comunista, la salida de un par de patrulleros llenos de policías casi como si fuera

tomado de una película yanqui de mafiosos, imágenes de quema de libros comunistas y de un grupo de sujetos que arrancan las hojas de panfletos y libros marxistas. Las imágenes de allanamientos a librerías comunistas permite incluso individualizar los locales que se cierran y hasta, en algún caso, se puede leer el nombre del propietario de la librería: Carlos Dujovne, fundador del editorial *Problemas*, difusor del pensamiento de izquierda. El noticiario se cierra con imágenes de las supuestas mejoras sociales llevadas adelante por el gobierno juniano (escuelas, hospitales, salas de maternidad modernas, asilos para huérfanos, jóvenes practicando deportes, etc.) y una imagen de una misa de campaña con un obispo dando la comunión frente a una gran cruz en Plaza San Martín mientras la voz del locutor en off afirma con tono de juramento: “En la Argentina no puede ni debe entrar el comunismo!”.

En este corto se despliega un discurso anti comunista duro, de corte policiaco, y con base institucional. O sea se elogia oficialmente la política



Imagen 2. *Medidas para combatir el comunismo* (1943)

represiva de la disidencia ideológica ejercida desde un poder estatal que, aparte, era un poder de facto. Es un discurso fascistoide explícito y compacto no va a ser fácil de volver a encontrar, con la misma crudeza y unilateralidad, en los años siguientes. No obstante hay algunos elementos presentes en este noticiario que si se proyectan sobre los boletines y películas de ficción de épocas posteriores: Entre ellos la idea de que : a) el comunismo se difunde principalmente entre gente ignorante e ingenua fácil de manipular; b) la militancia comunista ejerce un trabajo de manipulación de tipo inescrupuloso sobre los espíritus simples; c) los problemas sociales que el comunismo propone resolver por métodos violentos pueden y deben subsanarse por medios naturales.

Durante el gobierno de Perón (1946-1955) el comunismo no fue proscripto pero, siguiendo los vaivenes de una oscilante política del PC hacia el oficialismo peronista, muchos militantes comunistas volvieron a conocer las comodidades de la cárcel en algunos casos acompañadas de torturas brutales y hasta asesinatos. Los locales partidarios del PC y sus agrupaciones sindicales sufrieron también allanamientos y otras arbitrariedades. Sin embargo la propaganda cinematográfica del gobierno peronista sobre el comunismo y la izquierda en general no reprodujo el tono belicoso y obsesivo de su predecesor el gobierno de facto instalado en 1943. En algunos cortos oficiales con discursos del propio Perón y en otros donde se intenta reflexionar sobre el antes y el después de la llegada de Perón al poder, aparecen críticas al comunismo

señalando lo ajeno del pensamiento marxista a la idiosincrasia argentina y la necesidad de sustituir la obsoleta ideología de la “lucha de clases”, por la tercera posición justicialista de “colaboración entre las clases” en el marco de la “comunidad organizada”. Pero no encontramos el tono tan hostil y militante que había caracterizado a los noticieros del gobierno juniano. Las pautas trazadas por el gobierno peronista para el medio cinematográfico parecen haberse preocupado, principalmente, por buscar la exclusión de cualquier referencia elogiosa al comunismo e ideas de izquierda en general en la pantalla. Mas específicamente la secretaria de prensa y difusión del gobierno peronista dicto pautas que proscribían, entre otras cosas, la difusión de las películas que se consideraban lesivas a la autoridad de la religión, la familia y las instituciones estatales como la policía y el ejército. También aquellas que se entendieran que tuvieran finalidades apologéticas hacia sistemas políticos considerados autoritarios. Como se ve todos tópicos que podían afectar directa o indirectamente la difusión de películas de ideología izquierdista.³⁷¹ Entre 1947 y 1951 Ricardo Alejandro Apold, titular de la secretaria de prensa y difusión, re edito la prohibición en

³⁷¹ Sobre la censura en la época de Perón ver; Invernizzi, 2014; págs. 83-86 y Kriger, Clara; 2009; págs. 100-106.

todo el país la exhibición de películas provenientes de la URSS que había sido temporalmente derogada en 1946 coincidente con la reanudación de las relaciones diplomáticas argentino-rusas interrumpidas en 1917.

Se ha resaltado, en varias ocasiones, que durante el gobierno peronista la representación de conflictos



Imagen 3. Publicación del gobierno peronista *La Tercera posición. Ni yanqui, ni marxista?*

sociales era tolerada por la censura oficial siempre que quedara claro que la situación que se mostraba en el filme pertenecía a la realidad previa a la llegada de Perón al poder. Esto viene a cuenta del proceso que rodeo a la realización del exitoso filme *Las aguas bajan turbias* (1952) de Hugo del Carril, sobre una revuelta de trabajadores forzados de los yerbatales misioneros. La base literaria del filme fue la novela *El río oscuro* del escritor comunista Alfredo Varela, ganador del premio Lenin y preso político del gobierno peronista. El filme,

cuya realización fue objetada en un principio por la secretaria de prensa y difusión, fue finalmente aceptado, según testimonio de Del Carril, luego de una entrevista que este mantuvo con el presidente. No obstante el director debió excluir de los créditos cualquier mención de Varela como autor del libro original. La película que muestra con bastante crudeza un conflicto violento protagonizado por los mensues misioneros se abre y se cierra con sus respectivos prólogo y epílogo en donde se aclara que las condiciones de trabajo que se mostraban en el filme habían concluido con el comienzo de la “nueva Argentina” que presidía el general Perón. Menos suerte tuvo la película *Pobres habrá siempre* de Carlos Borcosque cuyo estreno fue prohibido en 1954. Este filme que mostraba un conflicto sindical en un frigorífico de capitales extranjeros, ambientado en 1935, fue calificado de comunista por Apold y su gente. Por oposición tenemos el caso de *Hombres a Precio* (1950) dirigido por Bernardo Spolansky con guion de Natán Pinzón. Este filme, mucho tiempo perdido, propone una versión particular de las relaciones espurias entre el mundo del periodismo y el poder político pero incluye a la vez la historia de un movimiento huelguístico cuyas causas son distorsionadas por medio gráficos sensacionalistas y venales. Aparte de la notoria simpatía por los movimientos de trabajadores la película no incluye las canónicas aclaraciones en el sentido de que la acción pasaba en tiempos pretéritos al periodo peronista e incluso la ambientación parece sugerir que los hechos son contemporáneos. Pese a lo antedicho la película supero el filtro de la censura y fue estrenada comercialmente en marzo de 1950. Durante los años del

peronismo la preocupación de la censura estatal en relación al comunismo y las corrientes de izquierda radical, en lo que a filmes de ficción se refiriere por lo menos, parece haberse orientado más a desterrar su imagen de la pantalla antes que a una demonización militante.³⁷²

La Argentina post peronista y una guerra fría a la criolla

*El mundo ya está frito, como un tocino.
Los yanquis tiran bombas, chilla el Viet-Cong,
lo' rusos pa' la luna van en camino,
y vos seguís yugando, como un león...*
(*Tirate un Lance* de Héctor de Marco)

El partido comunista fue parte del gran frente anti peronista de 1955. Incluso militantes del PC participaron, en los días siguientes al gobierno septembrino, de la ocupación de los gremios peronistas semi clandestinizados por el gobierno de la libertadora. No obstante a poco de asumir el gobierno militar fue visible que el gobierno de facto y sus aliados habían decidido poner en cuarentena al PC no incorporándolo a la Junta Consultiva, un organismo donde estaban representados los partidos que habían formado parte de la coalición anti peronista. Unos meses después al

³⁷² La aparición de un carismático aristócrata ruso blanco exiliado, Boris Andreif, interpretado por Guillermo Bataglia, que a la postre resulta ser un asesino serial, en el policial *La muerte camina en la lluvia* (1948) de Hugo Christensen, no parece prestarse a ninguna lectural política de cierta entidad.

incrementarse la conflictividad sindical muchos militantes del PC fueron a parar, de nuevo, con sus huesos a la cárcel. En la Argentina posterior al golpe de estado de 1955 se fue instalando una atmósfera afín a un clima de guerra fría. Lo anterior es inseparable de la adopción por el gobierno septembrino de un discurso que afirmaba la alineación de la Argentina con la tradición democrática de mayo-caseros, la oposición a los autoritarismos de distinto signo y a la pertenencia de la Argentina al campo de las naciones capitalistas y democráticas en el conflicto de bloques a nivel mundial. Como se reflejó la situación ante dicha en la pantalla grande? Por ejemplo en la proscripción de cualquier mención a la militancia comunista en el cine político de esos años. Las películas anti peronistas que reseñaban la persecución a opositores bajo el gobierno derrocado en 1955 tendían a ignorar la filiación de izquierda de la militancia sindical perseguida. Eso es visible en filmes como *Los Torturados* (1956) de Alberto Dubois o *Después del silencio* (1956) de Lucas Demare donde se omite cualquier mención a la militancia comunista de Ernesto Bravo, estudiante torturado durante el gobierno de Perón, y de cuyo caso se ocupan ambos filmes, el segundo de ellos en versión más bien libre. La ya mencionada película *Pobres habrá siempre*, fue también objetada por el gobierno de la libertadora, en este caso por comunista y, eventualmente, filo peronista, pudiéndose estrenarse recién un mes después de la asunción de Frondizi en 1958. Esta película incluía una escena muy significativa de los condicionamientos que el cine de tipo social sufría en ese entonces. En una fábrica ocupada por sus trabajadores y rodeada por policías que

la rocían con gases lacrimógenos un hombre se trepa hasta lo más alto de los techos y despliega una bandera argentina. Uno de los policías dice: “Pensé que iban a desplegar una bandera roja”. Otro le contesta: “Porque? Si son obreros argentinos que reclaman justicia”. En los años conflictivos de fines de la década del 50 el conflicto social podía llegar a ser presentado en la pantalla a condición de deslindar bien los campos en relación a cualquier posición política radicalizada.³⁷³ Por otro lado los clásicos noticiarios cinematográficos fueron acentuando la visión pro occidental de la política internacional en esos años. En 1956 la invasión soviética a Hungría sería reseñada en tonos fuertemente críticos en los envíos de *Sucesos Argentinos* y demás noticiarios que se exhibían en salas argentinas. Estos boletines cinematográficos de la Argentina incluyeron varias veces noticias sobre la llegada de exiliados de los países del bloque del este y referencias a eslavos radicados en la Argentina que habían reintentado la vuelta a su patria luego del fin de la segunda guerra mundial para finalmente retornar desilusionados a su patria de adopción.

Como muestra de la atmosfera de guerra fría y mala prensa para las corrientes políticas de extrema izquierda que iba creciendo en la Argentina se estrenó la película de ficción *Los Tallos Amargos* (1956) dirigida por el entonces novel director Fernando Ayala. Se trata

³⁷³ Carlos Borcosque fue un director y guionista chileno de dilatada trayectoria en su país de origen, en Estados Unidos y, particularmente, en la Argentina donde realizó numerosos largometrajes. La objeción por “comunista” que se le hizo a este realizador y a su filme *Pobres...* no deja de ser paradójica. Borcosque había filmado con anterioridad películas de tono patrioterico e incluso documentales apologeticos del gobierno peronista. A esto agreguemos que mantuvo una relación de cercanía y aun de colaboración profesional con el censor peronista Raúl Alejandro Apold.

de un policial psicológico, filmada en un blanco y negro de tonos sombríos, basada en la novela homónima del escritor argentino Alfredo Gasca publicada en 1955. Tardíamente buena parte de la crítica nacional ha coincidido en considerar a esta película como uno de los mejores filmes de la historia del cine argentino. En este relato Alcides Gasper, un periodista porteño de raíces germánicas, se debate entre variadas frustraciones profesionales a lo que suma ser hijo de un militar alemán bisckmariano lo que lo lleva a considerarse como co-culpable de los males que le causo al mundo el imperialismo alemán! Este hombre maduro, resentido, que reniega de tener que vivir haciendo lo que no le gusta conocerá una noche en un night club a un hombre eslavo que trabaja de barman. El húngaro Iudas tomara contacto con el periodista y le contara que es un refugiado que viene huyendo del comunismo, que su situación en la Argentina es medio precaria y que el gran objetivo pendiente que tiene es traer a Buenos Aires a su hijo Jarvis que no pudo sacar de Hungría. Iudas le propone a Gasper la creación de una academia de periodismo para formar profesionales que trabajen en el interior del país. Gasper se involucra profundamente en la propuesta de su nuevo socio. Siente que va a ganar dinero, va a desarrollar una tarea académica importante y aparte ayudara al refugiado de una tiranía a poder traer su hijo a la Argentina. Continuamente Gasper escucha a hablar a Iudas de su hijo Jarvis que gime bajo la opresión roja y al que desespera por traer al “mundo libre”. Sin embargo va a ser este último tema el que termine generando un conflicto entre ambos socios. En la cabeza de Gasper va ganando espacio la idea de que Iudas es

solo un miserable manipulador que lo está usando para sus fines personales y que el pequeño Jarvis que vive bajo el yugo comunista es solo un invento para ejercer un chantaje emocional sobre él. La idea va atormentando más la psiquis de este hombre al que los fracasos continuos han hecho un desconfiado crónico. Gasper se termina convenciendo que ha sido usado vilmente por Iudas y una noche lo asesina de forma brutal y lo entierra en el jardín de su casa y planta un árbol encima... los famosos tallos a los que alude el título de la película.

Poco después para sorpresa de Gasper el adolescente Jarvis se le aparece en su casa una mañana. Se trata de una adolescente rubio, simpático y medio ingenuo que había viajado con el dinero que su padre le había ido enviando. El descubrimiento que Jarvis no era un invento provoca una fuerte tensión en Gasper que descubre que sus sospechas sobre Iudas habían sido infundadas. Gasper busca justificar la ausencia del padre de Jarvis y de mientras acompaña al muchacho a conocer Buenos Aires. El muchacho que viene de más allá de la “cortina de hierro” se deslumbra al ver la colorida y animada vida porteña. Visita la plaza de Mayo, va a ver un clásico en el estadio Monumental y a mirar correr los pingos en una soleada tarde en Palermo. Al anochecer Gasper lo lleva al night club donde había conocido a su



Imagen 4. *Los Tallos amargos* (1956)

padre y ahí el ingenuo húngarito aprende a bailar el 2 x 4. Incluso se involucra con una mujer madura que trabaja de alternadora. Gasper que sabe que esta mujer había tenido una relación con el padre de Jarvis intenta hacerla desistir de la relación con el muchacho. En su diálogo con esta trabajadora sexual Gasper termina de comprender la sinceridad de las motivaciones de Iudas cuando se acercó a él y así percibe el carácter terriblemente criminal de su acto. La culpa que lo atormenta no cesa y se termina orientando hacia un final trágico. Estrenada unos meses antes de la intervención soviética en Hungría *Los Tallos Amargos* no es una película anti comunista militante pero sin duda forma parte de la atmosfera de “guerra fría” que se vivía en la Argentina de la segunda mitad de la década del 50. La imagen negativa de la realidad que se vivía en los países del llamado “socialismo real”, atraviesa todas las tramas del filme y en ningún momento es desmentida. Por el contrario es tácitamente confirmada en su percepción básica.³⁷⁴

Al asumir en 1958 el gobierno de Frondizi se incrementarían las huelgas y la conflictividad social. La respuesta desde el poder político fue la proscripción del peronismo, el comunismo y otras fuerzas de izquierda, el dictado del Plan Conintes en 1960, y la Ley de represión al terrorismo al año siguiente. Es en ese contexto en que se difundió desde el gobierno de Frondizi el proyecto de crear un gran Frente Nacional y Popular que debía

³⁷⁴ En la novela de Jasca el personaje proveniente del “infierno rojo” era un lituano. Su conversión en húngaro en la versión cinematográfica cuajo, bastante bien a posteriori, con los sucesos de Hungría en 1956 y su repercusión en la Argentina. El filme incluye una escena onírica muy lograda para la época tanto por el esfuerzo escenográfico como por el trabajo de fotografía a cargo del veterano iluminador Ricaro Younis.

abarcar a los principales factores de poder y a todas las fuerzas políticas dispuestas a confluir en un mínimo común denominador. De ese esquema quedaba excluida la extrema derecha, la extrema izquierda y el peronismo de la resistencia. La Argentina desarrollista era una república de democracia restringida y sus fuertes tensiones sociales y políticas se proyectaban sobre la pantalla de cine y se reflejaban en los argumentos de varios filmes de la época. Esto se ve claramente en el filme de Viñoly y Barreto *Todo el año es Navidad* (1960), que daría origen a un programa televisivo del mismo nombre. Se trata de una película de inspiración religiosa inscrita en la atmosfera aperturista que recorría a los medios ligados a la iglesia católica a principios de los años 60 y sobre el que tendremos oportunidad de volver. En esta película, dividida en capítulos, un simpático Santa Claus bajado a la tierra buscaba solucionar los problemas existenciales de gente común. El capítulo titulado “La Violencia” tocaba el tema de la conflictividad social e incluía una condena a la lucha de la militancia obrera combativa y de izquierda como algo que, según se intentaba demostrar, conducía a la guerra civil al conjunto de la sociedad. De hecho el filme preanunciaba con esa posibilidad con imágenes de violencia colectiva y represión generalizada por parte de las fuerzas armadas enfrentada a reacciones populares violentas.

Ese miedo al caos social promovido por minorías fanatizadas radicales vuelve a aparecer en el filme de Francisco Múgica *Mi Buenos Aires querido* (1961), ambientado en tiempos de la semana trágica de 1919 pero prestándose a un jugoso contrapunto con posibles

lecturas de la situación política del momento en que se lo filmó. *Mi Buenos Aires querido* desarrolla un discurso macartista de lo más chato y lleno de lugares comunes que pueda llegar a imaginarse. Este filme, continuación de uno anterior, del mismo director, titulado *He nacido en Buenos Aires* (1959), completa la saga de tres muchachos amigos de distintas clases sociales que de niños soñaban ser intérpretes de tango. En la segunda película de la saga, Don Leoncio, el padre del muchacho de clase media, a fuerza de trabajo y tesón se ha convertido en un industrial próspero y progresista que les da trabajo a numerosos obreros en un tipo de fábrica-modelo mientras su esposa se dedica a hacer obras de caridad. Un día este *self made man* smiliano sorprendido descubre que sus trabajadores le están parando la fábrica. El “burgués humano” llama a los capataces a su despacho y les pregunta porque le hacen huelga a un patrón como el que se hizo de abajo, que comprende a los asalariados y le ofrece las mejores condiciones de trabajo posible. Los capataces le explican al patrón que los trabajadores quisieran trabajar normalmente pero lo que pasa es que están amedrentados y manipulados por grupos de agitadores que han copado la situación. En otra escena se ve a un grupo de rompe huelgas que llegan en un carro a suplantar a los obreros y son agredidos por un piquete de “maximalistas” exaltados. Cuando la policía interviene los agitadores gritan “cosacos” y salen corriendo casi como si estuvieran en las calles de Petrogrado en octubre de 1917. La militancia radicalizada que se presenta en este filme ambientado en 1919 es el activismo anarquista de la FORA pero en el contexto que se estrenó la asociación con la militancia

comunista y de izquierda radicalizada contemporánea era muy fácil de hacer. El argumento del filme, que incluye escenas de un debate parlamentario, justifica la violencia estatal para detener al extremismo de izquierda pero condena, a la vez, la violencia anti semita que durante enero de 1919 asoló los barrios judíos de Buenos Aires. Desde la perspectiva del filme reprimir obreros huelguistas estaba más que justificado pero agredir a pacíficos comerciantes judíos de clase media era un hecho que debía ser condenado en nombre de la corrección política más canónica. Una temprana muestra de ese esquema de análisis que con el tiempo se llamaría “teoría de los dos demonios”.³⁷⁵

En diciembre de 1962, en medio del clímax anti comunista promovido por el gobierno títere de los militares conducido por José María Guido se estrenaba *Detrás de la mentira* (1962), opera prima del prolífico director Emilio Vieyra,³⁷⁶ con guion del no menos prolífico guionista de cine y TV Abel Santa Cruz. Sin duda alguna estamos ante el “gran” *opus* anti comunista del cine argentino. En esta película policial politizada,

³⁷⁵ Para un análisis más detallado de este filme ver De Lucia, Daniel Omar y Oger, Adriana; *op. cit.* La alusión al anarquismo en el cine argentino de los conflictivos años del frondizismo se presta para algunas jugosas reflexiones. Un caso particular es la película *Culpable* (1960) dirigida y protagonizada por Hugo Del Carril con guion del escritor español de simpatías anarquistas Eduardo Borrás. Esta película mezcla una historia de delincuentes con un pasado libertario, violencia, huelgas y una sesuda reflexión sobre la responsabilidad del individuo sobre sus actos a lo largo de la vida incluyendo elementos oníricos. La inclusión de un personaje anarquista puede leerse de varias maneras. Como una reivindicación positiva, aunque un tanto desencantada, de dicha identidad política. Pero también como la alusión a una identidad política contestataria y revolucionaria ya no vigente que se podría pensar como más potable para el gusto de cierto poder político que no se quedaba cortó a la hora de censurar películas.

³⁷⁶ *Detrás de la mentira* fue la primer película de Emilio Vieyra que luego se destacaría por ser el autor de un *opus* encuadrado en lo que se suele llamar cine *Exploiton* con películas que mezclaban erotismo fuerte con convenciones y tópicos del cine de terror, ciencia ficción, espionaje y otros ingredientes morbosos. Durante la dictadura militar de 1976-1983 firmo películas apoloéticas del régimen genocida. Vieyra era un hombre de ideas conservadoras y un anti comunista militante muy intransigente. Parece que la mentalidad macartista obsesiva de Vieyra se relacionaba con su estadía en los Estados Unidos en los años 50 donde estudio cine en la Universidad de Columbia y mantuvo cierta cercanía con el Group Theatre y el círculo anti comunista de Lee Straberg, Elia Kazan y otros cineastas.

filmada durante la vigencia la ley 15293 de represión del terrorismo y continuando la proscripción del PC, el comunismo es presentado no solo como una corriente política extremista, sino también como una organización formada por personajes perversos e inescrupulosos con una capacidad escatológica para manipular las conciencias y destruir todo orden establecido. El argumento de esta película es el siguiente. Atilio, es un humilde e ingenuo obrero, hijo de laburantes y buen pibe porteño de barrio, amiguelero y amigo de la milonga y de la joda sana. Pero Atilio, vapuleado por la vicisitudes rutinarias de la vida, empieza a incubar sentimientos de inconformismo que lo harán presa fácil de sujetos maquiavélicos que se aprovecharán de él. Atilio está de novio con una buena piba que lo quiere pero un día conoce a una sexy mujer sofisticada que lo fascina. Esta le presenta a su tío un señor que habla con un acento que sugiere una procedencia de Europa oriental. Las nuevas relaciones de Atilio lo encandilan por su ductilidad en el trato y porque despliegan una verborragia pseudo intelectual supuestamente comprometida con la búsqueda de un mundo mejor. Todas cosas que son una novedad para este ingenuo hijo de sencillos trabajadores. Luego de probar la docilidad de Atilio encargándole

algunas diligencias muy bien pagas que este lleva adelante sin chistar, la chica-anzuelo y su tío de acento polaco o ruso lo comienzan a adoctrinar y lo introducen en los vericuetos de su organización clandestina. El perejil de Atilio aprende a manejar armas y escucha conferencias de sujetos con barba, anteojos y aspecto de intelectuales sesudos que lo convencen de la necesidad de generar caos para despertar la potencia revolucionaria de las masas. El inocente muchachote se convierte en un fanático acolito de un credo que, como se afirma explícitamente, busca destruir la religión, la familia y el orden establecido. A medida que se convence cada vez más de la validez de las ideas que le inculcan Atilio se vuelve cada vez más soberbio y arrogante frente a su novia y a sus antiguos amigos a los que empieza a mirar con desdén. Hablando a la que te criaste Atilio cree



Imagen 5. *Mi buenos aires querido* (1961). Obsérvese en segundo plano escenas de violencia entre huelguistas y la policía

tener la precisa mientras que los demás no pasarían de ser una manga de pobres giles. Incluyendo al mejor amigo que le quiere hacer caer las escamas de los ojos con sesudos y reposados argumentos que incluyen, faltaba más, comentarios sobre las atrocidades que los soviéticos perpetraron en Hungría en 1956. Por otra parte, como historia lateral al relato principal, *Detrás...* incluye la crónica de la lucha de un denodado agente policial que se infiltra en la organización comunista pagando con su vida tan heroica acción cuando los malvados zurdos lo descubren y lo asesinan. En una verdadera “gema” del filme la noviecita de barrio de Atilio va a encarar a la perversa sirena roja que lo sedujo y esta le retuerce el brazo mientras le grita que ella está llevando a Atilio al lugar que se merece convirtiéndolo en un arrojado revolucionario y liberándolo de la mediocridad que lo rodeaba. Pese a los esfuerzos de todos los que se preocupan por él, el pelmazo de Atilio ya no tiene retorno. Los satánicos rojos lo convencen para poner una bomba donde él trabaja y lo único que logra es provocar la muerte de su propio padre que es laburante de la misma fábrica. La imagen de Atilio, loco de dolor, gritándole a los activistas que lo manipularon: “son todos unas victimas” para luego ser asesinado por estos sin ninguna piedad pone broche de oro a este guion que parece sacado de las páginas de Selecciones de Reader Digest. Hay varios elementos que se desprenden de esta película-panfleto y que volveremos a encontrar en otros filmes con mirada hostil hacia las corrientes de izquierda. Primero la imagen del personaje que combina ingenuidad, ignorancia e insatisfacción-resentimiento como el candidato ideal

para convertirse en la víctima de la predica disolvente del comunismo. Otro elemento que aparece con fuerza en este filme y en otros que lo seguirán toma la forma de moraleja: el que se deja seducir por los cantos de sirenas subversivos termina pagando con su vida y la de sus seres queridos tamaño pecado. En este aspecto el anti comunismo de *Detrás...* se nos presenta casi como pre político. Desde la perspectiva de este filme el comunismo es una organización amoral y delictiva que busca destruir cualquier orden posible como parte de una conspiración de personajes inescrupulosos sedientos de poder. Si bien en esta película se repiten muchos lugares comunes que hacen a las críticas más pedestres al comunismo como un programa político su meta mensaje es el de que se está enfrente de una secta mafiosa que busca el poder por el poder mismo y la destrucción y el caos como medio natural de encaramarse al poder. Los comunistas del filme de Vieyra son más malos que los personajes de las novelas del Marques de Sade aparte de ser más peligrosos porque se mueven en la sombra y no son fáciles de distinguir de la demás personas. Casi como si fueran los alienígenas de la serie *Los Invasores*. Los cuadros finales de la película que rezan “ellos están entre nosotros”, “que hacemos nosotros ante esto” terminan de establecer la filiación de esta película con las expresiones más básicas y rudimentarias del llamado “cine de la paranoia” que jugaba con la idea de la invasión de la sociedad/mundo por seres destructivos que podían ser tanto comunistas como extraterrestres. Otro elemento a destacar es la apología explícita de la

actividad de espionaje y represión de los agentes policiales y de inteligencia que ya habíamos visto en los noticiarios de dos décadas atrás.

El mismo año que Vieyra daba a conocer su opera prima anti bolche el veterano escenógrafo y director de cine Rhalp Pappier dio a conocer dos películas del sub genero del cine de contrabandistas que conoció varias expresiones en el cine nacional en esos años. Ellas son *Delito*, estrenada en julio de 1962, y *Operación G* estrenada en septiembre del mismo año. En ambos filmes a la historia de contrabandistas se le agrega elementos político ya sea que se trate de contrabando de armas ligado a algún grupo político urbano clandestino o al montaje de un foco guerrillero en las



Imagen 6. *Detrás de la mentira* (1962)

yungas salteñas. En ambos filmes aparecen los infaltables personajes con acento eslavo o algún otro rasgo que denuncia su procedencia de Europa del este. En *Destino* es la policía y la prefectura la que se enfrentan, con arrojo y probidad, a las fuerzas del mal y en *Operación G*, el mismo rol lo cubre la gendarmería que cuenta con la

colaboración activa de los lugareños a los que conocen y comprenden. Frente a la intrusión de elementos extraños al cuerpo del país las fuerzas de seguridad defienden al sistema democrático contra los extremismos de todo signo como rezan los carteles al final de los filmes. Lo que se dice una formula exitosa. También en 1962 Daniel Chernavsky filmo *El Terrorista*, con guion del propio Chernawsky en colaboración con Tomas Eloy Martínez y Augusto Roa Bastos y el protagonista del actor paraguayo Jacinto Herrera. Se trata de un filme no tan fácil de evaluar desde lo político. Resaltemos que en él nos volvemos a encontrar con la historia de un personaje ignorante y tosco del interior del país que es manipulado por una organización subversiva para realizar actos violentos. También con cierta amalgama con elementos de un sensacionalismo en boga en el cine de esa época. El afiche publicitario de este filme rezaba:

Un invertido

Un vicioso de los estupefacientes

Un niño de "familia bien"

Un croata sádico

Un anarquista

Vea "El terrorista"³⁷⁷

³⁷⁷ El afiche del filme *El terrorista* está incluido en varias bases de datos sobre cine de la web

Desde los años de la libertadora al bienio caliente de 1962-1963 el miedo a la guerra social azuzada por vanguardias al servicio de tenebrosos poderes internacionales había pasado a formar parte de una atmosfera mental que incluía a una parte importante de la sociedad Argentina.

Rojos en películas de curas

(“*Laika es Laika!*” Consigna de las movilizaciones pro ley de educación libre)³⁷⁸

Por oposición no están ausente del cine argentino de esos años elementos y miradas parciales sobre las corrientes de izquierda también de tono crítico pero apoyándose en un esquema menos lineal que el del cine anti comunista más militante. Esto es perceptible en el sub genero de “cine de curas”. O sea películas producidas por empresarios o grupos ligados a la iglesia católica que buscaban mostrar una imagen más agiornada y humana del clero a tono con la apertura que se inició en 1958 con el pontificado de Juan XXIII y continuada con el Concilio Vaticano II. Un caso emblemático de este tipo de cine es *La Procesión (Todos somos pecadores)* (1959) dirigida por Francisc Lauric con guion del propio Lauric y Alberto Peyrou sobre un argumento del periodista conservador Helvio Botana. Se trata de un filme que hizo punta en la temática del

³⁷⁸ La Laika a la que aludía el cantito de los manifestantes pro ley de educación libre en 1958 es la famosa perra cosmonauta enviada por la URSS al espacio como tripulante del Sputnik II lanzado al espacio el 3 de noviembre de 1957. Laika fue el primer ser vivo que tripulo una nave espacial enviada afuera de la atmosfera terrestre.

aggiornamento de la iglesia católica y el discurso ecumenista que en los años siguiente sacaría carta de ciudadanía en la pantalla grande criolla. De hecho la película se propone demostrar, según anuncia una voz en off al principio del filme, que nadie es totalmente malo, ni totalmente inútil. La acción transcurre durante una peregrinación a Lujan donde participan todo tipo de personas. Curas tradicionales, y otros con una vocación puesta a prueba; gente humilde; creyentes ricos e insolidarios; un católico puritano e intolerante; un carterista de buen corazón; una mujer medio ligera de cascos que participa de la peregrinación para seducir hombres; un judío sobreviviente del holocausto que va a agradecerle a su “paisana” la virgen haber encontrado refugio en la Argentina; un socialista come curas (Santiago Gómez Cou como una especie de caricatura icónica de Alfredo Palacios)³⁷⁹ que participa para burlarse de la procesión pero termina simpatizando con los creyentes; y hasta un sujeto rubio que, según todo pareciera indicar, es un emisario sobrenatural del todopoderoso. Una especie de ángel de la guarda. Como se ve la peregrinación es un evento bien popular e inclusivo. En el guion del filme aparece en varias ocasiones la palabra “comunista”. Primero la pronuncia una creyente millonaria y pomposa cuando escucha a su mayordomo decir que ante “dios todos somos iguales” y

³⁷⁹ La imagen del militante socialista en la cultura popular argentina ha merecido un tratamiento más benévolo que el que recibió la militancia comunista. En vez de un subvertido del orden social el socialista en el sainete, el melodrama, el teleteatro, etc. ha sido representado más como un personaje culturalmente alternativo. Quizás el ejemplo más emblemático sea el personaje del maestro socialista de *Así es la vida* en sus dos versiones cinematográficas: Francisco Mujica (1939) y Enrique Carreras (1977) En *Espérame mucho* (1985) de Jusid, ambientada durante el primer peronismo, el personaje de tío Miguel, es un ferretero socialista opositor al gobierno de Perón, pero la retórica que utiliza es más propia de un militante de izquierda radicalizada.

se preocupa de que no sea que a su fiel lacayo se la haya dado por pensar en rojo!. También la utiliza el personaje del carterista bonachón (el inefable Pato Carret) que se la espeta como un insulto a unos peregrinos ricos que van a Lujan en bungalow y se niegan a darle aventón a una viejita que cayó extenuada. Luego la pronuncia en voz alta el presunto ángel de la guarda cuando conversa con un personaje que, para la percepción de algunos de los procesantes, es un rojo infiltrado aunque se trata de un cura joven que peregrina sin sotana para poder apreciar mejor la conducta de los peregrinos. Cuando el ángel rubio dice “comunista!” en voz alta todos los peregrinos dan vuelta la cabeza. La escena es emblemática y pareciera sugerir que se mencionaba el nombre de algo tan revulsivo que hasta con la mejor vocación de tolerancia se hacía muy difícil de integrar en ese gran evento inclusivo que era la peregrinación. Pequeña sutileza el guion de la película deja abierta la posibilidad de que el curita sin sotana fuera en realidad un ex bolchevique converso a la fe ya que el carterista que lo conocía de la cárcel le dice: “vos estabas por política. Yo no trato con opositores, ni con comunachos!”. Un poquito menos al extremo del espectro político, y al mejor estilo de un ecumenismo políticamente correcto, hasta el socialista come curas termina demostrando ser más solidario y mejor gente que más de uno de los que se decían creyentes.

En *La Murga* (1963) de Rene Múgica, con guion de Rodolfo Manuel Taboada, guionista de *Mi Buenos Aires querido*, nos encontramos con una mirada un poco más antipática de la militancia de izquierda. En este filme un cura de una parroquia de un barrio popular porteño

lidia con niños de familias de distintas clases sociales. Sus pequeños feligreses son bastante dados a la diversidad ya que la barrita de pibes incluye un chico judío. La trama central del filme gira alrededor del sueño de los chicos por crear una murga, lo que logran hacer aunque con consecuencias un poco trágicas, y de un romance infantil, entre Aarón, el nene judío del barrio, y una vecinita cristiana. Respondiendo a un esquema bastante remanido en el cine familiar argentino, las familias de estos chicos intentan ser una radiografía de la sociedad de su tiempo. El padre de la familia obrera es presentado como un personaje tosco, ignorante y bastante vago que se la pasa repitiendo lugares comunes de una retórica de izquierda radical. Este padre de familia comunista continuamente despotrica contra los “chupasangres que viven del trabajo de otros” pero es un desocupado crónico que nunca busca trabajo y, lo que es peor, manda a sus hijos chicos a hacer changas!. En una escena en la que el grupo de pibes se junta para decidir el nombre de la murga la propuesta del hijo del padre “rojo” de bautizar al grupo “proletarios unidos” provoca la repulsa de todos los demás pibes.

En 1967 el director Carlos Rinaldi y el guionista Ulises Petit de Murat, viejos lobos del cine políticamente correcto, filmaron *Al diablo con ese cura!*. En esta película el popular Luis Sandrini representa a un cura canchero, futbolero y muy orgulloso de sus raíces obreras. En un pasaje del filme este cura “popu” le explica a una feligresa rica y elitista, que lo macartea por sus tendencias igualitaristas, la diferencia entre comunismo y comunitarismo cristiano despachándose con un módico sermón sobre la necesidad de atemperar las abismales

diferencias de riqueza. En otra parte del filme el cura va a buscar a una muchachita humilde que anda en malos pasos a una boite y un niño bien medio insolente señalando su pelo corto le dice: “que hace un cura con ese corte a lo Stalin?”. A lo que el porteño con sotana le contesta: “Más allá de tu ironía quédate tranquilo. Yo me se defender de la izquierda, de la derecha y de taquito!”. *Operación San Antonio* (1968) es otra película de curas “piolas”, dirigida por el prolífico director Enrique Carreras con guion de Ariel Cortazzo en base a una pieza de Alfonso Paso. En este filme el párroco español de un pueblo argentino de provincia protege a una madre soltera frente a la intolerancia vecinal encabezada por el muy oligarca intendente del lugar. El progresista párroco cincuentón, que recién regresa de haber participado en el concilio Vaticano II; viaja a Buenos Aires a encontrarse con el hijo de su rival el intendente, un joven iracundo que había hecho el catecismo con él y que ahora estudia derecho y ha sido ganado para las ideas de izquierda. El párroco bonachón entre en la facultad y se encuentra con una combativa asamblea en el cual se gritan consignas contra la burguesía y el capitalismo y una chica de anteojos vocífera: “Hay que acabar con la iglesia y con los curas!”. Mientras el resto de los asambleístas miran con cara de sorpresa al recién llegado con sotana su ex feligrés lo presenta a sus cofrades diciendo: “quédense tranquilo que con este no hay problema!”³⁸⁰ En *Pájaro loco* (1971) de Lucas Demare el debate sobre

³⁸⁰ La película se estrenó en España con el título alternativo de *Ese cura!*. En el sitio YouTube de la web puede verse una versión a la que le faltan poco más de 15 minutos de los 101 originales. La escena de la asamblea universitaria esta suprimida.

la radicalización *a siniestra* vuelve a instalarse en el seno de la iglesia. Luis Sandrini (otra vez!) interpreta a un cura párroco de un pueblo de las sierras de Córdoba que se quedó en el tiempo. A fuerza de tesón y carisma el cura consigue que los feligreses se comprometan para participar en la vida comunitaria y promover emprendimientos para mejorar la vida de los lugareños. Pero pronto aparecen sujetos inescrupulosos que quieren hacer de la región una zona de juegos de azar en su propio beneficio seduciendo a los ingenuos pueblerinos con sus cantos de sirena. Como era de esperarse el párroco, campechano y con sensibilidad social, se opone a estos fascinerosos pero con eso se gana la antipatía de parte del pueblo que lo critica ante sus superiores jerárquicos. El párroco no se amilana y viaja a la capital provincial a entrevistarse con el obispo. Para sorpresa del cura el viejo obispo esta de licencia y debe entrevistarse con su suplente un cura joven, de aspecto intelectual, que lee libros de psicología social. Luego de escuchar la situación en el pueblo el obispo auxiliar le pasa al cura un libro que se llama Psicología de los movimientos populares y le dice que le puede ayudar a comprender las cambiantes actitudes de sus feligreses. El cura veterano le contesta “No gracias, esto puede estar bien para la gente joven pero es demasiado para mí”. Como representante de una era geológica distinta el obispo intelectual treintaño reflexiona: “El mundo está en una encrucijada. El tercer mundo, curas obreros,

curas en la guerrilla y en la subversión. ¿Cuál es el camino?”

Una mirada original, por decir algo, sobre el tema que nos ocupa la encontramos en *Una convención de vagabundos* (1965) película dirigida por el veterano director Raúl Cavalotti y el archi conservador, aunque bastante ubicuo, guionista Hugo Moser. Este filme dura ochenta tediosos minutos compuesto de un rejuntado de monólogos retóricos, mezclados con situaciones forzadas y números musicales descolgados de la trama general. La historia de marras es la siguiente. Lucas, un sabio vagabundo de sentimientos humanistas,



Imagen 7. *Al diablo con ese cura!* (1967).
¡Un cura con corte de pelo a lo Stalin!

interpretado por Ubaldo Martínez, vive en un pueblo del norte argentino en compañía de Bromuro, otro croto bonachón igual que él. Son como Don Quijote y Sancho Panza en versión crota! Don Lucas vive lamentándose de la pobreza y la miseria de los paisanos locales y las condiciones inhumanas a la que se ven sometidos los trabajadores golondrinas del lugar. Lucas es una especie de compinche/rival del cura párroco del pueblo. Ambos son como los padrinos de un nene medio huérfano que

toca las campanas de la iglesia. Don Lucas es un personaje con cierta cultura que pudiera haber aspirado a un mejor destino. Cuando su amigo Bromuro le pregunta porque eligió ser croto su compinche le da una respuesta para la antología. Le hace leer a Bromuro una hoja de diario en donde dice que el premier de la URSS anuncia la creación de nuevos misiles nucleares seguida por una noticia de que el presidente de Estados Unidos piensa responder tal iniciativa con medidas armamentísticas propias. “Ves la única que queda es ser croto y contemplar una puesta de sol antes que uno de estos locos apriete el botón”. A este simpático vagabundo, obsesionado por las potenciales consecuencias de la guerra fría, le llega un día una noticia inesperada. Es heredero de una millonaria herencia de la que se está buscando al titular! La primera reacción de Lucas es hacer de cuenta que no pasó nada y no reclamar la plata que le corresponde. Pero su amigo el párroco le dice que tiene que hacerlo porque con ese dinero puede ayudar a mucha gente. Finalmente el sabio vagabundo decide viajar a Buenos Aires, en compañía de Bromuro, a reclamar la herencia pero sus motivaciones no son precisamente las que el cura había aludido. Instalado en un hotel cinco estrellas en donde se daban cita los aspirantes a herederos Don Lucas logra revalidar sus títulos y llama la atención de los medios de comunicación sensacionalistas y de toda una caterva de buitres que ven el filón del asunto. Aprovechando su repentina fama Don Lucas convoca a una convención de vagabundos de todos los países americanos para reclamar que los gobiernos del continente se comprometan a acabar con el hambre de la infancia. Por otro lado, como emulando

a Paul Lafarge en *Derecho a la pereza*, Lucas llama a todos los hombres y mujeres a vivir como vagabundos como una manera de rechazar la explotación a la que están sometidos. Ante el creciente éxito de esta predica la primer reacción del establishment es la de pensar que Don Lucas es un rojo peligroso que piensa muy pero muy feo. Pero pronto la percepción cambia. Nada menos que de Estados Unidos (!!!) llegan comentarios en el sentido que el movimiento pacífico que encabeza el croto sudaca se perfila como una inteligente y vigorosa valla contra el avance de la ola revolucionaria que golpea bravía contra las escolleras del sistema. Como dice Lucas cuando se entera de las intenciones que le atribuyen: “A mí el comunismo me...!” De todas maneras las cosas se van a complicar. El cura del pueblito de Lucas sigue las noticias que le llegan de la capital mientras ve con preocupación que muchos chacareros, medios coyas, comienzan a hacerse los crotos negándose a trabajar! Mientras ve cundir la anarquía y la vagancia alrededor de la iglesia el párroco despotrica contra unos guarritos que pintaron “Educación laica” en un pared del templo y ve como unos personajes medio raros pasan en un coche con un megáfono despotricando contra la “oligarquía” y hablando de “planes quinquenales”. Entre tanto, en Buenos Aires, se reúne la convención continental de vagabundos contra el “hambre de los pueblos”. Cirujas de toda América cantan el himno del nuevo movimiento presididos por Lucas y Bromuro. El representante cubano es un barbudo, que fuma habanos y lleva un sombrero de guajiro, casi como si fuera una caricatura de Camilo Cienfuegos. Pero pese a su simpatía isleña el representante de la isla roja, termina mostrando la

hilacha zurda, y en un momento va a intentar copar la convención que hasta ese momento pintaba linda! Finalmente Lucas comprende que su iniciativa corre el riesgo de desvirtuarse. Escucha a los lejos la voz del párroco que le dice “todos necesitamos de todos” casi como remedando la fábula de los órganos en rebelión que solo consiguen debilitar al cerebro que lidera a todo el cuerpo social. Fabula que desde hace dos mil años los ricos le vienen contando a los pobres en todo el mundo. El croto humanista decide poner término a su movimiento de vagabundos y volver con Bromuro a su pueblito con la esperanza que los poderosos del mundo hayan terminado de comprender la necesidad de trabajar para acabar con el hambre mundial. ¡Todo termina con el mismísimo Palito Ortega cantando un tema que habla del amor, la paz y la fraternidad!



Imagen 8. *Operación San Antonio* (1968).

Apostillas a los “come rojos”

Cuando entré a la Casa Rosada, en el 26, estaba Alvear: radical con apellido conserva; le gustaba el champán, las chicas de teatro, pasear por Florida.

Qué tiempos aquéllos. ¡Todavía no se habían inventado los comunistas! (De un monólogo de Pepe Arias en la revista teatral *Operación bikini*, 1966)

No faltan incluso algunas películas de los años 60, a las que no se podría, en la mayoría de los casos, calificar de izquierdistas, que dejan deslizar algunas miradas irónicas sobre el clima macartista que había pasado a formar parte de cierto atmosfera general en los años 60. En la *Maestra enamorada* (1961) dirigida por Julio Saraceni, con guion de nuestro ya conocido Abel Santa Cruz que había puesto su firma en, ni más ni menos, que el *script* de *Detrás de la Mentira!* nos encontramos con un chascarrillo bastante inesperado. En este filme la popular actriz y cantante Lolita Torres interpreta una maestra provinciana dispuesta a defender la continuidad de una escuela rural que las autoridades quieren cerrar por motivo de algún negociado non santo. La maestríta aprovechó su actuación como cantante en una función de teatro, a la que asistirá el ministro de educación, para defender su noble causa. Luego de cantar y recibir la ovación del público la docente-artista increpa desde el escenario al ministro en nombre de los derechos del pueblo a la educación y el progreso y consigue hacer estallar al funcionario vapuleado que exclama desde su

palco: “Esta es una conspiración de los comunistas!”³⁸¹
En *La Terraza* (1963), de Leopoldo Torre Nilson, se cuenta la historia de un grupo de niños bien, medio fachos y medio tilingos, que se refugian en una piscina situada en la terraza de un edificio dedicándose a *La Dolce Vita* y a practicar crueldades entre ellos y para con terceros. Ante la testarudez de estos petimetres que se niegan a abandonar su pequeño paraíso con forma de terraza sus padres llaman al cura catequista que los



Imagen 9. *La terraza* (1963)

conoce desde chicos para que los convenza de bajar de la azotea. En una escena muy graciosa el cura aparece volando en un helicóptero esgrimiendo un megáfono para darle un sermón a sus “angelitos”. El sacerdote les ruega que bajen de la terraza y depongan su actitud para no “hacerle el juego a los bolches”.

En *Los Venerables todos* (1962), una película de tono entre beatnik y existencialista, dirigida por Manuel Antin, y que se mantuvo inédita durante muchos años en la Argentina, se escenifica en tono irónico, una situación

³⁸¹ La situación irónica incluida en este filme puede estar relacionada con la gran popularidad que las películas de Lolita Torres habían alcanzado en la URSS. Esta interprete de tonadillas y géneros menores españoles, verdadero baluarte del cine sensiblero, con historias optimistas y moralina conservadora, visito en varias ocasiones la Unión Soviética e incluso fue premiada en dicho país por su trayectoria. Esto le valió, en su momento, algunos comentarios velados en medios periodísticos argentinos, que arrojaban sospechas sobre presuntas simpatías de izquierda.

propia de cierto macartismo cotidiano de a comienzos de los 60. Lucas el carismático y retorcido jefe de un grupo de empleados-amigos que trabajan en los tribunales porteños se reincorpora al trabajo en el ámbito judicial. Cuando su admirador-amigo Ismael le avisa a su jefe que Lucas está esperando para la entrevista el funcionario le responde “Ese no es el que era comunista?” a lo que el bueno de Ismael le asegura que no. Luego el propio Lucas explica que años atrás había sido expulsado de la facultad y de su trabajo por anti peronista y que ahora le costaba volver a ingresar a tribunales por sospechoso de zurdo que piensa feo. Cuesta relacionar al cínico y manipulador personaje de Lucas que ejerce una especie de dominación sobre sus compañeros de trabajo; que se acuesta con Nora, la novia de su amigo Ismael; al que vapulea organizándole “bullings” colectivos; con la imagen más vulgarizada en esos años de un típico militante de izquierda. Así todo el personaje de Nora cuando le reprocha a su amado-odiado Lucas, el juego manipulador que este ejerce sobre sus amigos, alude a una conspiración que este grupaje de hombres grises tramaban, para poner una bomba en plaza de mayo y hacer una revolución como si fueran nenes jugando a los soldaditos.³⁸² Un reflejo lateral de esa atmosfera macartista light, con algunos puntos de contacto con los elementos que señalábamos en *Los Venerables...*, se percibe en *La Herencia* (1964) de Ricardo Alventosa. Se trata de la historia de un grupo

³⁸² *Los Venerables todos* tuvo algunos problemas con la censura de su tiempo (a raíz de sus alusiones políticas?), recibiendo calificación B, y por eso nunca fue estrenada en el circuito comercial en la Argentina aunque tuvo gran repercusión en cines y festivales internacionales.

de oficinistas pequeños burgueses con vidas grises y doble moral. Es una película con un argumento bastante audaz para la época que incluye la historia de una infidelidad consentida por mezquinos móviles económicos. Pero por debajo de la trama principal el novel director Alventosa se propuso plasmar una radiografía de la conflictiva Argentina de los días de la caída de Frondizi y el inestable gobierno de Guido. Entre otros tópicos satíricos se le toma el pelo a personajes ultra católicos que afirman que “vivimos en un país occidental y cristiano”. Los cínicos oficinistas del filme se preguntan porque faltan insumos en el trabajo y contestan riéndose que es una conspiración comunista contra el gobierno. Las calles del Buenos Aires están llenas de granaderos desfilando, de tanques que la transitan y de pintadas en las paredes incluyendo algún emblemático logotipo de una hoz y un martillo. Los personajes leen diarios cuyos titulares rezan: “Los tanques ya están combatiendo”. En una escena del filme los oficinistas Marino y Selva, viajan en taxi, reflexionando sobre la necesidad de preservar “las instituciones” y “el orden” mientras los carteles de tránsito dicen “no girar a la izquierda”, “conservar su derecha”. En *La Herencia* el pánico rojo de la Argentina desarrollista se da de la mano con un picante retrato de la mediocridad más supina.³⁸³

³⁸³ *La Herencia*, susceptible de ser objetada por distintos motivos, también recibió la calificación B inicial. Luego de algunos cortes se permitió su exhibición en diciembre de 1964 pero fue un fracaso comercial. La atmósfera tensa que refleja este filme reaparece incluso en películas bastante alejadas del intento de desarrollar un discurso político. Es el caso de *El Televisor* (1962) de Fernández Jurado, una original mirada sobre la televisión como un elemento de alienación que irrumpe en la vida familiar, en donde se pinta un Buenos Aires atravesado por manifestaciones de jubilados y de estudiantes que incluso chocan entre sí. Pensamos en el notable filme de David Kohon (1961) *Tres veces Ana*. El capítulo *La Nube*, cuya acción transcurre en la redacción de un periódico, salpimenta la historia central, la vida de Monito, un tímido y solitario diagramador, enamorado de una mujer a la que no se anima a abordar; con referencias tomadas de la realidad internacional

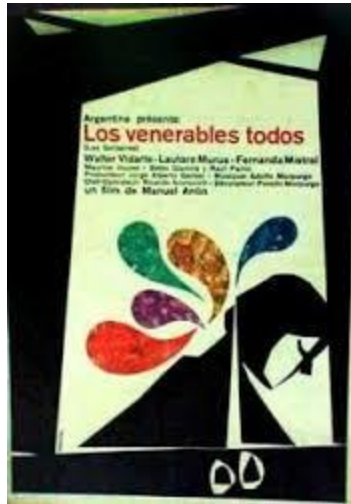


Imagen 10. *Los venerables todos* (1963)

A la hora de evaluar miradas moderadamente críticas sobre la militancia de izquierda nos topamos con un caso curioso representado por la película *Dar la cara* (1963) dirigida por Carlos Martínez Suarez y con guion del escritor de izquierda David Viñas. Esta original película intentaba ser un fresco de la situación de la juventud argentina de su época a través de historias de vida de jóvenes pertenecientes a distintos ámbitos socio culturales (obreros, deportistas, estudiantes, cineastas). En una de sus escenas más revisitadas se ve un acalorado debate estudiantil en una facultad porteña (conflicto laica/libre). Uno de los protagonistas, el joven Carman, un reformista moderado, con una larga y ya un poco agobiante militancia universitaria sobre sus espaldas, terea en una discusión entre activistas de izquierda y estudiantes conservadores clericales, oponiéndose al inicio de una huelga que considera llamada al fracaso.

y local más urgente. Con personajes que hablan de una asamblea que lanzara una huelga y redactores que mencionan la “reunión cumbre en Berlín” justo el año en que se erigió el famoso muro. Referencias vagas a la política exterior aparecen en el filme inédito *Raconto* (1963) de Ricardo Becher, en la escena que un ministro es abordado por los periodistas en el aeropuerto de Ezeiza para preguntarle por la posición Argentina ante una compleja controversia diplomática internacional que no se termina de aclarar en qué consiste. En *Paula Cautiva* (1963) de Héctor Ayala, filme que toca de costado el tema de la inestabilidad constitucional argentina, un ejecutivo norteamericano un tanto achispado le dice a unas simpáticas chicas locales con las que comparte una noche de juerga que se merecerían ser invitadas de honor a la Casa Blanca cuando llegara el primer embajador de Marte...o un amigo del este!

Cuando el joven Carman confronta con sus compañeros de izquierda más radical de la FUA se ve en la obligación de aclarar que no se opone a la huelga porque coincide con los puntos de vista de los estudiantes católicos anti reformistas sino porque considera que la metodología de la huelga estaba muy desgastada en esa coyuntura. Sin duda no se trata de un filme anti izquierdista pero incluye una mirada crítica de la militancia de izquierda aludiendo a un tema que comenzaba a formar parte de un cierto imaginario político de la época, y de los años venideros: la dificultad de sostener una línea política crítica y transformadora pensada desde un espacio más autónomo de la polaridad izquierda/derecha.

Bolches, espías y putas

*“Por dos platos de Borsch soy capaz
de convertirme al bolcheviquismo!” (Boris Andreieff en
La muerte camina en la lluvia)*

Como una deriva curiosa del clima anti comunista y anti izquierdista en la Argentina de la primera mitad de la década del 60 en los años siguientes se dieron a conocer películas inscriptas en lo que podríamos llamar cine de entretenimiento que incluían en sus argumentos algunos lugares comunes y referencias relacionadas con elementos también presentes en el cine anti comunista politizado. Se trata de películas que redundan en lugares comunes del llamado cine de la paranoia (intrigas de espías, experimentos científicos inescrupulosos, infiltración de colectivos humanos nocivos en el cuerpo

social .etc.) o apropiaciones hechas desde la sátira liviana. Filmes sensacionalistas encuadrables en géneros de alto impacto comercial (comedias de espionaje, ciencia ficción bizarra, expolición, comedias picaras, etc.)

En 1965 el inefable Emilio Vieyra volvería, de forma lateral, a darle rienda suelta a sus obsesiones anti-rojas en un filme de ciencia ficción ambientado en un pueblo del sur de Estados Unidos pero rodado en la localidad del Palomar, Provincia de Buenos Aires, Argentina. Se trata de *Extraña Invasión* una coproducción argentina estadounidense que conto entre los roles protagónicos al veterano actor de Hollywood Richard Conte y a Ana Mizrahi, esposa del famoso maestro de actores Lee Straberg. Esta película se estrenó, inmediatamente después de su rodaje, en Estados Unidos y otros países latinoamericanos pero en la Argentina llegaría al circuito comercial recién en 1973. Ocasión en la cual sería prolijamente destrozada por la crítica aunque con los años se convertiría en una película de culto para los cinéfilos fanáticos de las películas bizarras con situaciones risueñas no buscadas. El argumento de esta película, una mala copia del filme británico *El Pueblo de los malditos* (1960) de Wolf Rilla, es como sigue. En Clearwell, un típico pueblito del sur de Estados Unidos, los niños juegan en un pantano y hacen caer a las aguas cenagosas unos tanques metálicos. A partir de entonces comienzan a suceder cosas extrañas. Los televisores comienzan a tener una serie de interferencias que se traducen en una especie de ondas y líneas que ocupan la pantalla. Lo curioso es que de

manera creciente varios de los niños del pueblo y algunas personas adultas comienzan a quedarse hipnotizados frente a la pantalla y terminan deambulando por la calle como zombies. El gobierno norteamericano, siempre tan atento a todo, mandara a un grupo de funcionarios a investigar lo que pasa. La situación pronto supera a los probos étnicos yanquis que reciben amenazas por teléfono de alguien que dice tener control de la situación ya que es el que la provoco. Pero aparte los heroicos servidores públicos van a contar con la hostilidad de Collins, un personaje tosco, interpretado por el actor y músico Eddy Pequenino, que siempre lleva un gorrito como de beisbolista y una camisa bien roja (que detalle!). Collins se la pasa despotricando contra los “ejecutivos”, “los poderosos” y los “que ganan sueldos altos” y empieza a soliviantar a la población para que no

hagan caso a las indicaciones de los tipos que “mando Washington”. Lo que se dice todo un agitador rojo! De mientras la situación se pone cada vez más tensa y los autómatas hipnotizados parecen estar fuera de control lo que obliga a recurrir al ejército. Dicha situación le va a permitir al agitador Collins liderar un motín con un grupo de incautos que lo siguen en su intento de expulsar al ejército y los

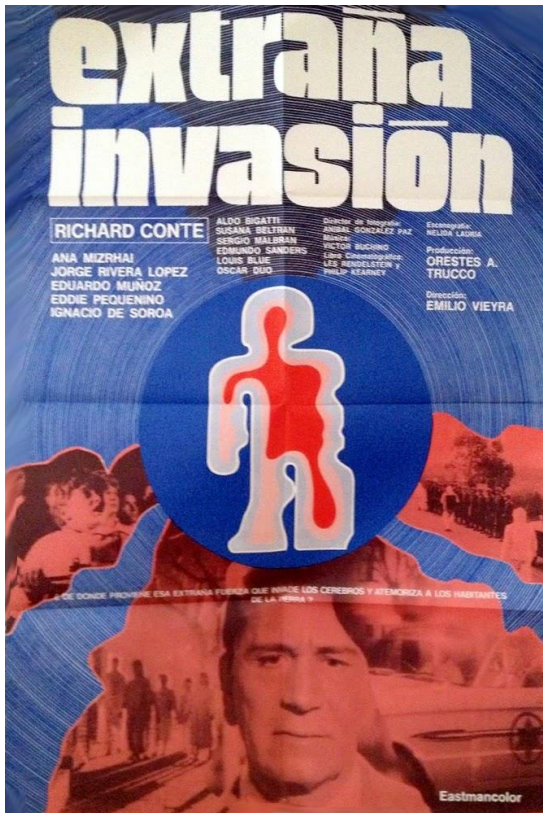


Imagen 11. *Extraña invasión* (1965)

funcionarios civiles. El resto del filme refleja la tensión entre los militares, partidarios de soluciones drásticas y los médicos, naturalmente, más humanitarios. El inevitable *Hapy End* trae también la revelación del maquiavélico plan de un lugareño, con vocación de científico-aprendiz de brujo, que había generado toda la situación. ¡Lo que se dice un modesto aporte argento al cine de la paranoia más escatológica!

La sátira, e incluso el aprovechamiento humorístico más chato, de las convenciones del cine de espionaje también aportó en la segunda mitad de los sesenta algunos elementos de cierta mirada satírica de la guerra de bloques en el cine argentino. Es el caso de *Patapufete!* (1967), dirigida por Julio Saraceni, y protagonizada por el inolvidable cómico Pepe Biondi. Este interpreta a un sencillo peluquero que hereda de su tío abuelo, un gran científico, una libreta con una fórmula nuclear. Agentes de distintas potencias empiezan a asediar a este personaje bonachón para que les venda la libreta cosa a la que el peluquero no accede. A partir de esta situación el bueno de Pepe se mete en varios problemas. En una parte del filme es engatusado por una vedette muy sexy, a sueldo de unos espías rusos, para robarle la libreta con la fórmula. Esta Mata Hari porteña cumple su cometido pero en vez de entregarle la fórmula con la libreta a sus diabólicos mandantes, estos terminan teniendo entre sus manos otra libreta que Pepe tenía encima. Unos diplomáticos rusos con uniformes, trajes austeros y cara de malos se reúnen en una mansión tipo victoriana, con cuadros de personajes dieciochescos, y le entregan a un espía la fórmula para que la lleve a Moscú.

Los agentes de la KGB se la llevan en una avión que tiene trompa como de un perro (se trata de una escena animada) consiguiendo despistar a dos aviones de guerra que lo siguen. El avión ruso atraviesa un paisaje con torres moscovitas y llega a su destino. En lo que parece ser una pomposa reunión del buro del PCURSS el espía le entrega la libreta en mano al premier ruso (Adolfo Limbel, el legendario padre de *Los Campanelli*) que manda a un científico, con un icónico aspecto leniniano, que la mezcle en el laboratorio. Pero para desgracia de los ufanos bolcheviques resulta que la formula trucha que se habían llevado era de unos fertilizantes orgánicos, de aroma poco agradable, que al ser mezclados en una especie de recipiente metálico, obligan a los agentes rojos a abrir las ventanas del edificio para no asfixiarse! Mientras tanto unos agentes norteamericanos también contactan al pobre Pepe al que citan en una oficina llena de computadoras y otros alardes de tecnología. Al revés de los soviéticos los yanquis se comportan como unos caballeros e intentan comprarle la formula al peluquero ofreciéndole tentadoras sumas de dinero a las que este se niega aceptar. Mientras tanto los maquiavélicos soviéticos no están dispuestos a perder su presa y, de manera violenta, raptan al pobre Pepe, lo llevan a su arcaico refugio con reminiscencias zaristas, y lo someten a todo tipo de presiones para que entregue la libreta. Incluso planean drogarlo con pentotal! Finalmente el pobre infeliz logra escapar con la ayuda de unos extraños agentes prooccidentales a los que también consigue burlar. Al final del filme cuando los agentes rusos y norteamericanos se están batiendo por conseguir la

formula, en medio de una loca persecución por un estudio televisivo, aparece un espía chino (con boina a lo Mao y austero traje de operario) que les arrebató la fórmula a último momento. Hay que ver que eran épocas de la revolución cultural! Más allá de lo desopilante de la película es interesante constatar que en este filme se reproduce una imagen clásica, y nada neutral, de la guerra fría y sus bandos en pugna a partir de la oposición: occidente: modernidad-no violencia/oriente: arcaísmo-coerción.

Con un poco más de pretensiones *Kuma Ching* (*Un ataúd para Hong Kong*) (1969) de Daniel Tinayre, con guion de Carlos Petit y el novelista “izquierdista” Dalmiro Sáenz, es una curiosa sátira al cine de espionaje. Filmada en la colonia británica de Hong Kong reunió un prestigioso elenco de actores, argentinos y españoles e implicó un esfuerzo de producción inédito en el cine argentino de esos años. En esta película Cacho Spumarella (Luis Sandrini) es un porteño anónimo que se ve involucrado por error en una intriga de espionaje



Imagen 12. *Kuma-Ching* (1967)

internacional. A consecuencia de lo anterior es enviado en un cajón de muertos a Hong Kong fingiendo ser el cadáver del marido de una mujer (Lola Flores), hija de un científico secuestrado por el régimen maoísta (Narciso Ibáñez Menta) al que la inteligencia yanqui quiere rescatar. El filme aunque cómico no escapa a ninguno de los lugares comunes del cine de la “guerra fría”. “Yo estoy con occidente!” afirma, de manera categórica, el profesor Alcántara, este científico al que el régimen maoísta secuestro sin que se dé cuenta armando en una remota localidad china un montaje de su casa en España con la finalidad de utilizar sus conocimientos científicos en provecho propio. En dicha perspectiva el filme incluye imágenes documentales de la detonación de la primera bomba atómica china en 1964. Episodio que tuvo no pocas repercusiones en su momento.

Este filme de espionaje, en tono de comedia, incluye una galería de personajes increíbles. Entre ellos un mandarín chino (el gran Tincho Zabala) que estaba formando una guerrilla para derrocar a Mao (Gao en el lenguaje ficcional de la película). Como le dice orgulloso el viejo chino a la hija del científico secuestrado mientras le muestra el entrenamiento de su gente: “Tarde o temprano caerá la revolución cultural Y estos son los soldados que la derribaran, Y el sol volverá a sonreír en nuestra patria”. Por su parte el cómico argentino Juan Verdager interpreta a un emblemático jefe de la CIA y el actor chileno argentino Jorge Rivera López a una especie de James Bond yanqui que vive como agente “tapado” en Buenos Aires, en una mansión llena de mujeres curvilíneas con minifalda. Destila un humor muy a la

criolla la escena en que el coronel Lu, un espía encubierto, interpretado por Luis Medina Castro, reacciona violentamente cuando un subordinado en vez de avalar lo que dice con una frase de Mao Tse tung se despacha con una frase de Perón. En esta película los norteamericanos son mostrados como personajes medios delirantes, ridículos y hasta un poco racistas. Pero los agentes de China Popular son presentados como la peor expresión del totalitarismo que se pueda llegar a imaginar. Los militares chinos son como autómatas deshumanizados. En varios pasajes se muestra mujeres u hombres trabajando en arrozales en condiciones de esclavitud. Cuando una mujer le dice a un guardia rojo que pensaba que el intruso occidental que se metió en su casa era un espíritu este le contesta: “En la China de Gao no existen los espíritus. Fueron abolidos en la última convención del partido” El filme abunda en la representación de actos de violencia y represión inescrupulosa contra cualquier forma de disidencia. Lo anterior incluye una escena de tortura con el inquisitorial instrumento de la rueda aplicado al pobre porteño Spumarella. Amén de la recurrente imagen de los guardias rojos que atormentan el cerebro de las personas que detienen leyéndoles extensos fragmentos del libro rojo de Mao/Gao. La escena final con la condecoración de los anti-héroes de la historia en la cubierta de un portaviones termina de encuadrar al filme en el marco del cine de espionaje de la “lucha del mundo libre contra la barbarie roja” ...aunque en tono de solfa.

Por su parte el director Julio Porter, veterano del cine musical en tono de comedia picara, filmo con guion

del español Diego Santillán.³⁸⁴ *La casa de Madame Lulú* (1968) ambientada en el Buenos Aires de los años 30. En esta livianísima película el joven revolucionario de izquierda Eliseo (Enzo Viena con anteojos y poniendo cara de ser muy, pero muy, estúpido), editor de el combativo diario “El Garrote”, enfoca sus cañones en el elegante prostíbulo conocido como la casa de Madame Lulú, frecuentado por millonarios e impolutos políticos burgueses que se la pasan haciendo gala de moralistas. El combativo Eliseo busca testimonios sobre los “parásitos burgueses” que son clientes de la casa de Lulú para ponerlos como ejemplo de la decadencia del capitalismo en su peor expresión. Lo único que consigue este arrojado bolchevique es que lo saquen del quilombo finolis vendiendo almanaques. Pero de esa manera conoce accidentalmente a María La Pompadour (Libertad Leblanc), una simpática prostituta de lujo, con la que le cuesta entenderse ya que hablan idiomas bastante distintos y se manejan con lógicas poco congruentes. Pese a lo anterior el eros hará su juego y el zurdo aguafiestas y la cortesana carismática y despreocupada terminaran cruzando destinos. Eliseo tiene como compinches a dos revolucionarios rabiosos interpretados por Santiago Val y Alberto Anchar, un popular dúo de cómicos televisivos de ese entonces. El personaje que hace Santiago Bal se la pasa hablando de la necesidad de organizar una huelga general y presenta

³⁸⁴ Diego Santillán era un exiliado que había llegado a la Argentina luego de la guerra civil española. Era hijo del famoso pensador e historiador anarquista Diego Abad de Santillán. Haya por 1978, regresado a España, dirigiría el famoso documental *Porque perdimos la guerra* (1978) en base a testimonios de intelectuales de las distintas corrientes que formaron parte del campo republicano. Durante su estadía en la Argentina sería director y guionista de numerosas películas, mayormente comedias picaras y livianas.

una caracterización física que lo acerca más al icono de un existencialista parisino de los años 50 que al de un rojo porteño de los 30. Mas explicito el revolucionario que interpreta Anchart se la pasa hablando de que hay que hacer estallar el sistema capitalista a fuerza de bombas. A su momento ambos rojos patibularios, como si fueran los bolcheviques que visitaban Paris en *Ninoska* de Ernest Lubischt, terminaran seducidos por los cantos de sirena del sistema encarnados en las chicas de la casa de Lulú. Luego de varias situaciones desopilantes Eliseo se pone de novio con María La Pompadour, que es ganada para las lides revolucionarias, y organiza un sindicato de trabajadoras “de relaciones íntimas” con las chicas de la casa de Lulú. En 1972 Diego Galíndez, repitió la fórmula de *La casa...*, pero esta vez como director volviendo a ocupar Libertad Leblanc el rol de la protagonista *sex symbol* que muestra sus redondeces a falta de otra cosa. Todo eso en una película titulada *Olga, la hija de aquella princesa rusa*, una comedia erótica que reproduce el esquema tomados del género de la opereta, de la cortesana casa fortunas, mezclado con el clásico argumento hollywoodense de los aristócratas rusos exiliados en Paris escapando de los bolcheviques.³⁸⁵

En *Adiós Alejandra* una comedia juvenil liviana de 1973, dirigida por Carlos Rinaldi y con guion de Norberto Aroldi, se alude, en un tono farsesco y hasta casi simpático, a la “dura realidad” que existía más allá del

³⁸⁵ Otras dos películas argentinas de comienzos de los años 70 pero del género dramático, pseudo testimonial, ambientadas en los años 30 cuentan historias de aristócratas rusos anti bolcheviques. Tanto en *La Malavida* (1973) de Hugo Fregonese como en *Proceso a la infamia* (1974) de Alejandro Doria aparece el personaje de una condesa rusa blanca como regenteadora de un prostíbulo y mujer con influencia ante los gobiernos conservadores de la llamada “Década Infame. En ambas películas dicho rol fue interpretado por la actriz Idelma Carlo (Natasha en *La Mala vida* y Condesa Alexia en *Proceso a la infamia*).

muro de Berlín. Ángel Magaña es el “Tío Yuyo”, un diplomático medio playboy, que regresa a la Argentina luego de muchos años de trabajar como diplomático en el exterior. Entonces se entera por un primo sacerdote (siempre hay un cura metido en estas cosas) que su hermano, un respetable y acaudalado profesional recientemente muerto, había tenido un hijo extra matrimonial criado en una estancia y que el muchacho iba a venir a Buenos Aires a conocer a su familia. Para evitar un escándalo con la viuda y los hijos del muerto el cura le pide que, hasta encontrar una manera elegante de encuadrar el asunto, lo haga pasar como un hijo suyo. El carismático hombre del servicio exterior va a la mansión de su hermano muerto y se encuentra con su cuñada y sus sobrinos tanteando para ver como resuelve el entuerto. Pero antes de poder comenzar a desarrollar el argumento que había ideado aparece de golpe el hijo/sobrino recién llegado del campo! Luego de presentarlo de manera apresurada y sacar al muchacho del medio Yuyo le cuenta a su cuñada que el chico era fruto de un romance que él había tenido hace años con una diplomática de la Unión Soviética que había conocido en un congreso en Moscú. Este romance imposible atravesado por barreras ideológicas había obligado a Yuyo y a su mujer rusa a tomar una decisión dramática. La madre había querido que su hijo se criara en “el mundo libre” y él se había encargado de organizar su viaje a occidente burlando todas las barreras fronterizas que separan a los países del bloque del este de los países capitalistas. Como le dice el pícaro Yuyo a su cuñada poniendo cara de atribulado: “No sabes lo

difícil que es pasar la cortina de hierro!”. Acota el primo clérigo: “Y, por algo es de hierro!”

Ese mismo año se estrenó otra película que mezclaba el tono de comedia musical liviana nueva olera cruzándolo con la temática de la violencia política y la lucha de la militancia juvenil radicalizada. Nuestro ya conocido Enrique Carreras filmó en 1973 *Me gusta esa chica*, con guion de Ulises Petit de Murat en base a un argumento de Alfonso Paso y el protagónico del ídolo beat nacional Ramón “Palito” Ortega. Este que en numerosos filmes había representado al cantante juvenil de orígenes humildes provinciano o al joven carismático despreocupado y alejado de pretensiones políticas e intelectuales acá encarna a un comprometido militante estudiantil setentista. El simpático Carlitos es el hijo de un prestigioso cirujano de buena posición económica, docente universitario, frecuentador de círculos de la *Haig society* y profesional que cuenta entre sus pacientes a gente vinculada al poder político. El filme se abre con una combativa manifestación universitaria en la cual los estudiantes repudian con pancartas y gritos la visita de un ministro a la universidad. Todo va a terminar con una batahola con la policía sin faltar la típica represión con gases lacrimógenos. El simpático Carlitos se va a terminar refugiando de las fuerzas del orden en una mansión reciclada para pensión de estudiantes y artistas bohemios donde conocerá a la chica a la que alude el título del filme. Cuando la simpática artista, medio Hipona, dialoga con este muchacho que viene escapando de los palos policiales le pregunta preocupada: “¿Extremista de izquierda?...de derecha?” a

lo que este rebelde sano y pristiño contesta: “Estamos al final de las etiquetas y rótulos! Frente a una nueva era!”. Ese mismo tono balsámico y tranquilizador encuadra el dialogo inter generacional que Carlitos mantiene con su padre que lo viene a buscar de una oreja, en compañía de la policía!, y a reclamarle que no se meta más en líos. Carlitos le dice a su padre que el lucha contra la injusticia y por qué se termine la marginación que afecta a la mayoría del pueblo pero no avala las actitudes violentas y destructivas de algunos de sus compañeros. Empeñado en hacer que su vástago sienta cabeza el “burgués” cirujano le dice a su hijo: “Para la mayoría de la gente con la que tenemos que manejarnos tu postura es casi la de un comunista?” y este le responde, alcanzando la cúspide de la ultra corrección política: “Papa si los comunistas en algunas cosas se parecen a vos. Si los comunistas son así de serios, herméticos y obedientes. Todo lo que no salga del partido no tiene validez”. En este filme, estrenado unos días después de las elecciones del 11 de marzo de 1973 en un país en el que crecía la movilización popular,

la rebeldía beat vencía a la rebeldía roja *ad maioren gloriam* de la taquilla y del *Argentine way life!*



Imagen 13. *Me gusta esa chica* (1973)

Gente que piensa feo en la pantalla chica

*Luchemos pudientes de la tierra/los laburantes
también quieren mandar/ los pobres gritan y
hacen huelga y hasta la guita nos quieren
achacar!.(La Marcha de los pudientes de la
apertura del programa Por siempre Tato, 1972).*

En el campo televisivo que conoció una importante expansión en los años 60 las referencias provenientes de la guerra de bloques a nivel mundial y de la relación entre militancia radicalizada y luchas sociales no podían estar ausente. A comienzos de los 60 el medio televisivo no fue ajeno a la atmosfera de macartismo propagada desde distintas usinas y ámbitos ligados al establishment local. (Cámaras empresarias, partidos de derecha, militares, foros explícitamente dedicados a realizar propaganda anti comunista, etc.) El mismo peso que distintos grupos de decisión ligados a la iglesia católica irían adquiriendo

en el medio cinematográfico se trasladó a la naciente industria de la TV. Mientras se multiplicaban las publicaciones graficas católicas y los espacios de radios controlados por el clero se convertían en un clásico de la pantalla chica los micro programas televisivos conducidos por clérigos o laicos ligados a la iglesia (típicos del cierre de transmisión) así como programas ligados a resaltar la actividad eclesiástica y de las organizaciones de laicos católicos en obras de bien. (*La campana de cristal*, 1968). Esta política incluyó la fundación de un canal de televisión por una sociedad anónima integrada por capitales ligados al clero (LS 84, canal 11 en 1961). En la primer temporada de canal 11 el ciclo *Ellos visten de negro*, con guion de Jorge Falcón, reseñaba el quehacer de cuatro curas que trabajan en medios obreros y villas de emergencia mostrando una actitud abierta y humanitaria ante los problemas de sus habitantes.³⁸⁶ Una versión para la pantalla chica de las películas de curas piolas que hemos estado analizando más arriba.

La Argentina en la que crecía el encendido de los televisores era la Argentina en la que en las radios sonaba el exitoso tema de Luisito Aguilé “Cuando salí de Cuba”, mientras Ricardo Balbin, el presidente del comité nacional de la UCR, le reclamaba al gobierno de Frondizi que echara a los comunicadores “pro soviéticos” de las radios. Era la Argentina en la que en la revista *Tía Vicenta* de Landru o en las populares historietas de Dante

³⁸⁶ En 1970 canal 11 fue adquirido por Héctor Ricardo García, un empresario periodístico, dueño de varios medios gráficos (Crónica, Así) y de CW1 Radio Colonia (Uruguay). García le imprimió a dicha emisora televisiva un estilo más populista y ligado al sensacionalismo periodístico.

Quinterno era muy común leer chistes y sátiras sobre cualquier cosa que oliera a comunismo. Era la Argentina donde un confuso incidente naval en la costa patagónica (1960) desato una paranoia sobre la supuesta presencia de submarinos rusos continuamente mentada por el periodismo gráfico y audiovisual. A tono con lo anterior LS 82 Canal 7 puso en pantalla la serie *Operación cero* (1960-1961) donde un grupo de galanes duros de teleteatros interpretaban la tripulación de un submarino criollo enfrentándose a la presencia de submarinos de alguna potencia exótica que se infiltraba en el “patrio mar”. Era el país en que se descubrió una supuesta red de espionaje soviético con radio aficionados clandestinos. Episodio que se reflejó en la popular serie televisiva *La Familia Falcón* en donde los protagonistas descubrían a un soldado ruso escondido en la heladera. En 1961 la recientemente creada emisora LS 83 canal 9 Libertad puso en pantalla un programa que era versión local de las andanzas del párroco italiano Don Camilo enfrentado al alcalde comunista Don Peppone. Al igual que en el original europeo en la versión argentina si Don Camilo, interpretado por Luis Tasca, no la ganaba la empataba en salvaguarda del estilo de vida occidental y cristiano. En los programas conducidos por clérigos o comunicadores ligados a la iglesia también aparecían continuos comentarios sobre la infiltración de ideas “comunistas y ateas” en la Argentina o visiones sarcásticas sobre las corrientes de izquierda.³⁸⁷ Es el caso de ciclos como el conducido por el padre Gardella un

³⁸⁷ Nielsen; Jorge; 2005; pág. 19

cura pionero de los programas para niños y adolescentes en tono clerical. También del ciclo *Un trampolín a la vida*, conducido por el cura y compositor musical Alejandro Mayol, que se vio por canal 7 en 1961, y que luego pasaría por otros canales. Las letras de las canciones de este cura simpático y guitarrero incluían chascarrillos anti comunistas. Como en su tema en portugués *O trompeteiro*, que aludía a las trompetas del juicio final, y afirmaba que tanto comunistas, como nacionalistas, anarquistas y terroristas iban a estar en el lago de fuego revueltos por el tridente del mismísimo Satanás. Respondiendo a críticas que le hicieron llegar algunos televidentes por estas referencias de la letra de su canción el padre Alejandro aclaró en cámara que él no creía que por el solo hecho de ser “nacionalista o comunista” alguien se hubiera ganado forzosamente un pasaje al infierno. Según este cura canchero lo que podía hacer caer a alguien en el averno era cerrar su “corazón a los demás”. Para rematarla agregó: “Ser comunista no es garantía de ir al infierno. Siendo comunista a lo más lejos que se puede llegar es al limbo”.³⁸⁸

Durante el clima un poco más liberal del gobierno de Illia proliferaron los programas de opinión y de debate con presencias de figuras políticas e intelectuales representativas de todo el espectro ideológico. Este clima, relativamente aperturista, fue contemporáneo a la aparición en escena de la Federación de Entidades

³⁸⁸ El fragmento del programa *Trampolín a la vida* en donde Mayol satiriza al comunismo fue reproducido en la película *Cuatros* (2017) de Albertina Carri. La canción *O trompeteiro* puede encontrarse en el sitio YouTube de la web. Alejandro Mayol fue, con los años, un referente de los llamados curas del Tercer Mundo y tuvo mucha cercanía con el famoso cura villero Carlos Mujica. Al igual que Mujica Mayol militó en la izquierda peronista. En 1969 dejó el sacerdocio y contrajo matrimonio. Fue autor de numerosas piezas musicales, incluyendo una ópera, y también de guiones cinematográficos.

Democráticas (FADE), grupo anti comunista que haría empalidecer a la famosa Sociedad John Birch norteamericana, y que sería apoyado por el grupo católico de extrema derecha Tradición Familia y Propiedad.³⁸⁹ La FADE no se cansó de denunciar la presencia de rojos y subversivos en los medios de comunicación. Tal calificativo se lo endilgaron al actor Francisco Petrone que era director del canal 7 nombrado por el gobierno de Illia.³⁹⁰ En 1965 la FADE consiguió el levantamiento del programa *La Gente*, emitido por canal 7, y conducido por el periodista Augusto Bonardo, argumentando que llevaba como invitados a figuras intelectuales y artistas rojos. En 1967, ya con la dictadura de Onganía entronizada, la FADE consiguió el levantamiento de un ciclo televisivo dirigido por el locutor peruano Hugo Guerrero Martineitz, que había incluido en una emisión como invitado al escritor Dalmiro Sáenz, que desarrollo un elogio del gobierno

³⁸⁹ La filial argentina de *Tradición, Familia y Propiedad (TFP)* fue fundada en 1967 bajo el liderazgo del abogado Cosme Becar Varela y siguiendo el ideario del escritor católico pre conciliar brasileño Plinio Correa de Oliveira. Su creación fue fruto del entusiasmo que provoco en grupos del nacionalismo de derecha, la llegada al poder dictadura de Onganía. TFP amalgamo a una serie de grupos tradicionalistas y reaccionarios de más vieja data que se expresaban en la revista *Cruzada* (1956) Estos grupos venían motorizando FEDA desde mediados de la década del 60. Aparte de denostar al comunismo y a cualquier cosa que se la pareciera TFP contaba entre sus principales enemigos a los curas del tercer mundo, a las centrales obreras, al partido demócrata cristiano, al cine erótico, a los hippies, a los rockeros, etc.

³⁹⁰ Francisco Petrone, había tenido militancia en el partido comunista siendo muy activo en las agrupaciones de perfil anti fascista durante la segunda guerra mundial. Durante el gobierno de Perón sufrió censura y proscripción por sus ideas políticas. En esos años recorrió América Latina, acompañado de una compañía de actores también proscriptos, representado obras de Arthur Miller, y sufriendo la hostilidad de las legaciones diplomáticas argentinas que lo denunciaban como “rojo” ante las autoridades de cada país que pisaba. El gobierno de Illia lo nombro interventor en LS 82, canal 7, donde hizo una gestión interesante que incluyo el ciclo Teatro Universal que representaba obras maestras de la dramaturgia mundial interpretada por el elenco de las Dos Caratulas. El actor de cine y teatro argentino Luis De Lucia, tío abuelo del autor de esta trabajo, fue integrante de la compañía de teatro de Petrone.

revolucionario cubano luego de una visita a la mayor de las Antillas.³⁹¹

En la segunda mitad de la década del 60 circulaba en la pantalla mucho material periodístico de tono anti comunista especialmente relacionado con los problemas



Imagen 14. Caricatura satírica anti comunista de la revista *Tía Vicenta* de la política internacional. Particularmente en Canal 13, propiedad de la empresa Proartel fundada por el empresario televisivo cubano-argentino Goar Mestre, y con muchos exiliados cubanos en su planta ejecutiva. En la pantalla del 13 se vieron programas sobre la guerra de Vietnam con puntos de vista favorables a la intervención norteamericana en Indochina. También sobre la invasión rusa a Checoslovaquia resaltando los aspectos más brutales de este episodio. El noticiero de canal 13 solía contar con comentaristas que expresaban puntos de

³⁹¹ Ulanovsky, Carlos; Itkin, Silvia y Sirven, Pablo; 2006; pág. 272

vista sobre política internacional de fuerte tono anti comunista. Entre ellos el político conservador y militar golpista de la libertadora Francisco Manrique. En el programa ómnibus, de la misma emisora, *Sábados circulares* de Nicolás Mancera también solían expresarse puntos de vistas sobre política internacional a tono con el clima de guerra fría imperante. Ciclos humorísticos como *Telecómicos*, con guion del conservador anti comunista Aldo Camarotta, que iba los lunes a la noche por canal 11, solía presentar personajes rusos muy malos. En un tono satírico, pero más imparcial, *Jaujarana*, programa protagonizado por un legendario elenco de actores cómicos uruguayos que actuó durante décadas en la televisión Argentina, incluyo en su ciclo 1972 un sketch que escenificaba la conferencia Nixon-Mao Tse Tung representando al presidente norteamericano Eduardo D Ángelo (“El hombre del doblaje”) y al líder del comunismo chino Ricardo Espalter (El inolvidable Toto Paniagua).³⁹² Ese mismo año la nueva edición del programa humorístico *Polémica en el bar*, de los hermanos Sofovich, incorporo al grupo de personajes que se reunían alrededor de una mesa de café a arreglar al mundo a un clásico intelectual de izquierda soberbio y anti patico, con campera, anteojos y barba, interpretado por Javier Portales. En 1973 el popular ciclo de cacht *Titanes en el Ring*, integrado por la legendaria troupe de Martin Karadagian, incluyo un personaje llamado el Mercenario Joe que copiaba la apariencia física

³⁹² Nielsen, Jorge; 2005; pág. 210. El autor uruguayo Ricardo Espalter, con formación actoral de mimo, interpreto en varias ocasiones en la pantalla, en ciclos cómicos y en cortos publicitarios, a un anónimo premier soviético con un parecido icónico a Leónidas Brezhnev que hablaba en una jeringosa muy cómica que intentaba parecerse al idioma ruso.

y la indumentaria del Che Guevara. En los ciclos nocturnos de fin de semana que entregaban piezas teatrales para TV (*Alta Comedia*, canal 9, *Teatro como en el Teatro*, canal 13) no era raro que se pusieran piezas de tono frívolo en que se satirizaba a personajes provenientes de la Rusia bolchevique: *Ninoskha*, *Tovarich*, etc. También alguna versión televisiva de la historia de Anna Anderson la mujer que intento hacerse pasar por la gran duquesa Anastasia para reclamar la herencia de los Romanoff.

Ejemplos de una mirada sobre la dicotomía izquierda/derecha que se acercaba más al esquema “mano de cal, mano de bleque” reaparecían constantemente en los ya mencionados programas con curas bonachones y humanos. En 1971 canal 13 puso en pantalla *A la buena de dios*, con guion del veterano libretista Jorge Falcón y el protagonismo del célebre actor Ángel Magaña. Este encarnaba a un cura de barrio, canchero y con sensibilidad social que había montado en su casa parroquial un asilo con chicos de la calle. Para poder alimentar a sus huerfanitos el cura hacia changas sin permiso de sus superiores jerárquicos. En un capítulo le toca trabajar de camarero en una fiesta en una mansión de la elite porteña y se ve una escena que se parece mucho a una pasaje de *Al diablo con ese cura!* que ya hemos comentado. Mientras el cura, vestido de mozo, sirve copas y sándwich de miga le toca enfrentarse a la soberbia de una mujer de clase alta y se despacha con una frase sobre la necesidad de atemperar las diferencias de riquezas a lo que la mujer en tono irónico le pregunta: “Lenin, Castro o Mao Tse-tung?” Con gesto sempiterno

el cura-camarero le responde: “Juan XXIII señora”!. Lo que se dice toda una definición por una tercera vía en tono de catolicismo post conciliar.³⁹³

En la Argentina de las revueltas urbanas y el surgimiento de las organizaciones armadas la imagen de la militancia izquierdista, aunque fuera más bien negativa o tensionada, gana una presencia más explícita, más política, en la pantalla de televisión. En el programa *Por siempre Tato* que iba los domingos a la noche en Canal 11, durante el año 1972, aparecían satirizados una serie de personajes que representaban a militantes izquierdistas, con aire de guerrilleros, con los que se topaba el cómico del habano y los anteojos todos los programas antes de empezar sus clásicos monólogos. Pero aparte el tema de apertura del programa era *La Marcha de los Pudientes*. Una especie de “Internacional” de los ricos interpretada por el propio Tato Bores. En esa Argentina en la que se escuchaba a Moris cantar, *Pato trabaja en una carnicería* que contaba la historia de un muchacho que detrás de una máscara de revolucionario izquierdista escondía el rostro de un hipócrita vividor, canal 13 puso en 1971 en el aire el ciclo *El principio y el fin*. Una serie de historias unitarias escritas por el ya mencionado Hugo Moser. El primer capítulo del ciclo se

³⁹³ El ciclo *A la buena de dios* término resultando demasiado post conciliar para el gusto de la cúpula eclesiástica de ese entonces que presiono, de manera exitosa, para que se lo sacara del aire. En cuando a Ángel Magaña, que como dijimos en su juventud había sido militante del PC, es bueno recordar que a lo largo de su extensa carrera actoral represento en muchas ocasiones papeles de cura y de oficial de las fuerzas armadas. Esto último le valió el apodo de “El General” como se le conocía en el ambiente artístico. La relación de Magaña con las fuerzas armadas y la iglesia fue bastante orgánica. Durante años condujo el ciclo de la TV pública, *Adelante Juventud*, que resaltaba la labor de los institutos de formación militar. Durante la dictadura militar protagonizo el ciclo *Papa solo* (1976) en donde encarnaba a un millonario que tenía como hermano gemelo un cura que hacía las veces de su conciencia. En un capítulo de este ciclo se contaba la historia de un muchacho humilde que influenciado por algunas lecturas, presuntamente izquierdistas, quería ocultar de la vista de sus amigos a sus padres laburantes para no tener que avergonzarse de ellos.

llamó *El poder* y su argumento giraba alrededor de la historia de un grupo subversivo que intentaba secuestrar al presidente de la república. La imagen de un grupo de jóvenes barbados y con pelo largo que hablaban en un tono de sociólogos a la que te criaste mientras trazaban su operación sobre un croquis reflejaba una caricatura ingeniosa de la conducción del Ejército Revolucionario del Pueblo que en esa época había protagonizado operaciones guerrilleras de alto impacto. Mas explícita fue la inclusión de la historia del secuestro de un empresario por un grupo guerrillero y otras cuestiones conexas en el argumento del popular teleteatro *Rolando Rivas taxista*, guion de Alberto Migre, que se vio por canal 13 en los ciclos 1972-1973.³⁹⁴

Resumiendo podemos decir que los distintos elementos que hacían a esta atmosfera macartista en la TV nacional representaron un fenómeno de magnitud aunque no del todo lineal. En la pantalla chica, al igual que en el cine, convivieron los discursos abiertamente reaccionarios con otros que combinaban una mirada menos lineal sobre la creciente conflictividad social y el



³⁹⁴ Ver el análisis de Carassi (2013) sobre personaje trabajador, buen muchacho de intelectual pretencioso y egoísta captado p en los años del gobierno militar se elim organizaciones armadas.

rolando Rivas y la contraposición entre el de Rolando Rivas, con su hermano un este popular teleteatro de Armando Migre on el tratamiento de las acciones de las

Imagen 15. Tato Bares y su humor político “occidental y cretino”

protagonismo de militancia de izquierda en la misma. En esta última modalidad se inscribían una serie de miradas sobre el auge de las ideas de izquierda que intentaban ensayar una lectura “comprensiva” sobre las motivaciones de la “juventud iracunda” y demás gente ganada por el izquierdismo acompañada de una condena de los efectos concretos que las prácticas de los grupos de izquierda tenían en el medio nacional. En la era del Cordobazo distintas imágenes del espacio de la izquierda política e intelectual ganaron presencia en el campo televisivo en un proceso que guardaba contactos con lo que pasaba en la pantalla grande. Pero la imagen que se trazaba de la militancia radicalizada estaba atravesada por una serie de mecanismos de connotación de signo, mayormente, negativo.

La pantalla grande se llena de fierros

Ahora nos toca a nosotros. Pero tendrá que ser de otra manera. (Oscar en Invasión)

La mirada crítica del cine sobre las organizaciones armadas de izquierda y la violencia política constituyen un capítulo aparte. El impacto que tuvo el surgimiento del primer foco guerrillero importante en el territorio nacional con el intento de Jorge Ricardo Masetti y el Ejército Popular de Liberación en Salta (1963-1964) terminó de instalar la idea de la amenaza de la subversión armada en la conflictiva Argentina de mediados de los años 60. La repercusión de este hecho, en la época relativamente liberal del gobierno de Illia, facilitó que la pantalla diera pronto cuenta del tema. El prolífico

director Lucas Demare, de muchas y volubles incursiones en el cine político (filo peronista antes de 1955, anti peronista rabioso durante la libertadora), no se privó de meter su cuchara en el impactante tema de los movimientos revolucionarios armados. En 1965 filmo *Los Guerrilleros* una película que plantea un balance negativo de los grupos de izquierda radicalizados pero con un enfoque diferente al de los filmes anti comunistas de los años anteriores. Si bien está claro que lo que se intenta representar en la película de Demare es un movimiento revolucionario violento de izquierda en ningún momento se intenta encuadrarlo en una caracterización ideológica o programática precisa. Lo que se muestra en la pantalla es un grupo de jóvenes alentados por un moralismo eticista que los conduce a la idea que solo se puede cambiar la realidad de manera violenta. El mentor de este grupo revolucionario el Dr. Arrillaga, es un viejo profesor universitario, que predica un credo fanático sobre la redención de la corrupción generalizada y otros males sociales por medio de la acción revolucionaria. El perfil de Arrillaga no es el de un dirigente de izquierda clásica sino de una especie de tribuno jacobino que une el principio eticista con la idea del sacrificio militante altruista. A lo largo del filme se verá que es un personaje frustrado, oscuro y manipulador.

La película se abre con las imágenes de un grupo de guerrilleros barbudos batiéndose contra la gendarmería en las yungas salteñas. Los combatientes no la llevan nada fácil. Luego de replegarse a sus campamentos deciden enviar a uno de ellos a la ciudad

para qué tome contacto con el grupo de superficie que los apoya y así conseguir más pertrechos y refuerzos para su lucha. El enviado es Fernando, un muchacho de clase alta que estudia abogacía y venera al Dr. Arrillaga, como si fuera un redentor providencial. Sus compañeros esperan con ansia a Fernando que le trae información de sus camaradas aislados en el norte. Fernando es simpático, tiene un buen pasar económico y una novia muy linda, que es un tanto escéptica frente al idealismo ciego de su novio. Su contracara es Bruno, su cuñado, un exitoso gerente de empresa, cínico, bastante explotador de sus obreros y con no muchos escrúpulos a la hora de hacer plata. En la facultad Fernando y el grupo de estudiantes radicalizados que siguen al Dr. Arrillaga se enfrentan de forma violenta con estudiantes y profesores que no comparten sus ideas mientras buscan reunir armas y fondos para sus camaradas. El grupo se va adentrando cada vez más en un espiral de violencia sin retorno aunque algunos pocos, supuestamente más lúcidos, van comprendiendo que el camino que adoptaron terminara en un fracaso estéril. En cambio a Fernando su fanatismo le impide poder ver esta realidad. Ante la imposibilidad de reunir fondos para comprar armas para los guerrilleros Fernando, con un par de compañeros, decide conseguir dinero por medios delictivos. De esta manera asaltan de forma violenta a los pagadores de la empresa de Bruno el cuñado empresario. Mientras tanto, de manera incomprensible, el Dr. Arrillaga llama por teléfono a sus exaltados seguidores y les pide que detengan el envío de armas a Salta. Aunque estos deciden ignorar esta orden de último momento sus proyectos no logran concretarse.



Imagen 16. *Los guerrilleros* (1965)

Al igual que el pobre Atilio de *Detrás de la...* Fernando, subsumido en el espiral de violencia fanática terminara de atraer la desgracia sobre sus seres queridos. Su novia morirá por el estallido de unos explosivos que el combativo muchacho había escondido en su casa. La escena de la explosión esta filmada con toda crudeza y despliegue. La imagen de Fernando encontrando el cadáver de su novia debajo de los escombros se continúa

con la secuencia en que sus compañeros le muestran el titular de los diarios que informan que el Dr. Arrillaga, había terminado aceptando un cargo en el gobierno nacional. Fernando, al que se le terminaron cayendo las escamas de sus ojos de idealista inocente, va al encuentro de su antiguo mentor y lo ajusticia. El fin de la película con el sobre impreso de una frase de Winston Churchill que reza que la democracia es el menos malo de los sistemas políticos existentes termina ya medio faltándole el respeto a la inteligencia del espectador.

El filme de Demare comparte algunos elementos con los filmes de corte anti comunista que le precedieron, pero a la vez, refleja una atmosfera parcialmente distinta a los temores de la primera mitad de la década del 60. El surgimiento de formas de violencia insurgente concretas marca algunos puntos de ruptura. El pánico rojo ya no tiene el rostro de personajes exógenos que hablan con acento eslavo y se mueven en

las sombras. La violencia guerrillera comenzaba a ser presentada como una realidad más doméstica, más incorporada a la realidad nacional y menos diferida. Si bien en filmes como *Detrás de la mentira* ya estaba presente la violencia terrorista como una realidad amenazante y trágica la representación de las acciones punitivas de la guerrilla en la pantalla adquirirán una mayor magnitud y se las asociaría con una capacidad de destrucción mayor. Lo anterior se apoya en la oposición entre la imagen del atentado/guerra abierta. Efectivamente a mediados de los años 60 en el cine argentino comenzara a ganar mayor centralidad la representación de la guerra abierta entre colectivos humanos en pugna. Situación que ya había sido esbozada levemente en algunos filmes anteriores (*Operación G*, *Todo el año es navidad*, etc.)

En otro plano *Los guerrilleros* preanuncia la consolidación del esquema que presenta a la violencia política como la resultante de la acción de grupos violentos de signo ideológico opuestos pero con objetivos y resultados semejantes. Es interesante el paralelo que puede trazarse entre la película de Lucas Demare con un filme extremado el mismo año y cuyo argumento gira alrededor de la acción de grupos nacionalistas de derecha y antisemitas que habían ganado presencia en la Argentina en esos años. Diego Correa, el personaje principal de *Con gusto a rabia* (1965) de Héctor Ayala, guarda más de un punto de contacto con el Fernando de *Los Guerrilleros*. Sus enemigos no son la burguesía sino los judíos, los masones y los centros de poder de los imperialismos mundiales.

Pero al igual que Fernando desprecia a los políticos corruptos, reverencia de manera ciega a sus mentores ideológicos y es capaz de poner el cuerpo y todo lo que haga falta por sus ideales. Así como Fernando le expropio los caudales al parasito burgués de su cuñado, Diego comandara un asalto de los fondos de un hospital, recreando en la ficción el legendario asalto del policlínico bancario por el grupo nacionalista Tacuara.³⁹⁵ Sin embargo Diego es más carismático que Fernando. El filme presenta al aristócrata fascista con una cierta aureola de vitalidad que no se percibe tanto en el estudiante de izquierda. Tanto Diego como Fernando terminaran desilusionándose de sus ideales extremistas aunque Diego comenzara un contradictorio proceso de revisión por cuenta propia mientras que a Fernando solo se le caerá la venda de los ojos cuando la realidad lo golpe de forma brutal en sus afectos más queridos. El patricio extremista pagara con su vida, en un último gesto de resistencia gallarda, sus pecados de juventud; mientras que el burgués desclasado, metido a revolucionario, terminara dañando en su ceguera al amor de su vida aparte de contribuir a su propia autodestrucción. Sera un derrotado en toda la línea. En el esquema, pretendidamente ecuánime, que pretende condenar por igual a los extremismos de derecha e izquierda, distintos elementos de connotación alrededor del itinerario de

³⁹⁵ El asalto al policlínico bancario fue llevado a cabo por comandos nacionalistas de derecha pertenecientes al Movimiento Nacionalista Tacuara. No obstante en su momento se sospechó del involucramiento de algún grupo de izquierda en dicho episodio. Algunos de los militantes del nacionalismo católico que participaron del atraco luego evolucionaron hacia posiciones cercanas con la izquierda peronista y el guevarismo

ambos personajes terminan arrojando un balance bastante asimétrico.

En la segunda mitad de la década del 60 la irrupción del fenómeno de las organizaciones armadas se reflejó también en un cierto imaginario cinematográfico difuso. En 1966 se estrenó *Todo sol es amargo*, de Alfredo Mathie, con guion del mismo Mathie en colaboración con Noe Jitrik sobre la base de la novela *Para ellos la eternidad* de Alberto Vanasco. Se trata de un filme sobre historias de vida de una serie de personajes con problemas existenciales de distinto tenor. No obstante el punto de fuga a partir del cual se presentan dichas historias parte de una situación originada en un hecho de violencia política. Al principio tres hombres que dicen formar parte de algo que llaman “el movimiento” están reunidos conspirando. Se trata de tres obreros ferroviarios combativos que vienen de un intento frustrado de huelga en su área sindical. Estos sujetos quieren volver por los fueros concretando alguna acción violenta de envergadura. En un momento del dialogo dos de los sujetos, con mayor veteranía en las lides de la acción directa, le preguntan al tercero de ellos porque se incorporó a las filas revolucionarias. El personaje en cuestión, cuenta en un tono medio bizarro, que había sido guardia del transporte automotor y a raíz de una chapuza suya había perdido su trabajo por el informe negativo de un inspector. El sujeto furioso se había vengado del hombre que lo hizo echar pegándole un tiro y dejándole paralizado. Por esa razón se había sumado al trabajo en el ferrocarril. Sus interlocutores expresan cierta simpatía por lo que el hombre cuenta que hizo. El

más avezado de estos personajes finalmente expone el siguiente plan. En un tren que saldrá el día siguiente viajara un ministro. La idea es atacar contra el con un explosivo. Al día siguiente cuando los personajes que encarnan las distintas historias paralelas que incluye el argumento de *Todo sol...* se suben al tren se siente un fuerte estallido que denuncia un atentado violento. Los terroristas toman por asalto el tren que debía partir, con todos los pasajeros y sus historias, y pasan a conducir la locomotora con la intención de no detenerse hasta que hayan atravesado la frontera. Más allá de ocupar una parte relativamente pequeña en la economía argumental del filme la imagen de la violencia “terrorista” está asociada a una serie de referencias decididamente negativas. Resentimiento y violencia social parecen tener una ligazón muy estrecha en el universo de este filme. Estos hombres que ante el fracaso de una huelga recurren a una acción terrorista para recuperar espacio tienen algo de personajes lombrosianos.

En la Argentina del Cordobazo la imagen de la guerra social comenzó a ganar cada vez mayor presencia en ese imaginario cinematográfico difuso del que hablamos más arriba. Mientras que en el cine militante (*Hora de los hornos, Argentina 1969 caminos de liberación, Los Traidores, El Familiar, Los Hijos de Fierro, etc.*) se llamaba a la violencia colectiva como un camino de transformación social otro tipo de cine proponía una serie de lecturas alternativas sobre la violencia insurgente de izquierda. Es el caso de *Tiro de Gracia* (1969) de Ricardo Becher. Esta película de tono beatnik vanguardista, bastante atípica para la época, está

constituida por una serie de historias/cuadros con una lábil ilación argumental entre sí. El filme se abre con el enfrentamiento violento de dos grupos armados con almas largas en un episodio que no es acompañado de diálogos, ni de otras referencias, lo que termina volviendo un tanto hermética cualquier posible lectura política que se quiera hacer de la escena. No obstante las imágenes por si mismas parecen exceder la mera representación de una situación violenta derivada de un hecho de delincuencia común. El fin se cierra con un incidente violento en una facultad en el cual un sujeto atrincherado con un arma en un baño termina asesinando a un militante estudiantil que intenta dialogar con él. *Tiro...* es una película en la que se tocan muchos tópicos (relaciones de parejas, el consumismo en la vida moderna, una mirada a cierta cultura gay clandestina del Buenos Aires sesentista, ironías sobre los discursos revolucionarios, etc.) y en la cual la violencia política siempre anda sobrevolando por ahí. En otro fragmento del filme el personaje central dialoga con su padre, un inmigrante español que fue soldado republicano en el frente Aragón durante la revolución española. Los recuerdos del viejo miliciano incluyen una comparación irónica y desdeñosa con la acción de las agrupaciones armadas contemporáneas (“esos sujetos más brutos que un arado”) que, se pregunta el viejo revolucionario, si se hubieran sabido bancar la lucha en el frente con la ley de fugas, los simulacros de fusilamiento y otras crueldades que los franquistas cometían con los prisioneros. Las reflexiones del gallego son ilustradas con imágenes dramatizadas de la toma de prisioneros en la guerra de España. Concluye el viejo

miliciano diciendo, en relación a la militancia de su generación, que ahora “todos quieren apropiarse de nuestra revolución como si fuera de ellos”.

En esos años nos encontramos también con filmes carentes de una lectura política explícita que incluyen la representación de conflictos armado y acciones punitivas entre distintos grupos humanos a partir de una oposición propio/extraño o de alguna otro oposición binaria conflictiva. Es el caso de *Invasión* (1969) de Hugo Santiago, y con un guion de Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares. La acción de este filme transcurre en la ciudad de Aquileya (remedo ficcional de Buenos Aires) en 1957, donde un grupo de amigos, con aire de tangueros, y liderados por Don Porfirio, un viejito que toma mate y usa poncho y funyi; como una representación icónica de Macedonio Fernández, resisten la invasión de unos personajes vestidos con gabardinas que se reúnen en un cuartel con monitores y otros elementos tecnológicos modernistas. Los invasores de Aquileya son brutales y recurren a todo tipo de coerción y a la tortura para conseguir sus fines. Por oposición los resistentes son un grupo que ama su ciudad, son solidarios entre si y combaten reconociendo ciertos códigos de conducta. La oposición binaria propio/extraño (asociada a tradición/modernidad) también se cruza con la opinión generacional. Los resistentes de edad madura están liderados en el campo por Herrera, un típico varón porteño, con algo de caudillo y algo de guapo. Los resistentes jóvenes están liderados por el joven Oscar, y son partidarios de una acción más decididamente guerrillera. Al final del filme,

con parte de Aquileya ocupada por los invasores, Don Porfirio le dice a los jóvenes resistentes: “Ahora le toca a ustedes”. La escena final con Irene, la mujer de Herrera que milita en secreto con los jóvenes defensores, entregándole armas cortas a los muchachos marca el triunfo definitivo de la opción por la resistencia violenta y clandestina. Sobre *Invasión* se han intentado numerosas lecturas desde distintos puntos de vista y



Imagen 17. *Invasión* (1969)

enfoques. Es indudable que la película se resiste a cualquier intento de una lectura política explícita. A nosotros nos interesa destacar la inclusión en este filme de algunos esquemas de oposiciones con que la pantalla grande de esos años intentaba encuadrar el fenómeno de la violencia política y el surgimiento de la organizaciones armadas de izquierda: propio/extraño, tradición/modernidad, maduros/jóvenes. Sobre esta última oposición un rasgo original de *Invasión* es que plantea la oposición generacional como endógena a uno de los grupos en pugna en oposición a otros filmes que plantean la misma oposición a partir de un esquema binario como punto de ruptura del conflicto político.³⁹⁶

³⁹⁶ *Invasión* fue un fracaso comercial. Durante la dictadura militar sus negativos fueron robados. La crítica de cine de los años 80, especialmente la de inspiración post modernista, rescató este filme casi desconocido hasta entonces y lo consagró como una película de culto. Hugo Santiago realizó una extensa carrera como director en Europa. En 1974 reeditó su colaboración con Borges y Bioy Casares para la concreción del guion de *Les Autres*, ambientada en Francia y con algunos puntos de contacto con *Invasión*

Ahora vamos a analizar una película pensada desde otro recorte temático pero que refleja el tema de la violencia política que agitaba tanto la imaginación de la sociedad en esos años. En septiembre de 1972, unos días después de la masacre de los presos políticos que siguió a la fuga del penal de Trelew, se estrenaba en Buenos Aires *El profesor Tirabombas* tercer filme de una saga protagonizada por Luis Sandrini (esta vez sin sotana) y dirigida por Fernando Ayala. Esta serie iniciada por *El profesor hippie* (1969) y continuada por *El profesor patagónico* (1971) cuenta la historia del carismático profesor Montesano, que da clases de historia en un bachillerato capitalino, manteniendo una relación distendida con sus alumnos que lo admiran por sus posiciones progresistas y desacartonadas. Contraponiéndose a la buena prensa que el profesor Montesano goza entre sus alumnos las autoridades educativas tienden a considerarlo un demagogo irresponsable que fomenta actitudes de rebeldía y desorden entre los estudiantes. Razón por la cual el docente de marras había terminado por ir a dar con sus huesos en el colegio de una lejana localidad patagónica donde también había hecho de las suyas. En *El profesor tirabombas* el inefable profesor Montesano está de vuelta en la gran urbe pero su actitud ya no es la misma de otros tiempos. Sus inconvenientes con las autoridades los han vuelto más cauto y un tanto escéptico a la hora de ponerse a resolver entuertos y combatir situaciones injustas. Eso desilusiona un poco a sus nuevos alumnos a los que les había llegado la fama de profe piola y progre que Montesano se había ganado. Lo que sucede es que el medio escolar al que vuelve

Montesano es un tanto distinto al que el dejó unos años atrás. Se trata de un medio más politizado con alumnos iracundos poco dispuestos a dejar pasar alguna arbitrariedad de parte de las autoridades. A medida que los acontecimientos se suceden Montesano comienza a mejorar un poco su relación con los alumnos. No obstante se muestra remiso a involucrarse en un conflicto que se produce en el colegio a raíz de que las autoridades quieren cerrar un comedor estudiantil. Pese a sus esfuerzos por ser moderado la vieja impronta rebelde progresa de Montesano terminara aflorando y concluirá apoyando a sus alumnos en la protesta contra las autoridades. Aunque la situación medio se la va a ir de las manos al profe piola! Sus iracundos alumnos deciden tomar el colegio ante la decisión de la antipática vice rectora Salvatierra (a “Lavativa”) de cerrar el comedor estudiantil. La toma pronto adquiere caracteres casi “insurreccionales”. Los balcones del colegio son ocupados por los chicos que cuelgan carteles de colegio tomado. Los ocupas con blazer y guardapolvo entonan cantitos violentos (“Contra la Salvatierra vamos a la guerra”) y ocupan la dirección de la escuela blandiendo objetos contundentes en la mano y posesionándose del escritorio del rector como si fueran el comité ejecutivo de un soviet! Mientras tanto en los alrededores se reúnen los curiosos y la televisión cubre los acontecimientos con un camión de exteriores. Todas imágenes que el espectador de esa época podía asociar perfectamente con episodios semejantes que se solían transmitir casi a diario los noticieros de TV. Ante tan grave situación el siempre listo profesor Montesano va a dialogar con los alumnos, en esa versión porteña del Instituto Smolny, y

logra, como no era menos de esperar, poner paños fríos al asunto y alumbrar un principio de acuerdo. Pero sin embargo hay una situación que nadie habría previsto. El brillante alumno Olegario, un traga con cara de nerd irrecuperable, había fabricado en el laboratorio un “caño” que funcionaba con un mecanismo de relojería que no permitía prever cuando va a estallar! El intrépido profesor Montesano se encanuta la bombita en un portafolio y sale a la calle esquivando al periodismo que lo aclama como el héroe que soluciono el conflicto. El profe Hippie se sube a un taxi con la intención de llegar algún lugar donde haya un espejo de agua para deshacerse del explosivo. La secuencia que sigue en más es emblemática de cómo la pantalla grande en 1972 reproducía imágenes apropiadas del periodismo audiovisual y su lectura de la violencia política. El taxista que conduce a Montesano se pelea con otro conductor de coches provocando la intervención de la policía. Ambos conductores y su pasajero son llevados en patrullero a una seccional ante la desesperación de Montesano que lleva en el maletín la bomba de tiempo. Pero mientras los policías se dirigen a la comisaria los intercepta un hombre con indicios de haber sido víctima de un atraco. El sujeto denuncia que le han robado el auto y el patrullero detecta al delincuente y lo persigue por una zona arbolada. Cuando este abandona el vehículo robado los policías lo persiguen a pie disparándole situación que Montesano aprovecha para arrojar el bulto con la bomba en el coche recién robado. Situación que justo coincide, sea verosímil o no, con el

estallido de la bomba que el atribulado profe quería hacer desaparecer. Con todos los presentes tirados al piso por efecto del estallido Montesano dice, con su mejor cara de inocente, “Uy una bomba con razón!”... Al final la persecución de lo que, en apariencia, era un delincuente común término tomando ribetes más propios de un hecho de violencia política.

El esquema del conflicto binario sobre un recorte generacional lo volvemos a encontrar en *La guerra del Cerdo* (1974) de Leopoldo Torre Nilson, con guion del propio Torre Nilson y Beatriz Guido, sobre el libro de Bioy Casares *Diario de la guerra del cerdo*. Por oposición a *Invasión* este guion, con participación del propio Bioy Casares, toma partido de manera clara e inequívoca contra la violencia política. El filme presenta la historia de un conflicto sangriento a partir de un corte generacional como remedo ficcional de un conflicto con puntos de ruptura clasistas. Grupos de jóvenes arrogantes y soberbios comienzan a realizar actos de violencia contra hombres y mujeres mayores de edad: secuestros, golpizas y asesinatos incluyendo la icónica crucifixión de una vieja en un museo rodeada de esqueletos de



Imagen 18. *El profesor tirabombas* (1972)

dinosaurios. Es la caza al “cerdo”, el viejo (burgués), que vive chupándole la sangre al joven (proletario). El odio de los jóvenes revolucionarios contra los viejos chupasangres se basa en el convencimiento de tener frente a sí a un colectivo perverso que les cierra el paso y al que hay que exterminar o reducir por la fuerza. Como dice el líder juvenil Farrel: “acá hay sociólogos, abogados y todo tipo de profesionales unidos por el odio a los viejos”. Esos viejos que son presentados como unos parásitos inútiles que viven del trabajo de los demás y manejan el dinero con que corrompen todo. Los jóvenes anti viejos son fanáticos en su credo, pero fríos en su accionar. “Vos sos un cerdo inteligente que podés vivir si colaboras con nosotros” le dice a modo de extorsión el jefe guerrillero anti cerdo a uno de los viejos que hace secuestrar. En un grupo violento y fanatizado como este los liderazgos pertenecen a las personalidades fuertes. Farrel es un “caudillito” como dice Isidoro Vidal, el padre de Isidorito, amigo/seguidor de Farrel. Un típico personaje inseguro y manipulable que sigue la corriente. Aparte de los viejos los “cerdóforos” incluyen entre sus enemigos a los que están en el medio, los maduros, que no llegaron a la vejez O sea una especie de clase media generacional. Como le recuerdan los guerrilleros generacionales al maduro Isidoro cuando estos los increpa por sus actitudes violentas: “vos estas en la tierra de nadie”. Como todos los combatientes fanáticos de un credo los jóvenes mata viejos, a pesar de que buscan manipular a sus víctimas, no confían en traidores. Eso lo comprueba Antonio, el encargado cuarentón de un edificio que se vuelve colaboracionista de los jóvenes violentos con la esperanza de desviar el odio de estos en

relación a su persona para solo conseguir ser maltratado y humillado por ellos. Por oposición los viejos, representados por un típico grupo de amigos hombres de la tercera edad, son personajes un tanto decadentes, y medio ramplones pero no le hacen mal a nadie...salvo ser un poco zarpados con las chicas jóvenes que tienen a mano o pagar por sexo con alguna mocosa curvilínea. Estos viejos frente a la violencia “cerdófoba” tienden a abroquelarse para la defensa común. Pero al contrario de los jóvenes no recurren a ninguna especie de contra violencia sino a la astucia y a la paciencia china esperando que esta tormenta que se les viene encima termine pasando. En el fondo hay en los “cerdos” una especie de saber-poder socarrón que les hace pensar que tarde o temprano ellos terminarían venciendo esta agresión. Como dice el maduro Isidoro lo “que estos pibes odian es el viejo que llevan adentro”...y eso a la larga les iba a hacer pisar el palito. Desde la perspectiva del filme los viejos no estaban del todo equivocados en su diagnóstico ya que el ataque salvaje de los jóvenes anti viejos a un geriátrico marcara el comienzo de la declinación de la guerrilla “cerdófoba” y la defección de los elementos menos fanáticos. Aunque esta acción le terminara costando la vida al inseguro Isidorito, asesinado por su camaradas que lo castigan por su creciente disidencia frente al grupo. Repitiéndose el elemento que venimos señalando en otros filmes de que el que se embarca en la violencia extremista termina

atrayendo, de una forma u otra, la violencia sobre sus seres queridos o sobre sí mismo.

Estamos ante un filme que juega ambiguamente con lo implícito pero en donde distintos mecanismos de connotación son decodificables. La Agrupación Juvenil la 21, liderada por Farrell, es un remedo ficcional de las organizaciones armadas de comienzos de los 70. Los guerrilleros clerófobos llevan camperas de jean o sacones de cueros como los jóvenes iracundos sesentistas. Siguen a sus víctimas en coches que circulan lento por calles poco transitadas en imágenes que



Imagen 19. *La guerra del cerdo* (1975)

pueden asociarse fácilmente con los pasos previos a la realización de un atentado. En una escena Farrell arenga a sus acólitos en un ambiente de decoración beat o psicodélica que parece salido de *Blow up* de Antonioni. Lo que se representa en la pantalla es una lucha violenta de generaciones nacida del odio y el fanatismo e iniciada de manera unilateral por una sola de las partes en liza. Más aun nacida de la inspiración de pequeñas elites que buscan atizar los temores y resentimientos de un colectivo más general en nombre del que hablan pero que en la práctica carece de todo poder de decisión. En *La guerra del Cerdo* el “foquismo generacional,” como

remedo de “el foquismo clasista”, es presentado como el fruto de la ambición de pequeños grupos codiciosos de poder que propagan un credo de odio monolítico y sin fisuras. Sobre ellos recae la responsabilidad de haber generado una situación violenta y caótica. El conflicto clasista, travestido en conflicto generacional, aparece desprovisto de cualquier causa o factor objetivo que pudiera justificar alguna razón de ser. Es solo odio, fanatismo y ambición de poder. Estrenada en septiembre de 1975 cuando la violencia para policial estatal ya se había enseñoreado del país *La guerra...* se prestaba para ser leída, básicamente, desde una lectura condenatoria de la lucha de las organizaciones armadas de izquierda.³⁹⁷

El cine de las vanguardias y los terrores de la lumpenburguesía

Tipos como nosotros vamos a tener que morir para que ustedes agarren la manija. (El bohemio Daniel al revolucionario Quique en *Tiro de Gracia*). Por su parte algunas películas del llamado cine insurgente y del cine las vanguardias de comienzos de los 70 deslizaron una mirada satírica sobre la mentalidad macartista y anti izquierdista de la Argentina de esa época. Se puede casi hablar de un itinerario de este campo temático en el cine de las vanguardias paralelo al

³⁹⁷ La representación del conflicto violento entre organizaciones armadas/aparato represivo, encubierto con una máscara ficcional, tendría años después una expresión literaria en la novela de Jorge Asís *La calle de los caballos muertos* (1982). En esta novela el rostro ficticio de la guerrilla fue el de un grupo de primos tucumanos, delincuentes violentos y barra bravas del club Boca Juniors, enemigos enconados de los “plateistas” (burgueses) y en guerra con la policía (“azulias”) y los militares (“verídicos”).

tratamiento de este mismo tema en el grupo de filme que analizamos en el punto anterior. Es el caso de *Alianza para el Progreso* (1971) de Julio Ludueña y los diálogos irónicos entre el empresario secuestrado y los guerrilleros. (“Porque no se van a Cuba”. “Fidel los va a tolerar...pero acá”. “Dale pibe, cantate La Internacional”) En *Puntos suspensivos* (1971) de Edgardo Cozarinzki, filme censurado por el gobierno de Lanusse, se ridiculiza los pánicos anti rojos de la burguesía Argentina. Se trata de la historia de un cura católico ultramontano y reaccionario atribulado por el auge de las corrientes de curas tercermundistas y de izquierda en la Argentina y América Latina. En una escena se ve al clérigo, luego de bañarse, grabándose en la planta del pie la palabra MARX, para luego hollar el piso con el nombre maldito bajo su planta. En otro pasaje del filme se escenifica una cena en una mansión de clase alta con varios personajes bastante ridículos. Uno de ellos explica que el gran peligro mundial del desborde de masas viene de extremo oriente. Pero que este no consiste en el resultado del “Gran Salto Adelante” propuesto por Mao Tse Tung si no por el “Salto para abajo” que puedan dar todo los chinos juntos! El personaje razona que si los quinientos millones de chinos saltan todos juntos hacen un agujero en la cuenca del Pacifico, “hunden a los japoneses con los transistores” y, luego como efecto dominó la liga todo el planeta! En otro fragmento del filme la voz del clérigo, sobrepuesta sobre fotos fijas de promociones de colegios de cura, le habla a un interlocutor tácito (un compañero de seminario?) y le pregunta cuando empezó a dudar y a no creer en lo que creía. Cuando empezó a cambiar su camino por el sueño de una gran

epopeya en la selva mientras las imágenes incluyen fotos de guerrilleros en campaña.

En un filme colectivo, perdido y recuperado por estudiosos del cine, como *Argentina, mayo de 1969 los caminos de la liberación* (1969) la atmosfera macartista que envolvía al país ante la irrupción violenta de las masas en la calle ocupa un lugar interesante. Lo que es visible en el prólogo, filmado por Rodolfo Khun, que con un tono irónico y un lenguaje fílmico bastante original describe a los actores del proceso político y social simbolizando a las clases dominantes y sus aliados político con palomas que huyen despavoridas ante la irrupción de la violencia. En otros capítulos del filme, junto con una clara posición a favor de la vía de la violencia revolucionaria, se denuncia la represión y persecución de la militancia de izquierda por el gobierno de la revolución argentina. Junto con la denuncia de la



Imagen 20. *Puntos suspensivos* (1971)

persecución al activismo obrero combativo y a las organizaciones armadas aparecen también referencias precisas a la prohibición del PC (“Ley anti comunista” como reza uno de los letreros del filme) que están ausentes en otros filmes del cine insurgente de la era del cordobazo que tendía a considerar al PC Argentino como

una corriente “menche” que ocupaba un rol lateral y poco preciso en el espacio común de las fuerzas revolucionarias de la Argentina.³⁹⁸ Lo anterior viene a propósito del análisis de otro filme perdido y recuperado como *Informes y testimonios sobre la tortura política en la Argentina 1966-1972* (1973) filmado por un grupo de realizadores de la Escuela de cine de la UNLP encabezados por Carlos Vallina. Se trata de una película que combina testimonios sobre la tortura y apremios ilegales (abogados, psicólogos, familiares de presos políticos y desaparecidos) con una dramatización, bastante cruda, de las secciones de torturas incluyendo abusos a mujeres a partir de un esquema de trabajo teatral del grupo de Alejandra Boero, una procer del teatro de izquierda de inspiración brechtiana. Esta representación básica de la persecución de la dictadura del onganato y sus sucesores contra la militancia de izquierda apunta más a la persecución de la militancia obrera, barrial, etc. antes que a las organizaciones armadas. El insulto que los represores utilizan contra sus víctimas es “comunistas” antes que “subversivos”. El filme incluye fragmentos de *El Acorazado Potemkin* de Eisenstein (1927): la escena en que los zaristas bajan por la escalinata de Odessa reprimiendo a los trabajadores. La película cuenta entre su elenco con todo un actor brechtiano como Onofre Lovero que interpreta a un

³⁹⁸ La expresión “menche” como apocope de menchevique era muy común en la izquierda radical cementista argentina para denominar a grupos de izquierda considerados reformistas. Particularmente se le solía aplicar el mote al Partido Comunista Argentino y sus militantes. La actitud “menche” se asociaba con el rechazo de la vía armada y con la tendencia a hacer alianzas frente populistas con partidos burgueses. La línea política del PC en el periodo que media entre la revolución libertadora y el golpe de estado de 1976 se basó en la necesidad de construir frentes democrático nacionales con las principales fuerzas burguesas reformistas y a la motorización de distintas iniciativas en ese sentido: Encuentro Nacional de los Argentinos (1970); Alianza Popular Revolucionaria (1975), convergencia cívico militar (1976), etc.

represor.³⁹⁹ Es interesante contestar como un filme escrito en la defensa de la militancia radical y revolucionaria integra algunos elementos y referencias más cercanas a una izquierda comunista “menche”.

Mas política es la mirada satírica sobre el discurso anti bolche de la burocracia sindical de derecha en *Los Traidores* (1973) de Raimundo Gleizer. Especialmente en la escena onírica del entierro del burócrata Barrera. Ese pasaje con el discurso del burócrata sindical de la



Imagen 21. *Informes y testimonios de la tortura en la Argentina* (1973)

CGT haciendo un alegato anti subversivo (“No hubo un solo Vandor, no hubo un solo Barrera”), vestido como un albañil y comiendo un sándwich que le pasa el embajador norteamericano. Pero también en otros pasajes del filme (asamblea gremial y el patoteo contra un activista combativo (“Hay peronistas y peronistas!”), dialogo entre el

burócrata Barrera y el representante yanqui de la AFL CIO (“Tenemos el mismo enemigo. El comunismo ateo”), la entrevista entre los burócratas y el presidente de facto (“Perón puede convencer a los convencibles. Pero a los otros? A los de la zurda loca?”), etc.) En *El Familiar* (1974)de Octavio Getino, con su compleja mirada telúrica-esotérica-política sobre la Argentina profunda, queda algún espacio para mostrar una imagen

³⁹⁹ Onofre Lovero, de larga trayectoria en el teatro realista, fue militante socialista. Pero dada su dilatada inserción en ámbitos teatrales de inspiración brechtiana su figura estuvo muy asociada al ámbito de artistas ligados al comunismo argentino.

fugaz de una manifestación obrera de a principios del siglo XX, con banderas anarco sindicalistas, reprimida al grito de “rojos”.⁴⁰⁰

Una mirada particular, no forzosamente hostil aunque tampoco laudatoria, sobre el partido comunista se encuentra en el filme *Los golpes bajos* (1974), dirigido por Mario Sábato, con guion del propio Sábato y Mario Mactas.⁴⁰¹ El filme gira alrededor de la historia de un ex boxeador en decadencia que se dedica a abrir puertas de coches a cambio de propinas. En varios pasajes del filme el personaje de “El bestia” recuerda episodios de su vida que se cruzan con algún episodio importante de la historia del país. (Por ejemplo la Semana Trágica). El bestia dialoga con tres adolescentes que le toman el pelo y le buscan roña criticando a Perón del cual “El bestia” es un canónico partidario. Los tres pibes que agarran para la chacota a “El bestia” son, o dicen ser, un conservador, un radical y un comunista. Referencias que dan pie a que el ex púgil hurgue en sus recuerdos personales que imágenes le sugieren dichas identidades partidarias. En relación al comunismo los recuerdos de “El Bestia”

⁴⁰⁰ Un tema aparte es el de la presencia de un discurso anti PC de cuño ideológico peronista presente en el cine insurgente de la era del Cordobazo. Un caso muy especial es el del célebre fin de Octavio Getino y Pino Solanas: *La Hora de los hornos* (1968). Se trata de una película que exalta las luchas obreras y la resistencia popular a las dictaduras y favorable a las luchas de liberación anti imperialista que se desarrollaban en todo el mundo (Cuba, Vietnam, Argelia, etc.). No obstante en este filme, ideológicamente solidario con la izquierda peronista, la visión de la izquierda clásica y del pensamiento marxista en general es decididamente negativa. Un fragmento de este filme-ensayo caracteriza a la izquierda clásica como una “izquierda colonial y cipaya” enemiga de los grandes movimientos de masas nacionales y populares y brazo popular de la oligarquía y del imperialismo. Sin duda no se trata del discurso anti comunista de derecha clásica pero si de una mirada estigmatizante sobre la izquierda tradicional en la vida del país. Ironías sobre la izquierda clásica también salpican la segunda película de Solanas *Los Hijos de Fierro*. (1974) Idea que se vuelve a repetir en el filme místico-telúrico-político *El Familiar* (1974) de Octavio Getino, donde el personaje “Juan Urbano” (representante de la izquierda no peronista) aparece como un elemento exógeno al que cuesta incorporar al proceso de luchas por la liberación. Si para la izquierda marxista radical el PC era “menche” para la izquierda peronista era “cipayo”.

⁴⁰¹ *Los golpes bajos* fue producida en 1973 por la RAI para un ciclo de telefilmes sobre problemáticas latinoamericanas que se emitió en la televisión italiana. La película se estrenó en los cines argentinos al año siguiente. El personaje de “El bestia” es un remedo ficcional del célebre boxeador argentino José María Gatica muy identificado con el primer peronismo.

incluyen un acto público del PC, en la campaña electoral de 1946, en el cual un orador, con aspecto de un típico intelectual judío porteño, da un fuerte discurso contra el “fascismo representado por el general Perón” hasta que llega la policía y disuelve a la multitud a los palos y sablazos.

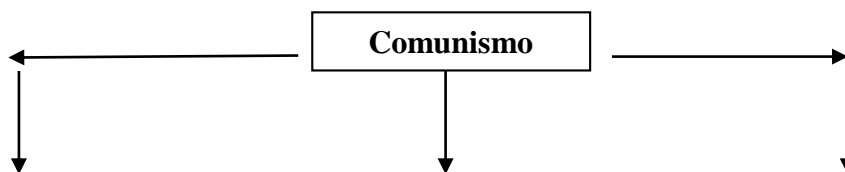
Conclusiones

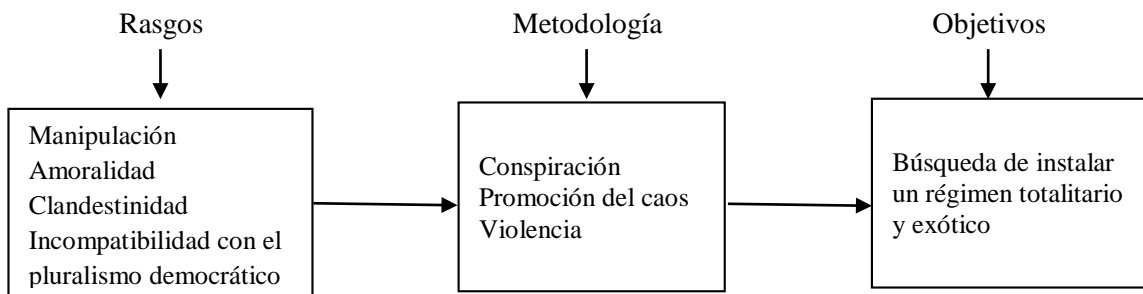
Los van a cagar a los tiros y lo peor es que va a ser por nada (El personaje de la comunista al montonero Pimpi en *Tres veranos*)

Como resultado de nuestra investigación nos inclinamos a sostener que en las dos primeras décadas del cine sonoro en la Argentina el anticomunismo militante no llegó a constituir un campo temático con continuidad en la producción cinematográfica nacional. La aparición de un discurso anti comunista en los noticieros cinematográficos, más explícito o más indirecto según las coyunturas políticas, no tiene un equivalente en la producción de largometrajes de ficción que constituían el producto central de los grandes estudios. La pantalla argentina todavía solía recurrir a imágenes más pretéritas pero vigentes en el imaginario social cuando quería representar el desorden y el caos social. Como ejemplo podemos contrastar la imagen contra cultural, y casi simpática, de Luisa, la Roja; de *Mujeres que trabajan*, con la de los anarquistas violentos de *Con el dedo en el*

Gatillo. La preocupación sobre la difusión de ideas de izquierda en la pantalla sí estuvo en la agenda del poder político y en los aparatos de estado directamente interesados en la censura cinematográfica. La temporaria, pero recurrente, prohibición de películas soviéticas y del cine anti fascista norteamericano y europeo en distintos periodos es una muestra de ello. La aceptada, y simplificada, política de censura del gobierno peronista fijo reglas de juegos que buscaban la invisibilización de las ideas de izquierda radical en la pantalla pero no promovió su demonización activa en los argumentos de las películas de ficción.

Es en la Argentina posterior al golpe de estado de 1955, que experimentaba la incertidumbre de vivir una crisis de consenso seria y en la que ganaba terreno un discurso oficial más pro occidental en la guerra de bloques, donde el anti comunismo pasaría a constituir un campo temático de mayor centralidad en la pantalla grande. Un primer momento del anti comunismo militante en el cine nacional comenzara, de forma reptante, durante los años de la libertadora y llegara a su clímax luego de la política de proscripción al peronismo y el comunismo por el gobierno de Frondizi hasta el bienio de inestabilidad política y social de 1962-1963. De las películas anti comunistas militantes de este periodo puede desprenderse el siguiente esquema interpretativo del comunismo como corriente político ideológica.





Este esquema general del comunismo como realidad sistémica incluye a dos imágenes construidas alrededor de los actores sociales que están involucrados en la acción comunista como proceso. La imagen del potencial acólito del comunismo al que se le atribuyen los rasgos de: a) ignorante; b) manipulable; c) inconformista/ resentido ya estaba presente en los noticiarios de propaganda de los años 40 pero el cine de ficción le va agregar una dimensión dramática de la que el noticiario carecía. En especial la imagen del personaje que se deja manipular por los satánicos rojos y termina atrayendo a guisa de castigo, casi divino, la desgracia hacia sus seres queridos o provocando su auto destrucción. Por oposición la imagen de las fuerzas que combaten al comunismo (policías, gendarmes) son presentados como ejemplos de: a) altruismo; b) vocación de servicio; c) respecto al orden instituido y la convivencia plural. Esta imagen estaba también presente en los noticiarios de épocas pasadas pero, en su nueva versión, aparecía reforzada por el concurso del cine de ficción que relataba con fuerza dramática su sacrificio en defensa de la sociedad atacada por un virus maligno. Pese a las imágenes fuertemente demonizadoras que convoca el anti comunismo de los años de los gobiernos desarrollistas estas forman parte de una atmosfera

mental no en un ciento por ciento equiparable del que había envuelto el discurso anti comunista fascistoide del gobierno juniano de 1943. Este anti comunismo de los sesenta, pese a su unilateralidad y su virulencia, se relaciona más directamente con el llamado a la defensa de la “democracia” y como supuesto limite frente a los posicionamientos políticos alógenos al mínimo común denominador en el que convergían las fuerzas integradas al frágil sistema político de la Argentina post peronista. Este anti comunismo de celuloide era inseparable del clima de guerra fría a nivel internacional y con el llamado a un amplio consenso de fuerzas opuestas a todo extremismo o desborde que había sido la piedra angular de la política desarrollista y que reconocía un antecedente en el consenso cívico-militar anti peronista de los años de la libertadora. Si los *Tallos Amargos* y, de manera más matizada, *Detrás de la mentira* convocaban más los ecos del clima internacional de la época, *Mi Buenos Aires querido* remite a un juego entre presente/pasado buscando asociar los pretéritos periodos insurreccionales de la luchas obreras argentinas con los temores a una nueva radicalización de los trabajadores. Eso es lo que, con dos décadas de diferencia entre ambos filmes, diferencia a los anarquistas de *Con el dedo en el gatillo...* de los anarquistas “maximalistas” del fin de Mujica.⁴⁰²

⁴⁰² Una aproximación cinematográfica al tema del anarquismo en las luchas obreras argentinas en el cual se buscaba tomar distancia de la violencia insurgente es *La Patagonia Rebelde* (1974) de Héctor Olivera, con guion de Osvaldo Bayer, basado en el clásico libro del propio Bayer sobre las huelgas patagónicas de 1921-1922. En este filme se buscó diferenciar la lucha de los obreros de la Sociedad de Resistencia de Rio Gallegos de las bandas de insurgentes armados como el Consejo Rojo que asaltaban estancias y combatían contra la policía rural. En una parte del filme se muestra a los líderes huelguistas increpando a los miembros del Consejo por sus actos de violencia deslindando campos en tono moralista. En el filme se recalca que, al contrario de lo que paso con la mayoría de los huelguistas, los bandoleros se salvaron de ser fusilados como parte de una estrategia de la patronal que los mantuvo con vida para usarlos para desprestigiar la lucha pacífica de los



Imagen 22. *Los golpes bajos* (1974)

El auge del cine anti comunista militante coincidió con el desarrollo de otro sub género que conservaría vigencia hasta mediados de la década del 70 y que denominaremos cine de curas o cine eclesiástico-conciliar. En este caso se trata de una serie de películas que pertenecen a un campo común tanto en la temática abordada como en las estrategias de los grupos de decisión que las produjeron. El “cine de curas” se ocupa de manera lateral del tema del comunismo pero la imagen de las corrientes de izquierda, como la referencia de una alteridad confrontativa, mantiene una presencia bastante constante. La crítica al comunismo en las películas de curas no es un anti comunismo militante o explícito. Se trata de una estrategia de confrontación tacita. El cine de curas se propuso más que demonizar al comunismo deslegitimar su razón de ser para para

trabajadores. Al estrenarse el filme la oposición entre huelguistas/grupos armados fue criticada por el periódico *Noticias*, órgano periodístico de la agrupación armada Montoneros que lo interpreto como una toma de posición contra las organizaciones armadas contemporáneas. La “teoría de los dos demonios” ha tenido derivaciones de lo más insospechadas. Para profundizar en este tema ver Kohen, Héctor; 2002/2003. Para una caracterización más general del filme ver De Lucia, Daniel Omar y Oger, Adriana; 2013.

neutralizar sus efectos. El objetivo era demostrar la superioridad ética del propio campo así como su mayor viabilidad y capacidad de dar soluciones frente al campo contrario. De ahí la vaga sugerencia, presente en algunos de estos filmes, de que las ideas de extrema izquierda que iban adquiriendo predicamento en el seno del pueblo, y en especial en la juventud, eran una consecuencia de problemas reales y hasta de inquietudes legítimas,, aunque a la postre desvirtuadas. En ese sentido la imagen del clérigo católico, que en la cultura popular argentina nunca estuvo muy asociada con un severo policía de las conciencias, redoraba ahora sus blasones con aires de agiornamiento conciliar, actitudes desacartonadas y una vocación por eso que se suele denominar “justicia social”. En este derrotero los argumentos de estas películas van dibujando una serie de oposiciones entre el rol de la iglesia en la vida social frente al papel, que supuestamente, desempeñarían las corrientes de izquierda radical: persuasión/ imposición; dialogo/violencia; conciliación/ confrontación; atemperación de la desigualdad/ igualitarismo arbitrario. Oposiciones que encarnadas en la figura del cura, y sus seguidores sin sotana, se podría traducir como una sensibilidad real ante los sufrimientos del prójimo frente a un izquierdismo abstracto que escondía detrás de su discurso radicalizado una incapacidad terminal para sentir lo que le pasa a los desposeídos. Los párrocos de estas películas cumplen con ahínco el mandato evangélico de ocuparse más de los enfermos que de los sanos. Ayudan a prostitutas, delincuentes, madres solteras, vagos y despliegan un espíritu de conmiseración ejemplar. Los curitas de barrio. tanto en

la pantalla grande como en la chica, siempre buscan soluciones mientras los comunistas solo saben buscar problemas. Incluso cuando hace falta el párroco canchero sabe ponerle los puntos sobre las íes a algún feligrés burgués que lo quiere correr por derecha acusándolo de ser un rojo con sotana. Por sobre todas las cosas el cristiano, moderno y conciliar, es un actor positivo en un mundo donde gana consenso la idea del respeto a la diversidad y el disenso. Ese respeto a la diferencia y la diversidad que el cine de curas busca identificar con su propio campo reconoce, claro está, algunos límites. Desde ya que el comunismo está fuera de esos marcos de respeto a la diferencia como los filmes que analizamos intentan demostrar. Pero está fuera no porque desde el campo cristiano se haya buscado excluirlo unilateralmente. Es el propio dogmatismo y arbitrariedad de los rojos ateos que los pone fuera. Como se muestra en *La Procesión* hasta un socialista come curas, por ridículo y caricaturizado que se lo presente, puede llegar a ser buena persona. Pero un comunista, ateo militante en sentido más político que contra cultural, aparece asociado a la idea de una actitud potencialmente persecutoria frente a la iglesia. Por ende es imposible pensarlo como un interlocutor válido dentro de esa vocación de diálogo y convivencia de la iglesia post conciliar. La mirada crítica del universo de la izquierda en el cine eclesial-conciliar se diferencia del cine anti comunista militante pero pertenece a una atmósfera mental común.

El segundo momento del cine anti izquierdista en la Argentina arranca con la aparición de algunas películas

que se ocupan de la imagen de las organizaciones armadas a mediados de la década del 60, conociendo puntos de inflexión importantes en el periodo posterior al Cordobazo y luego con el clima reaccionario que sucedió a la primavera democrática de 1973-1974. El pánico anti guerrillero en la pantalla incluyó elementos de ruptura y de continuidad con el cine anti comunista de principios de los años 60. La izquierda clásica vio disminuida su centralidad como otro negativo y estigmatizado en la pantalla en relación con las organizaciones armadas. La imagen hostil a la guerrilla de izquierda en algunas películas de esos años difiere bastante del cine anti comunista que le precedió. La violencia política que ahora excedía el simple atentado y tomaba forma de combate abierto entre dos colectivos humanos situados a ambos lados de la frontera de lo legal y lo ilegal, marco un nuevo escenario. La ecuación principal que dibuja el itinerario de la guerrilla en la pantalla es; moralismo/fanatismo/violencia sin retorno. Esta ecuación le concede al elemento ético una importancia mayor en el universo conceptual de los filmes anti guerrilleros. En las películas anti comunistas militantes de comienzos de los años 60 el tema ético y moral si se planteaba era en términos negativos: amoralidad del comunismo como sistema que manipulaba las conciencias con los métodos más bajos. En cambio en el cine guerrillero al discurso de la redención de los males sociales por medio violentos se le concede un cierto grado de veracidad, una cierta consistencia. Lucas Demare le reconoce a *Los guerrilleros barbudos del norte* un compromiso con una causa redentorista mal entendida que Vieira no le reconocía al

incauto Atilio. Sí, claro está, encontramos como elementos comunes a ambos filmes el destino/castigo autodestructivo de aquel que se deja seducir por falsos ideales y el descubrimiento de la manipulación del idealista ingenuo. Pasando del otro lado de la frontera que separa al manipulador del manipulado el Dr. Arrillaga es un personaje más complejo que los rojos perversos, y caricaturescos, de *Detrás...* Por ese camino los *Guerrilleros* consolida el esquema que preanuncia la larga, dilatada y multiforme fortuna que conocerá “la teoría de los dos demonios”, presente de forma lateral en algunos filmes anteriores, pero ausente en la diatriba unilateral indignada de Vieira donde el demonio era uno solo. El esquema que muestra a la sociedad como víctima de un movimiento de pinzas entre extremismos de distinto signo se revelaría como más funcional para atacar a un fenómeno como el de la guerrilla que los panfletos lineales que se disparaban sobre la izquierda clásica. Ya explicamos, analizando los filmes de Demare y Ayala en paralelo, la asimetría encubierta en el meta mensaje de estos filmes que pretenden fundamentar una defensa ecuánime de la convivencia democrática frente los extremistas de izquierda y derecha.

En realidad no llegara a tomar forma, en el cine argentino de esos años, un sub genero de cine anti guerrillero explícitamente político con cierta continuidad. En cambio se puede constatar, la inclusión del tema de las organizaciones armadas y la violencia política en películas pensadas desde propuestas formales y conceptuales diversas. Desde mediados de los años 60 hasta la derechización del gobierno peronista en 1974-1975 conocería cierta expansión un imaginario cinematográfico de la violencia subversiva, difuso, pero manteniendo algunos vínculos con lecturas posibles de la política nacional. La lucha armada entre colectivos violentos será presentada de forma ficcional encuadrándola en distintos esquemas de oposiciones



Imagen 23. *Tiro de gracia* (1969)

binarias: propio/ajeno, pasado/presente; viejo/joven. En algunas películas se buscaba recrear imágenes que recordaban el registro de la violencia política en el periodismo audiovisual de la época a través de secuencias con que el espectador se había familiarizado. De los filmes que abordan la violencia guerrillera usando mascararas ficcionales sin duda es *La guerra del cerdo* la que se presta a una lectura política implícita más densa.

La aparición de elementos satíricos anti izquierdistas en una serie de películas más cercanas a lo que se podría denominar cine de entretenimiento refleja un fenómeno de apropiación a partir de estrategias comerciales de ciertos elementos presentes en la atmosfera política de la Argentina de esos años. Como vimos se pueden encontrar elementos anti izquierdistas en expresiones del cine la paranoia, de la comedia frívola light, etc. Las que más elementos dan para analizar son las sátiras al cine de espionaje. Desopilantes y un poco irreverentes con los “defensores del mundo libre” las películas que toman en solfa al cine de espionaje “serio” no dejan de pertenecer a la atmosfera de la guerra fría. Están destinadas a un público familiarizado con todos los lugares comunes del macartismo de celuloide. Por eso por debajo de las situaciones risueñas de superficie se percibe un esquema trazado a partir de una serie de oposiciones que dibujan un meta mensaje en donde hay buenos y malos (modernidad/arcaísmo; dialogo/coerción, diversidad/ uniformidad, etc.), aunque los buenos sean presentados como medios pavotes. Con imaginación y sentido del humor este tipo de películas podían llegar a ser instrumentos de propaganda política tan eficaces, en todo caso, como las aburridísimas y previsibles películas de la serie de James Bond. Más allá de sus obvias finalidades mercantiles el cine de entretenimiento podía hacer sus modestos aportes en la generación de anti cuerpos contra los peligrosos “extremismos disolventes”. El hacerlo por otra parte reafirmaba la saludable pertenencia de los grupos de decisión que producían este cine en un espacio situado dentro de los límites de lo considerado

políticamente correcto. Lo mismo sucede con la exaltación de la sana rebeldía juvenil, con alguna pequeña dosis tolerada de espíritu contestatario, opuesta a los desbordes violentos y demasiado ideologizados, tal como se plantea en *El Profesor Tira bombas* o en *Me gusta esa chica*.

Las distintas formas de cine que impugnaban las ideas de izquierda pertenecieron a un periodo de la historia del país en donde se asistía a poderosos cambios en el campo intelectual y político y aun en sensibilidades más ligadas a los problemas de la vida cotidiana. Es natural que los picos de macartismo cinematográfico fueran confrontados por visiones satíricas o críticas desde propuestas cinematográficas diversas. Desde un cine que no forzosamente contuviera intenciones de confrontación política pero sí de cierta irreverencia frente a una atmósfera de conformismo instalada. El cine anti comunista de comienzos de la década del 60 fue respondido con elementos satíricos puntuales de un cine con pretensiones críticas. Incluso en películas pensadas desde propuestas más tradicionales que no desdeñaban reírse de ciertos fantasmas alentados por la incertidumbre de una sociedad en crisis de consenso. Una especie de estructura del sentir que trazaba el contraluz de la Argentina desarrollista. En cambio el cine anti izquierdista y anti guerrillero de la era del Cordobazo contó con la impugnación polémica y militante del cine de las vanguardias, que con sus contradicciones y aun sus propias tensiones internas, buscó ser un aporte en la lucha por la superación de la Argentina injusta, desigual, represiva y anti democrática en la cual las pantallas se

habían convertido en un campo de batalla cuya importancia era difícil de exagerar.

Películas consultadas

Mujeres que trabajan (1938)
La rubia del camino (1938)
Los afincaos (1941)
Frente al comunismo (1943) (Cortometraje)
La muerte camina en la lluvia (1948)
Mis cinco hijos (1948)
Las aguas bajan turbias (1952)
Hombres a precio (1954)
Los tallos amargos (1956)
Después del silencio (1956)
Los torturados (1956)
Horizontes de piedra (1956)
Pobres habrá siempre (1957)
La procesión (1959)
El Negoción (1959)
Zafra (1959)
Todo el año es navidad (1960)
Culpable (1960)
Mi Buenos Aires querido (1961)
La maestra enamorada (1961)
Tres veces Ana (1961)
Detrás de la mentira (1962)
Destino (1962)
Operación G (1962)
Dar la cara (1962)
Los venerables todos (1962)

El terrorista (1962)
El televisor (1962)
La murga (1963)
La terraza (1963)
Paula cautiva (1963)
Racontto (1963)
La herencia (1964)
Extraña invasión (1965)
Los guerrilleros (1965)
Con gusto a rabia (1965)
Convención de vagabundos (1965)
Todo sol es amargo (1966)
Al diablo con ese cura (1967)
Patapufete (1967)
La hora de los hornos (1968)
Operación San Antonio (1968)
La casa de madame Lulú (1968)
Kumaching (1969)
Tiro de gracia (1969)
Argentina, 1969 los caminos de la liberación (1969)
Puntos suspensivos (1971)
Alianza para el progreso (1971)
Pájaro loco (1971)
La civilización está haciendo masa y no deja oír (1971)
El profesor tirabombas (1972)
Olga la hija de aquella princesa rusa (1972)
Los hijos de fierro (1973)
Los traidores (1973)
Si se calla el cantor (1973)
Me gusta esa chica (1973)
Adiós Alejandra (1973)

Informes y testimonios sobre la tortura política en la Argentina 1966-1972 (1973)
El familiar (1974)
La Patagonia rebelde (1974)
La guerra del cerdo (1974)
Los golpes bajos (1974)
Proceso a la infamia (1974)

Bibliografía:

Materiales impresos:

BARDINI, R.; *1963, Tacuara y el asalto al policlínico bancario en Taller. Revista de sociedad, cultura y política*; N 20, abril de 2003; págs. 42-91.

CAMPO, J.; *Cine documental argentino. Entre el arte, la cultura y la política*; Bs. As., Imago Mundi, 2012.

CARASSAI, S.; *Los años sesenta de la gente común. La naturalización de la violencia*; Bs. As., Siglo XXI, 2013.

COSSE, I.; *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*; Bs. As. Siglo XXI, 2010

GARCÍA, H. R.; *La culpa la tuve yo*; Bs. As., Planeta, 2014.

INVERNIZZI, H.; *Cines rigurosamente vigilados. Censura peronista y anti peronista, 1946-1976*; Bs. As., Capital Intelectual, 2014.

KRIGER, C.; *Cine y peronismo. El estado en escena*; Bs. As., Siglo XXI, 2009.

LUSNICH, A. L.; PIEDRAS, P. (editores); *Una historia del cine político y social en Argentina (1896-1969)*; Bs. As., Nueva Librería, 2009.

MARRONE, I.; MOYANO WALKER, M. M.; *La propaganda oficial sobre la inmigración en la filmografía argentina*

durante el peronismo (1946-1955) en *Prohistoria*; N 9; primavera 2005, págs. 109-130.

MESTMAN, M. y VARELA, M. (coords.); *Masas, pueblo, multitud en el cine y televisión*; Bs. As., Eudeba, 2013.

NIELSEN, J.; *La magia de la televisión argentina*; Bs. As., Ediciones del Gilgero, 2005.

PEÑA, F. M.; *Cien años de cine argentino*; Bs. As., Editorial Biblos, 2012.

ULANOVSKY, C.; ITKIN, S. y SIRVEN, P.; *Estamos en el aire*; Bs. As., Planeta, 2006.

Materiales electrónicos:

AGUILAR, G.; *La salvación por la violencia: Invasión y la hora de los hornos* (en la web).

ALMARAZ, M. y CURTI FRAU, R.; *La juventud deseada. La construcción de la imagen de la juventud desde el noticiario cinematográfico* (en la web).

AVELLANEDA, A.; *El discurso de la represión cultural en Revista Escribas*; N III (en la web).

BOHOSLAVSKY, E.; *El anticomunismo en Argentina y Brasil: cercanías y diferencias (1946-1969)* en *XIV Jornadas inter escuelas/Departamentos de Historia, 2013* (en la web).

BOZZA, J. A.; *El anti comunismo en los sesenta: huellas y razones de una obstinación* en *Memoria académica UNLP-FACHE* (en la web).

CELENTANO, A.; *Radicalización de la crítica del libro y la edición. A propósito de los films "La hora de los hornos" (1968) y "Alianza para el progreso" (1971)* en *las revistas de la nueva izquierda* en *Palimpsesto*; Universidad de Santiago de Chile; enero-julio de 2017 (en la web).

CEVALLOS, M.; DE LA CRUZ, M. E.; SERRA, B.; *Fisuras en una sociedad armónica: el otro y la irrupción del conflicto (1955-1959)* en *Memoria Académica UNLP-FACHE* (en la web).

DE LUCIA, D. O.; *El cine militante y clandestino en la Argentina y la remodelación del imaginario en Pacarina del sur*; N 18, enero de 2014 (en la web).

DE LUCIA, D. O.; *En el país de las vacas gordas. La representación de la industria frigorífica en el cine argentino en Pacarina del sur*; N 14; enero-marzo de 2015.

DE LUCIA, D. O. y OGER, A.; *Ni dios, ni amo, ni taquilla!. El anarquismo en el cine argentino en Pacarina del Sur*; N 11, junio de 2013 (en la web).

DIEZ PUERTAS, E.; *Mujer e idilio laboral en el cine de Manuel Romero y su percepción bajo el primer franquismo en L Atalante*, julio-diciembre de 2015 (en la web).

HUDSON, C.; *La experiencia macartista en la Argentina. Enrique Rauch, ministro del interior de la nación en PolHis*; N 14, julio-diciembre de 2014 (en la web).

KRIGER, C.; *Gestión estatal en el ámbito de la cinematografía argentina (1933-1943)* en *Anuario del Centro de Estudios Históricos Carlos A. Segretti*, año 10, 2010 (en la web).

KOHEN, H. R.; *La estatización de la política en Ensayos. Historia y teoría del arte*; N 7, 2002-2003 (en la web).

LOPEZ CANTERA, M.; *El anti comunismo en la historia argentina de los años 30* en *Ariadna Tucma. Revista latinoamericana* (en la web).

MANZANO, V.; *Trabajadoras en la pantalla plateada: representaciones de las trabajadoras en el cine argentino,*

1938-1942 en *Revista de estudios de género La Ventana* (en la web).

MARENGO, M. E.; *Lo aparente como real: un análisis del sujeto "comunista" en la creación y consolidación del servicio de inteligencia de la policía de la provincia de Buenos Aires (1930-1962)* en UNLP-FACHE (en la web).

MIGUEZ, M. C.; *¿Anti comunistas, anti estatistas y anti peronistas? La nacionalización de la doctrina de seguridad nacional y la legitimación del golpe de estado de 1966* en Scielo (en la web).

ORBUCH, I. P.; *Cuerpo, disciplina, patria y anti comunismo. Las concepciones de la educación física en la Argentina entre 1936 y 1955* en FLACSO (en la web).

OUBIÑA, D.; *Monstrourun Artifex. Borges, Hugo Santiago y la teratología urbana de Invasión* (en la web).

RAMÍREZ LLORENS, F.; *Sexo, herejía y comunismo. La calificación de películas por la Dirección central de Cine y Teatro de la Acción Católica Argentina 1954-1964* en X *Jornadas de Sociología de la UBA* (2013) (en la web).

SCIRICA, E.; *Comunistas y anti comunistas. Redes políticas y culturales entre Argentina y Chile durante la guerra fría (Circa 1960)* en *Anuario del Instituto de Historia Argentina* (en la web).

TIBOLLA, N.; *La propaganda anti comunista en el noticiero "sucesos argentinos" en IV jornadas de sociología de las facultad de ciencias sociales* (en la web).

Brisas del Sur

Mama Yaku, el agua fuente de vida

Juan José García Miranda⁴⁰³

“Yo soy el agua de puna
que labra la cordillera,
y cuando hay avenidas,
abre surcos donde quiera”.

Justo P. Chirinos A.

Introducción

El temporal que atraviesa el Perú nos permite reflexionar sobre muchos problemas que entre otras deben responder a un conjunto de interrogantes y respuestas que se han dado desde siempre acerca de este fenómeno recurrente llamado “El Niño”. Según los estudios históricos del Dr. Lorenzo Huertas Vallejos (2001, 2009) no es la primera vez que sucede este devastador evento natural sino que es recurrente y muchas veces asociados a erupciones de volcanes, vientos huracanados, inundaciones, terremotos y que pueden volver a suceder y nosotros no tomamos las providencias del caso pese a las advertencias que la Naturaleza Madre o Pachamama nos manda a través de un conjunto de señas.

Creemos de necesidad universal dialogar y tratar con la naturaleza, como sujeto vivo y no objeto como lo consideran, para entendernos y aprender a prevenir los eventos naturales y ahora agravados por el efecto invernadero provocado por el capitalismo en el mundo. Y a esto responde estas reflexiones que las derivamos de

⁴⁰³ Universidad de Huamanga. ACLAPADES

lo que nuestros pueblos saben y deben saber acerca del agua y sus implicancias.

El Agua, en la cosmo percepción andina

El agua tiene fuerza y para usarla el hombre aprendió a utilizarla para convertirlo en energía eléctrica y por eso tenemos muchas hidroeléctricas que interconectados alumbran las noches, mueven las máquinas y equipos de producción y servicios y hacen posible la vida en el hogar, en la sociedades que tienen acceso a ella: En las ciudades se mueven al ritmo del mercado con economía de escala, rentabilidad y factibilidad económica.

Tanto el agua bien usada como el agua mal usada, forman parte de ese mundo del desarrollo que lucha y busca dominarla porque la consideran un recurso vendible y negociable por empresas lucrativas mientras que los pueblos ancestrales, tradicionales y de origen etnocampesino le consideran fuente de vida y Yaku Mama (Madre Agua) y del que se ha identificado a la Anaconda como deidad del agua, junto con los sapos y culebras (Roca, Demetrio (1966) y Chalco, Efraín (2001).

Sin embargo, para muchos otros pueblos esta energía del desarrollo aún no ha llegado a muchos pueblos llamados atrasados, en contacto inicial, no contactados, semi contactados o en aislamiento voluntario como los yora, nahua, ayumpara, piñi, entre otros y los que se pueden sumar muchos pueblos quechuas, aymaras y otros desconocidos que viven en armonía con la naturaleza a la que llaman Madre porque

la consideran fuente de vida, dadora de vida y con la función maternal de criar la vida.

De esta manera distinguimos dos percepciones que se oponen, de occidente moderno una y de los pueblos andino-amazónico otra; recurso mercantilizado una y fuente de vida otra; dos percepciones de lucha una y de convivencia otra; dos percepciones de dominación una y de crianza mutua otra; dos percepciones de profana una y sagrada otra. Percepciones en pugna y que se han convertido en actores que muestran sus poderes unos cíclicos, recurrentes y advertidos frente a los otros que actúan en función de intereses cuyo común denominador es el despojo, la depredación y la rentabilidad a toda costo.

Los humanos de occidente moderno, a pesar de ser parte de la naturaleza, actúan sin aceptarla ni respetarla sintiéndose superiores; profanan su escenario desconociendo conscientemente lo que la naturaleza anuncia a través de señas lo que acontecerá en el inmediato o largo plazo. Estas señas biológicas, astronómicas, atmosféricas, termodinámicas y geomorfológicas prevén el comportamiento de las estaciones, del clima y del régimen de las aguas naturales que bajan del mundo sideral, que emergen de las profundidades, reposan en los glaciares o se mueven por las superficies y los aires para dar forma al mundo y a la vida. Aguas que tienen sus cauces naturales labrados en millones de años y que el ser humano disturbó y desfiguró en función de intereses económicos de las clases hegemónicas e imperiales.



Imagen 1. <http://conganovamas.blogspot.mx>

Lo que acontece en nuestros días es consecuencia de la desnaturalización de la vida y de la artificialización de la vida humana. Se ha invadido los lechos de los ríos sin prever lo que sucedería; se ha dejado de tratar con la naturaleza y el agua; se ha perdido la capacidad de diálogo y hemos dejado de entender los mensajes que nos envían.

Se han artificializado las maneras de vivir y sentir la vida, se ha adoptado por imposición una lengua que no es la de nuestros ancestros y con ella han obligado a distorsionar los significados de nuestras voces, de nuestro vocabulario, para acodarlo y darle vigencia a lo que se entiende en las lenguas impuestas. Porque las lenguas ancestrales las palabras tenían contenido previsorio y muestra de ello son las toponimias que sugieren, advierten, previenen o indican, lo que puede ocurrir, acontecer en un lugar o una región determinada. Por ejemplo, en La Mar (Ayacucho) hay un paraje denominado Lloqllasqa que indica frecuencia de riadas; en Abancay, (Apurímac) hay un barrio denominado Qochapata, formado por dos voces: **Qocha** y **Pata** que significan laguna, aguada por un lado y promontorio,

terreno alto, planicie alto por el otro. En Qochapata se edificó, haciendo caso omiso al significado dado desde tiempos inmemoriales, y en un tiempo menos pensado en los años noventa se desprendió parte del Nevado Ampay e inundó el barrio destruyendo viviendas y cobrando víctimas. Ahora nuevamente han reedificado el barrio en el mismo lugar y los antiguos siguen llamándole con su nombre original: Qochapata.

En el caso descrito el nombre del lugar advertía ser un lugar vulnerable, así como todas las quebradas llamadas en quechua **wayqo** son accidentes geográficos que constituyen los cauces naturales de las aguas y en temporadas de las riadas, los aludes, aluviones, desbordes que en quechua son denominados **lloqlla**. Estos escenarios también son habitados por especies de vegetales como era el caso del río Ichu en Huancavelica que a la llegada de los españoles era una quebrada o **wayqo** poblada de chachacomo⁴⁰⁴ y al iniciarse la explotación del azogue o mercurio para procesar la plata que extraían de las minas de Santa Bárbara, lo desaparecieron en menos de cinco años. Muchas toponimias aluden a los wayqos poblados de vegetales como Lambras⁴⁰⁵ Wayqo, Paqay⁴⁰⁶ Wayqo, así como hay para laderas, cerros, cumbres con similares características.

El término de “huaico” con la acepción de riada, desborde, aluvión, alud, avenida, que le da la prensa y los

⁴⁰⁴ Chachacomo o chachas *Escallonia resinosa*.

⁴⁰⁵ Lambras o aliso *Acuminata* subsp.

⁴⁰⁶ Paqay, paca o guaba *Inga feullei*.

funcionarios actuales de todos los niveles es parte de la jerga criolla que confundió la figura geográfica de **quebrada** con la riada o aluvión (**Iloqlla**) y lo seguirán usando. Esto es frecuente, en muchas voces del quechua en el que le han dado equivalencias erróneas en el castellano, aquí algunos ejemplos: “**hucha**” asociado a “responsabilizarse”, o “ama **huchallikuychu**”, significa “no te responsabilices” lo han resignificado como “pecado” y han identificado al supay como demonio andino⁴⁰⁷.

El agua, cuando va por sus cauces y encuentra obstáculos puede arrasarlos. Y, si el ser humano construye o cultiva en ese cauce natural sufrirá las consecuencias. Por esta consideración y las experiencias vividas por los primeros habitantes o **ñawparunakuna** hasta nuestros días, no construían viviendas ni locales públicos en los cauces o **wayqus** sino obras de infraestructura y control para mitigar su velocidad y para consumo humano yriego. En este sentido, inclusive las riadas que trasladaban limo eran almacenadas en las **mayka** o **qocha-mayka** (técnica para almacenar agua de las riadas en lagunas artificiales para siembra en la costa durante los periodos de ausencia de lluvias), **yarqa** (acequia, canal de agua), **waruwaru** o camellones (técnica de cultivo en zonas de inundación en torno a los lagos), **andenes** (plataformas de terrenos para evitar la erosión de los suelos y para la producción en zonas de ladera), etc. que posibilitaban la vida agrícola, ganadera

⁴⁰⁷ Supay. Es producto de un sincretismo que ha convertido una acepción de algo violento, fuerza descomunal o inigualable como algo satánico. Por ejemplo, se dice supaychaki al danzante inigualable en los movimientos con los pies. Y el término supasupay es muy extremo en una acción tanto natural como humana.

y humana según las estaciones diferenciadas: **Chiraw** (periodo de ausencia de lluvias) y **Puquy** (periodo de lluvias y florecimiento de los cultivos).

En otras palabras, las lluvias, la ausencia o exceso de lluvias, la presencia recurrente del llamado fenómeno de El Niño, permitieron a nuestros antepasados a convivir con la naturaleza madre o Pachamama y, al mismo tiempo, al desarrollo de saberes y tecnologías productivas y rituales. Y por eso entre los pueblos tradicionales, originarios se hacen fiestas y rituales, para tratar con el agua, para entenderse con el agua, conservando esa concepción ancestral de crianza mutua entre el hombre y la naturaleza.

“En el mundo en que hoy vivimos
solo en el agua confiamos
ella ve lo que sufrimos
si algún día falta”

Tenemos que aprender o a reaprender a criar al agua que alimenta, que cura, que asea, que riega, que da energía y fuerza; pero, también, que se enfurece, que arrasa, cuando se disturba su cauce, su camino o se le contamina y se la hace inhabitable. Es decir, siente como sentimos, por eso tenemos que reaprender a tratarnos y criarnos mutuamente. Conviviendo con la naturaleza, el agua, la flora, la fauna se aprendió a prevenir las desarmonías con la naturaleza y desarrollar creando, probando y aplicando propuestas propositivas.

Mitigaciones de las desarmonías

Los saberes aprendidos en convivencia con la naturaleza han permitido la construcción de los saberes de los pueblos y que se transmitieron a las generaciones posteriores a través de la oralidad, el ejemplo y la acción oportunamente. Estos saberes forman parte del mundo cognitivo o **Yachay** (saber, sabiduría), **Yachaykuna** (sabidurías). Y en este caso, tenemos al lenguaje, la mitología, las paremias, las técnicas de observación para predecir, provenir y producir en territorios caracterizado por la “diversidad de climas y sentimientos”. Saberes y lecciones que guarda la memoria colectiva en diversos aspectos:

En la mitología

En la mitología y en la cosmopercepción no solo de los pueblos andinos el agua es considerada como fuente de la vida toda, y por ende de la cultura como lo expresan los mitos fundacionales diversos. La importancia del mar para la cultura Lambayeque se remonta a un mito de un personaje que llegando por el mar acompañado de muchas embarcaciones y doncellas se apeó y fundó LLampallec del que deriva Lambayeque escenario de los pueblos Muchic que después devino en el Gran chimú. Los incas también remontan su origen a otro mito asociado al agua cuando se dice que Manco Qapaq y Mama emergieron del lago Titicaca y luego se dirigieron hacia el Cusco donde fundaron la ciudad que devino en el centro articulador del Tawantinsuyo (Tello, (1967). Asimismo, se dice que los héroes culturales que salieron de la laguna de Choqloqocha dieron origen a las etnias de los Wanka, Chanka de Huamanga y Chanka de

Andahuaylas (Navarro del Aguila 1939). Asimismo, Puquio, capital de los Rukana está asociado al canal subterráneo que nace en cerro Sasawi Urqu; en Jauja, el pueblo de Millpuq, tiene un sumidero de piedras por donde desaparecen las aguas del río que desagua la laguna de Huancas y que se dice que por ahí unía Jauja con el Cusco. El mito y la historia van de las manos y se expresa en cada etapa o fase del proceso humano (Ribeiro, sfe.)

Estos y muchos otros mitos de origen de pueblos y culturas están ligadas al agua; Casi todas las lagunas son mensajeras de mitos fundacionales, escatológicos y refundacionales y, por ende, de ese factor del agua que prodiga vida pero que recurrentemente, también, destruye violentamente a las sociedades que han devenido en caóticas (ver Morote 1988) o como las que refieren sobre los diluvios en los andes (Cáceres 2000, Huertas 2009). Los mitos generan temor y este se resuelve con los ritos y ceremonias.

Los mitos, las leyendas, las paremias, los proverbios y otras máximas y dichos que son los llamados “comprimidos de la sabiduría popular” tienen contenido normativo y formativo y como tal, tienen la capacidad de regular el comportamiento humano. Uno de estos comportamientos tiene contenido previsor porque es “histórico, proyectivo y progresivo” y por tanto debe ser tomado en cuenta para prevenir las calamidades, desastres generados por la ausencia o exceso de aguas, los eventos telúricos que posibilitan el comportamiento del fenómeno de El Niño y del calentamiento global.

En la paremiología

Encontramos en la paremiología un conjunto de expresiones que advierten a los hablantes de una lengua a guardar cierto control a sus acciones. Esta función la cumplen los refranes, las máximas, los dichos, los proverbios y hasta las adivinanzas. En todos los casos, anuncian lecciones para orientar el comportamiento humano.

- **“Pacha, alpamantam kawsayqa qatarimun”**. (De la Naturaleza, de la tierra, brota la vida). Paremia fundacional que enseña implícitamente que el factor de brote es el agua que conecta todos los mundos de arriba y de abajo, de adentro y de afuera teniendo al agua como conector que, junto con el aire, el fuego y la tierra, posibilitan la vida.

El agua que brota de los manantiales y el fuego que emerge como erupción de los volcanes, son las paqarinas conectores básicos y que en ocasiones ambos junto con el aire que se mueve a raudales y la tierra con sus movimientos telúricos revierten el mundo arrasando lo que encuentran a su paso para luego redefinir el ritmo nuevo de la vida y de la nueva rutina.

- La expresión **“Yaku qatina”**, es otra manera de decir que hay necesidad de conducir o acompañar siempre al agua y los antepasados los hacían y por eso encontramos muchos acueductos para conducir y acompañar al agua, así como evitar sus caídas controlando su velocidad. Los canales de riego como los de Nazca, el de Cumbemayu, las celebraciones y fiestas para el agua son muestras de

como los humanos respetaban al agua y tomaban en cuenta su existencia para tratar y compartir con ella para producir y agradecerla.

Conducir el agua es criar el agua y para hacerlo se ha conseguido compartir las experiencias entre comunidades naturales, animales y humanas. Por ejemplo, las alpacas excretan en lugares donde puede haber napas freáticas; viendo esto los humanos siembran en torno a las excretas las plantas llamadoras de agua como la putaqa⁴⁰⁸, llamadora de la lluvia al achanqaray⁴⁰⁹, donde crecerá pasto tierno o **lliwa** (graminia andina) que crece en lugares húmedos para alimento de las alpacas otras para buscar agua como el sauco blanco o negro⁴¹⁰.

En el vocabulario

Producto de esta convivencia encontramos, en el quechua, lengua que habla la mayor parte de población en la región de los andes centrales, ha desarrollado una terminología básica asociada al agua que debemos conocer y aprender para utilizarlo adecuadamente. Las principales voces son:

⁴⁰⁸ Putaqa. *Rumex peruvianus*.

⁴⁰⁹ Achanqaray, Genus *begonia*.

⁴¹⁰ Sauco. *Sambucus nigra* L.

Amaru. Serpiente sagrada./ Se le identifica también a la vía láctea./ En la mitología es la erupción violenta del agua del subsuelo que arrasa lo que encuentra a su paso.

Anden. Plataforma construida con muros de piedra para evitar la erosión de los suelos por causa del agua.

Chikchi para. Granizada menuda que con la fuerza del viento va casi horizontalmente.

Hatun Qocha. Mar. / Laguna grande, lago.

Lasta. Lasta Para. Nevada. / Copos de nieve. / Lluvia de copos de nieve.

Lloqlla. Riada. / Alud / Aluvión / Avenida / Desborde. Las riadas pueden ser generadas por lluvias, rebalses de ríos, lagunas y represas.

Mayka. Tecnología de aprovechamiento del limo de las riadas que bajaba de la cordillera hacia los valles costeros almacenadas en lagunas artificiales en cuyas orillas sembraban durante el año a medida que se iba secando tales lagunas. También se llamaba Qocha Mayka.

Mayu. Río. / Vía láctea porque está asociado a un río sideral.

Pacha. Universo, mundo, naturaleza.

Paqarina. Nexa de conexión entre el mundo interior o **uku pacha** y el exterior o **hawa pacha**; entre el mundo de arriba o **hanaq pacha** y el de abajo o **urin pacha** y está ubicado en los ojos de agua, manantiales, lagunas que emergen de adentro hacia el exterior; también esta función cumplen los cráteres volcánicos así como, en el microcosmos cumple la vagina de la mujer por donde el ser humano sale del vientre materno a la luz.

Paqcha, paqchi. Caída de agua. / Catarata.

Para, Tamyá. Lluvia.

Parqoy. Regar.

Pukyu. Manantial. / Ojo de Agua. / Castellanzado puquial,

Putka yaku. Agua turbia.

Puyu. Nube.

Qocha (devino en Cocha). Laguna depósito natural de agua. Lago. En la selva se dice Cocha a las aguadas que se han formado de los ramales desprendidos de los ríos. A estos también le llaman **tipishqa** o **tipisqa**. / Estanques y lagunas artificiales construidas para almacenar agua para épocas de seca y para controlar las heladas.

Qochaqocha. Lugar con archipiélago de lagunillas. / Bofedal.

Riti. Nieve.

Runtu para. Granizada.

Sulla. Rocío.

Tamyá. Lluvia. / Garúa.

Tipisqa, Tipishqa. Arrancado./ Lagunas formadas por desprendimiento de ramas de río en la amazonía.

Uno. Agua. / Agua limpia.

Usia. Ausencia de lluvia.

Waspiy, Evaporación. / Emanación de vapor de agua..

Wayqu, Wayku. Quebrada, como accidente geográfico. / Cauce de aguas temporales y permanentes. / “Camino” del agua.



Imagen 2. <http://conaip-peru.blogspot.mx>

Yaku, uno: Agua común. Entre los quechuas del Qosqo es agua sagrada.

Yaku mama. Madre Agua. /, Anaconda o boa.

Yaku Raymi. Festividad del agua.

Yaku runa. Hombre de las agua. Habitante de zonas de abundante agua en la Amazonía.

Yarqa. Acequia. / Canal de agua.

Yarqa aspiy. Hacer acequias. Fiesta de construcción, reparación y mantenimiento de redes de canales de agua.

En las tecnologías

Consideramos que los pueblos andinos en su larga historia tienen por lo menos ocho mil años de agricultura que para conseguir las cosechas han pasado por experiencias prolongadas de aprendizaje y enseñanza de

lo que sabía la Naturaleza Madre y de las enseñanzas de los mayores para tratar con el régimen de las aguas naturales, las estaciones y los calendarios de crianzas plantas y animales y de la naturaleza misma.

La crianza más importante fue y es la del agua. Agua para consumo humano, de los animales domésticos, de las plantaciones, de la flora, de la fauna y de la misma naturaleza. Claverías (1980), de la Universidad Nacional del Altiplano Puno, ha estudiado con detenimiento sobre las tecnologías relacionadas al agua y que en su conjunto forman parte de “autoproyecto andino de desarrollo”; por su parte el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas; como el Grupo Asociado Talpuy de Huancayo, se han dedicado al registro y tecnologías ancestrales y tradicionales en las comunidades campesinas, nativas e indígenas para no solo evidenciar sino revitalizarlos para afrontar la producción en los tiempos actuales.

Con respecto a las tecnologías ancestrales lo que se ha registrado solo en el aspecto del agua se bastante amplio: andenes, kanchas (corrales para ganado), kanchakancha (corrales contiguos a manera de panales de abeja para cultivos sobre los 4000 msnm), patapata con contorno vegetal (andenerías sin muro de contención), qochas (como tecnología lagunas artificiales para control de heladas y almacén de aguas), mayka o **qochamayka**, canales de riego, canalizaciones, drenes y diques de amortiguación de los ríos y quebradas, caminos, tambo, **kolka** (almacenes para cosechas en lugares altos donde corre viento), **pirwa** (almacén hogareño), conservación de la floresta en las

cabeceras de montaña, en las quebradas y riberas de los ríos para retener el agua. Muchas de estas tecnologías perduran hasta nuestros días funcionando a plenitud y otros como vestigios que dan testimonio de uso en periodos de resplandor.

Anotaciones finales

Consideramos que los pueblos andinos durante su existencia han desarrollado saberes y tecnologías preventivas, de producción y de servicios para buscar el Allin Kawsay o buen vivir y dotar a sus habitantes de un bienestar armonizando con la Naturaleza. Aprendieron a entender que la naturaleza también aprende, enseña, previene lo que puede acontecer a través de las señas. Señas que indican el comportamiento climático y que deben de ser tomados en cuenta para la planificación de la producción agropecuaria y organizar la rutina de la vida cotidiana. Para este efecto, contaban con los especialistas o **Yachaq** (el que sabe), **Apu** (conductor, poderoso), **yuyaq** (el que recuerda o lleva la memoria colectiva), **yatiri** (sabio aymara), **awkish** (anciano sabio), **jirka** (sabio), **paqo** (especialista), **amawta** (maestro sabio), **laya** (especialista en wanka), **layqa** (pronosticador), que sabían interpretar las señas que la Pachamama daba para organizar la vida comunitaria en función de la vida natural y sus mensajes.

Saberes y tecnologías que hoy se evidencian como necesarias para hacer un Pachakuteq y revertir el orden caótico generado durante la colonia y la república y especialmente ésta última porque ha promovido para

usufructuar política y económicamente el poblamiento indiscriminado de los valles de la costa especialmente de las riberas de los ríos y que hoy son los más afectados por las inclemencias del clima, cuando las aguas buscan discurrir por sus cauces ancestrales...

Bibliografía:

CÁCERES CH., E. (2000): “Contexto mitológico y ritual de la crianza del agua en el surandino (Musuq Llaqta y Acopía)”. En: *Manos sabias para criar la vida. Tecnología Andina*. IECTA Abya Yala, Quito, Ecuador.

CLAVERÍAS, R. (1980): “Cultura, ideología y planificación del desarrollo tecnológico: Los proyectos de los campesinos”, en *Revista peruana de Ciencias Sociales*. Asociación Peruana de Fomento de las Ciencias Sociales. Lima, Perú.

GARCÍA M. J. J. (1915): *La racionalidad en la cosmovisión andina*. 2ª.ed., Universidad de Ciencias y Humanidades. Lima, Perú.

HUERTAS V., L. (2001). *Injurias del tiempo. Desastres naturales en la historia del Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

_____ (2009): *Diluvios andinos a través de las fuentes documentales*. Universidad Ricardo Palma. Lima, Perú.

MACHACA, M., et., al. (2014): *Yakumama – Madre Agua. Lagunas de lluvia y comunidades criadoras del Agua*. Asociación Bartolomé Aripaylla, Ayacucho, Perú.

MOROTE B., E. (1988): *Aldeas sumergidas. Cultura Popular y Sociedad en los Andes*. Centro Bartolomé de las Casas. Cusco, Perú.

NAVARRO DEL ÁGUILA, V. (1939): *Las Tribus de Ancku Wallok*. Librería e Imprenta Rosas Sucesores. Kosko, Perú.

RIVEIRA, L. (sfe.): *El agua en la civilización inka é préinca. Mito, ciencia y tecnología*. Tomado de la Web. Universidad de Lisboa. Portugal.

ROCA W., D. (1966): "El sapo, la cuylebra y la rana en el Folklore actual de la Pampa de Anta". En: *Folklore*, Revista de Cultrura Tradicional. Universidad Nacional San Antonio de Cusco, Cusco.

TELLO, J. C. (1967): *Páginas escogidas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Comentarios al margen:

“Yo señor, no señor, pues quién la tiene...”

César Hildebrando Delgado Herencia

Cuando hemos visitado algunas cárceles del país, llama poderosamente la atención que estén llenas de “*inocentes*”, ningún sentenciado asume su delito, más bien tienden a negarlo como una forma de autocompasión y extraer provecho del interlocutor. Este recuerdo viene a propósito que todos los sujetos implicados en una de las cumbres de la larga historia de la corrupción en el país⁴¹¹ y de mayor altura, cuando son preguntados sobre sus delitos (ellos aceptan “*errores*”) nadie es culpable, juegan al gran bonetón ¡Todos son inocentes!, a pesar de pruebas y evidencias para los cuales prevaricadores abogados son expertos en formas y no en fondos, en el derecho y no en la justicia. Es un círculo perverso de reciprocidad y complementariedad que fortalece los nexos internos de estos corruptos y sus colaterales.

No repetiremos las cifras conocidas sobre la cantidad de autoridades nacionales, regionales, locales inmersas en estas décadas como actores directos del cáncer corruptivo; como tampoco las entidades estatales encargadas de o prevenirlo o controlarlo o

⁴¹¹ Este hipo corruptivo viene desde 1985 (lapso en el 2000) y todavía no termina, más de treinta años continuos que lleva a una situación límite de tolerancia ciudadana, se da en el esquema de la democracia representativa con las constituciones de 1979 y 1993 y dos leyes de educación de 1983 y 2003.

reprimirlo o encarcelarlo. Igualmente, no recordaremos a los peruanos que siempre han denunciado y que tienen páginas brillantes en los libros nacionales, paradigmas que los corruptos aprovechan en su beneficio, como aquellos condenados que pululan por las cárceles con la biblia bajo el brazo.

Este momento de corrupción nacional es tan grande porque además de la apropiación de dinero de todos los peruanos los métodos delincuenciales que utilizan son crímenes de lesa humanidad (los muertos, damnificados, afectados del Niño costero 2017 ¿cuántos de ellos podrían haberse salvado con los miles de millones de dólares que se han robado solo en los últimos 30 años?), organizan un estado de naturaleza corrupta que empezó con campañas mediáticas contra la política, en el vocabulario del preso de Ate, la *partidocracia* (sic). Esta explosiva relación no solo es indignante sino cancelatoria de todo futuro digno para las generaciones que están creciendo, hoy sometidas a la bajura de los medios masivos de comunicación.

En esa situación lo que resulta más visible en la “clase” política, mejor *banda política* de crímenes, dado los métodos delictógenos que utiliza para robar, estafar, coimear, asesinar, es un gang chicha organizado con brazos en todas las instituciones de los poderes del estado nacional, gobiernos regionales y municipalidades locales, con tinterilleros a su servicio para sus crímenes, que subdividen las tareas según su especialidad, unos a los medios masivos, otros atienden procesos, otros compran testigos, etc., de modo que nunca saben nada ...

De ese modo un crimen sucede a otro, así como la penetración en las entidades estatales e indicadores con el narco terrorismo son cada día más evidentes, ayer lo tuvieron con las FARC colombiana en la venta de armas, con el Vaticano en la selva de Campanilla para el decolaje de avionetas, hoy están apareciendo indicios que esas prácticas no han sido abandonadas en el Huallaga como Ayacucho, la corrupción es una red de muchas conexiones, que tiene vértices en lo máspreciado del sistema político nacional, las presidencias nacionales, regionales y locales de los cargos de elección popular.

El cuadro de corrupción está teóricamente bien diseñado en derecho, cuando tuvieron gobierno hicieron aprobar normas que juegan en su favor, son los salvavidas para las formas sobre los fondos. En ese conocimiento la *mafia política* se cree impune y solo espera la próxima oportunidad para seguir en lo mismo. Ellos no van a cambiar son corruptos por naturaleza dado que aprendieron en sus entornos que lo que cuenta finalmente es el éxito cristalizado en dinero y cuentas en los bancos (las cuales tuvieron su etapa de lavado de dólares del narcotráfico en décadas anteriores).

La generación ciudadana de salida recuerda bien toda la mañosería de esa *cosa nostra* blancoide, son los mismos actores en estos treinta años. Han convertido el ejercicio de la política en un procedimiento delincencial, habiendo arrasado con doctrina, formación de cuadros, programas y toda la parafernalia de la cultura política desarrollada desde la década de 1920 por la aristocracia (V.A. Belaunde), socialdemocracia (V.R. Haya de la

Torre), socialismo (J.C. Mariátegui). Los cuadros de situación del Callao, Ancash, Tumbes, Ayacucho de la presente cima corrupta son ejemplos emblemáticos.

Lima no es excepción. Los mesiánicos anti partido que tienen su propio partido/empresa para ganar elecciones y elegir congresistas, no poseen ni idea de filosofía política ni historia del país, ni geografía nacional, esas alianzas son corporaciones manejadas por CEO que han venido a reemplazar a los líderes, y licenciados reemplazan a los cuadros partidarios, es una relación mercantil incluso con vacaciones y CTS. Estamos en una cueva platónica donde vemos sombras, pero no realidades. De este modo la *camorra criolla* queda legalmente habilitada para seguir haciendo su política.

La *mafia política* peruana cuenta con la psicología del ciudadano pasivo, de su corta memoria, llaves maestras de la corrupteria nacional: el olvido y la desmemoria. Los criminales "*pagarán*" sus "*errores*" y gracias a los ganchos dejados en los aparatos del poder se reciclan para ser nuevamente autoridades en Palacio de Gobierno, Congreso, Palacio de Justicia, Ministerios, Superintendencias...; la corrupción siempre paga, lo que hacen los corruptos es esperar un mejor momento. En tanto juegan al gran bonetón...

Así la generación peruana del milenio que llega a la ciudadanía formal por estos años asume que esa es la política nacional, una cultura individualista donde el *vivo*, *rapaz*, *mosca*, es el que llega al éxito y la *sabe hacer*, no es servicio como tampoco mística. Incluso, piensa que es normal dado que todo se reduce a la competitividad tan bien adiestrado en sus escuelas exclusivas de modo que

ingresará a la sociedad y será condecorado por los servicios prestados a la nación.

Como en toda mafia hay mando y soldados. Tiene antivalores como ritos, es una institución la corrupción. El ingreso a la pandilla no se hace desde la calle, sino de la formación escolar en escuelas donde aprenden los anti valores del individualismo (consumista), los negocios truchos, buena vía es la tecnología sin filosofía humanista, sino usurera. La llave de salvación es el gran bonetón cuando no supo hacerla, y sale *¿yo señor, no señor...?* ¡Es inocente hasta que algún no corrupto (sic) le pruebe lo contrario!, a pesar de pruebas, declaraciones, delaciones, investigaciones, etc., etc.

Señas y reseñas

Reseña: Alejandro Bendaña, *Sandino. Patria y Libertad*. Managua, Ediciones Centroamericanas Anamá, 2016, 472 p.

Alejandra G. Galicia Martínez⁴¹²

Sandino. Patria y Libertad, libro que a continuación se reseña, es un extenso texto que puede definirse como una nueva biografía sobre Augusto C. Sandino. A pesar de que este libro contiene información novedosa, anécdotas e importantes afirmaciones que van ahondando en el levantamiento armado nicaragüense de 1927-1934, sigue manteniendo una narración histórica lineal. Escrito por el Dr. Alejandro Bendaña⁴¹³ y editado por la editorial nicaragüense Anamá en 2016, consta de 18 capítulos que describen minuciosamente los orígenes familiares del prócer nicaragüense, su acercamiento al México revolucionario, su formación intelectual en dicho proceso, el regreso a Nicaragua e incorporación en la guerra liberal de 1927, además de las redes que se involucraron en el movimiento armado que encabezó, su

⁴¹² Maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo xtabayam@yahoo.com.mx

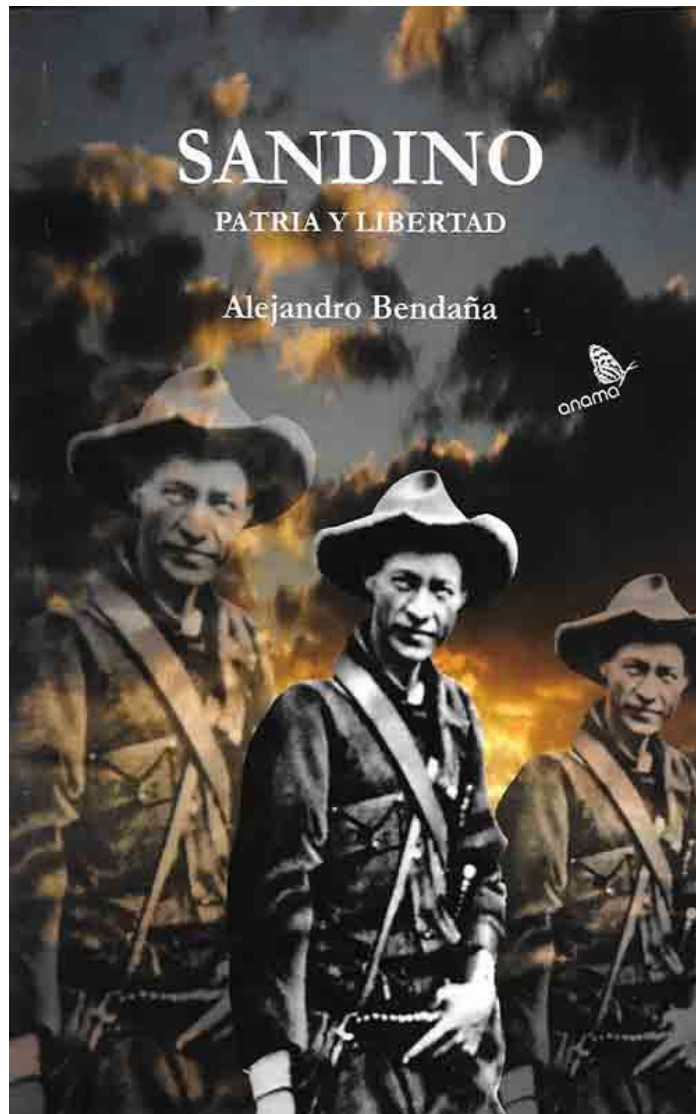
⁴¹³ Alejandro Bendaña es historiador y diplomático nicaragüense. Entre 1979 y 1990 fue representante permanente de Nicaragua ante la Dirección general de Asuntos Multilaterales de la ONU y Secretario del Ministerio de Asuntos exteriores del gobierno sandinista en la década de los ochentas. Es Doctor en historia por Harvard University. Actualmente es asesor político en la Unidad de Apoyo a la Mediación del Departamento de Asuntos Políticos de la ONU y director del Centro de Estudios Internacionales en Managua.⁴¹³ Como historiador ha dedicado buena parte de su trabajo al estudio de Augusto C. Sandino, y desde 1994 ha publicado una serie de libros que se centran en analizar la figura del guerrillero. Entre estos textos destacan *La mística de Sandino* (1994); *Sandino. Mística, libertad y socialismo* (2007) y *Sandino. Patria y Libertad* (2016). Datos obtenidos de <http://www.unmultimedia.org/oralhistory/2013/01/bendana-alejandro/> y <https://ni.linkedin.com/in/alejandro-benda%C3%B1a-85908437> [Consultado el 2 de noviembre de 2016]

segundo viaje a México (1929-1930) y su relación con el movimiento comunista internacional.

A partir de lo anterior, se puede ubicar a *Sandino. Patria y Libertad* dentro de una tradición historiográfica latinoamericana en la que la vida de un personaje se articula con acontecimientos históricos que dan paso al surgimiento del héroe nacional y a la emblemática figura antiimperialista latinoamericana. Nos encontramos frente a una construcción apologética de la figura de Augusto C. Sandino que trasciende en el tiempo y por la cual es necesaria su revisión y actualización.

Buena parte de los capítulos que conforman el libro refuerzan una de las líneas argumentativas que Bendaña ha elaborado desde 2007, a saber: la revolución mexicana influenció ideológicamente al guerrillero nicaragüense. Para fundamentar esta afirmación Bendaña realizó un destacado trabajo de archivo, y recurrió a repositorios que anteriormente no había consultado: el Archivo Histórico Municipal de Tampico (México); la Biblioteca de Petróleos Mexicanos, el Archivo Gregorio y Martha Selser del Centro Académico de Nuestra América de la Universidad de la Ciudad de México (CAMENA), la Casa Mariátegui (Lima), la Biblioteca Nacional de Colombia, el Instituto de Historia Social (Países Bajos) y la biblioteca de la Universidad de Stellenbosch (Sudáfrica). Con esta información y tomando en cuenta las 572 páginas que conforman el

texto se puede afirmar que nos encontramos frente a una obra erudita.



Sin embargo, tal erudición no es sinónimo de rigurosidad. De hecho, ese no es el objetivo del autor, Bendaña deja clara su intención en el prólogo del libro:

[...] la tarea del estudioso no es aspirar a una objetividad inalcanzable, sino que, en un plano menos pretencioso, describir lo hechos, eventos, contextos, estructuras, coyunturas y secuencias que fueron parte de la vida de quien fue declarado Héroe Nacional por la Asamblea

Nacional en 2010. No con el afán de eliminar o corregir el mito, sino de enriquecerlo: porque no se trata de “desmitificar a Sandino” (tarea imposible) sino de re-mistificarlo buscando dimensiones que de una manera u otra ayudan a entender un presente y visualizar un futuro” (Pág. 16)

Si bien, como señala el historiador nicaragüense, aspirar a la objetividad suele ser pretencioso, esto no exime a aquel que se aventura a hacer historia de ser riguroso, todo lo contrario. Le obliga a conocer de procesos históricos, debates en los que se ubica el estudio que se pretende elaborar y utilizar fuentes de forma crítica para sostener las afirmaciones que componen el relato, entre otros elementos. Cuando no se toman en cuenta algunos de éstos estamos frente al trabajo del historiador-ideólogo que aspira a la construcción de verdades, y este parece ser realmente el objetivo de Bendaña cuando sentencia:

Toca ahora a una nueva generación mirarse en el espejo de Sandino: el espejo de las verdades de Sandino. Es ineludible, porque la historia, el mito y las verdades de Sandino lo persiguen a uno. ¿Cuáles fueron esas verdades? (Pág. 464)

Ante la ausencia de rigurosidad, el trabajo de Bendaña se caracteriza por ser imprecisa, anacrónica y llena de afirmaciones que al transcurrir la argumentación son refutadas por el mismo autor. Además, el uso excesivo de suposiciones, en las que intentan cimentar sus

afirmaciones, encasillan a Sandino en estereotipos que más que re mitificarlo nos llevan a cuestionar las contradicciones personales y políticas del prócer nicaragüense

Como toda apología el argumento de Bendaña gira en torno a la figura del héroe. El análisis parte de considerar a Sandino como un personaje sin contradicciones. No diferencia al Sandino migrante (1923-1926), del Sandino héroe (1927-1930) y del Sandino místico (1931-1934). La ausencia de esta distinción provoca que tengamos una imagen magnificada de guerrillero y lo presenta como un personaje predestinado a cumplir una misión trascendental. A partir de esta concepción sobre Sandino se puede entender que toda explicación histórica que el autor da sobre el levantamiento de 1927 se centre en el Sandino trabajador, inquieto, valiente, generoso y con el don de la ubicuidad.

La falta de argumentos sólidos en *Sandino. Patria y Libertad* puede encontrarse en tres líneas argumentativas. La primera de ellas tiene que ver con la *influencia* de la Revolución Mexicana en el pensamiento y acción de Sandino. Al elaborar vínculos causales entre Sandino y el proceso armado mexicano el autor nicaragüense muestra su desconocimiento de una serie de estudios que desde 1957 han analizado a la Revolución Mexicana en América Latina. Autores como Carlos Rama, Ricardo Melgar Bao y Pablo Yankelevich, han cuestionado la noción de *influencia* descartando la relación causa-efecto para proponer análisis más complejos fundados en la categoría de *recepción* que

explica las particularidades de cada personaje y procesos para establecer otro tipo de vínculos con el movimiento armado mexicano. Este tipo de consideraciones habría permitido a Bendaña conceptualizar tiempos, espacios, procesos políticos e incluso al mismo Sandino y establecer otro tipo de vinculaciones con México y su proceso revolucionario.

Al centrarse en la relación causal, Bendaña conceptualiza el proceso político – militar del que asegura se alimentó Sandino como:

[...] los intentos de destruir el viejo orden oligárquico terrateniente del siglo XIX, y construir un régimen comprometido con la distribución de la tierra, la riqueza y el reacomodo modernizador del poder político central. Comienza con el estallido de la rebelión en 1910 contra el intento de reelección del presidente Porfirio Díaz desatando imprevistamente una sublevación de masas campesinas y sectores urbanos, interesados no solamente en el cambio presidencial, sino en llevar a cabo profundos cambios en el orden social, económico y cultural. Con el colapso de la oligarquía autoritaria representada por Díaz y conocida como “el porfiriato”, se abrió por vez primera en la historia de México y de América Latina la posibilidad de materializar las demandas de campesino y obreros. (Pág. 42)

Sin embargo, la complejidad de su definición de Revolución Mexicana es reducida al anarquismo de Ricardo Flores Magón y la cruzada educativa de José Vasconcelos en el sureste mexicano (Yucatán, Veracruz

y Tampico). Y es en este punto donde las afirmaciones del autor comienzan a ser confusas. La travesía de Sandino, tiene su punto de arranque en su primera estancia en México (1923-1926), es por ello que Bendaña dedica siete capítulos (del 3 al 9) a describir el contexto político y cultural *que pudo haber conocido* el guerrillero nicaragüense. En esta etapa encontramos al Sandino ubicuo, pues reconstruyendo la supuesta ruta que recorrió el nicaragüense en su primer viaje se afirma que conoció el convulso Yucatán de Felipe Carrillo Puerto y con pocas pruebas documentales se le sitúa en Villa Cecilia, Tampico, uno de los principales centros anarquistas en México. A partir de este tipo de inconsistencias el autor nicaragüense afirma: “Es en Tampico donde Sandino adquiere a plenitud conciencia de clase como trabajador, trascendió la mentalidad individualizada del trabajador artesano o pequeño comerciante.”(pág. 84)

Lo que llama la atención durante los siete capítulos que describen la primera estancia de Sandino en México son las fuentes en las que se sostiene la descripción. Si bien estas fuentes van encaminadas en reconstruir el ambiente político, intelectual y cultural al que pudo estar expuesto Sandino en Villa Cecilia, no verifican ni muestran vestigios que haya estado ahí. Cada una de las fuentes, todas distintas, es tratada como un documento definitivo que pretende dar verosimilitud a la narración. La primera es la novela *La Rosa Blanca* del periodista Bruno Traven en la que se describen las penosas condiciones de trabajo en los campos petroleros en Villa Santa Cecilia, así como las injusticias a las que

eran sometidos los trabajadores en las petroleras norteamericanas. Las segundas son una serie de testimonios que Bendaña encontró en el CAMENA, los cuales a pesar de ser un valioso material para el análisis testimonial no son tratados metodológicamente con seriedad y son retomados literalmente.⁴¹⁴ Por último se encuentra la revista anarquista *Sagitario* editada entre 1924 y 1927 por Librado Rivera en la que se publicaron textos de Ricardo Flores Magón los cuales no se sabe a ciencia cierta si fueron leídos por Sandino.

Las afirmaciones sustentadas en este tipo de fuentes van acompañadas de frases hipotéticas: “Por lo que *hay que suponer* que aquellos escritos didácticos fueron estudiados por Sandino [...]” o “*Sagitario, Revista Sociológica Quincenal, debe haber sido* una lectura de cabecera para Sandino.” y otras tantas permiten afirmar que Ricardo Flores Magón, quien para Bendaña- debe ser considerado un brillante propagandista más que un teórico- ,fue un maestro para Sandino, quien devoró sus libros, de los cuales “Nadie puede documentar la influencia que pudieron tener aquellas obras dramáticas libertarias en el pensamiento de Sandino”(pág.115). Este tipo de articulaciones nos lleva a concluir que las enseñanzas anarquistas de todo aquello que leyó Sandino se limita a una actitud combativa y no a procesar las ideas libertarias que llevó a la proscripción a los magonistas.

⁴¹⁴ Augusto C. Sandino en México. Entrevistas a personas que conocieron a Sandino durante su estancia en México. Nicaragua 1921-1931. Disponibles en: https://selser.uacm.edu.mx/busca_registros.php?lista_fondos=1&lista_secc_tem=7&lista_serie_geo=25&palabras= [Consultado el 20 de noviembre 2016]

En este punto comienzan las contradicciones en el argumento de Bendaña. Después de hacer todo un recorrido sobre el ambiente combativo, educativo y libertario de los anarquistas mexicanos el historiador concluye: “Es muy probable que Sandino llegara a la convicción de que, independientemente de sus méritos filosóficos y nobleza de principio, la escuela anarcosindicalista era incapaz de aportar a las luchas de carácter nacional, o aportar desde la perspectiva del oprimido, y la relación del mismo con lo social, lo estatal y lo imperial” (pág. 118). Ante tal sentencia cabe preguntarse, entonces, ¿qué aportó el anarquismo libertario a Augusto C. Sandino?

Siguiendo el argumento del historiador nicaragüense las aportaciones anarquistas son dos. La primera relacionada con la equidad entre hombres y mujeres, poniendo especial énfasis en los vínculos con las mujeres. El segundo con la Cooperativa del Río Coco en el que se puso en práctica la prédica educativa y libertadora que caracteriza los proyectos anarquistas. En el capítulo 16 la influencia libertaria que adquirió Sandino es reducida a una actitud ante las mujeres y el amor libre, al tratar de justificar sus simultáneos vínculos afectivos con Teresa Villatoro y Blanca Elena Aráuz. La postura libertaria de Sandino frente a la mujer difiere con los relatos que el mismo historiador consigna, cuando le escribe a su entonces esposa Blanca:

[...] No quiero que vengas [a Las Segovias] porque la cosa no es fácil como te puedes imaginar. No me hables de celos, porque ya te he dicho que yo sé lo que hago y que además, *soy yo quien te manda y te debes de*

convencer que te amo, que *eres tu mi esposa* y de nada te servirá gastar sal en el mar. Yo soy tu mar en mi confía... 'Ustedes son mi familia y que por lo mismo nunca podré olvidarlos aunque me califiquen sin corazón [...] (pág. 405)

Las frases “yo soy quien te manda”, “te debes convencer que te amo” y “eres tu mi esposa” contrastan con las premisas libertarias que postulaban anular la concepción de propiedad entre las personas. Si bien no se trata de calificar moralmente como buena o mala la bigamia del guerrillero, sino de la congruencia entre sus postulados, sus actos y sus dichos. Al poner atención en estos detalles, que no son menores, la re mitificación de la figura de Sandino se pone en entre dicho, pues nos hace cuestionar la práctica política del héroe, y nos muestra que las verdades de Bendaña tienen la intención de actualizar el mito para ser políticamente correcto.

En los capítulos 17 y 18 nuevamente aparece la referencia anarquista en Sandino dentro del proyecto cooperativista del Río Coco. Es en este punto donde la elaboración de Bendaña va adquiriendo complejidad, pues hace converger el anarquismo de Flores Magón y Kropotkin que conoció en México, con las prácticas espirituales que adquirió como parte de la Escuela Magnético Universal de Joaquín Trincado. Sin embargo, nuevamente las declaraciones de Sandino se escapan a los moldes en que se le pretende encasillar, pues el mismo autor afirma: “Tampoco se trataba de un proyecto suspendido en el tiempo y el espacio. Sandino no negaba el papel del mercado y del capital para

asegurar la sobrevivencia del proyecto, pero siempre dentro de un marco libertario” (pág. 446). El tema de la autoridad hay que tenerlo presente dentro del proyecto utópico de Sandino; si bien uno de los objetivos de este proyecto era erradicar la pobreza y el analfabetismo dentro de las huestes sandinistas, el colectivismo y la autogestión no era compatible con la dinámica militar con la que operaba el guerrillero. Hasta aquí cabe formularnos otra pregunta ¿Realmente Sandino fue influenciado por el anarquismo libertario?

La segunda línea argumentativa que carece de rigor es la relacionada con el impacto político que tuvo en la región latinoamericana el levantamiento encabezado por Sandino. En este punto las afirmaciones que hace Bendaña se caracterizan nuevamente por su corrección política y por minimizar el papel de cualquier otro actor que participó junto con el guerrillero nicaragüense contra los marines norteamericanos, convirtiendo a Sandino en el único articulador del movimiento antiimperialista latinoamericano. Para sostener esta postura el historiador nicaragüense omite información valiosa de los autores a los que cita y vuelve a reservarse el análisis metodológico de las categorías que utiliza. Específicamente nos referimos al uso que le da a la categoría de *red* al tratar el tema de las redes literarias. De nueva cuenta parece que Bendaña desconoce la literatura que ha teorizado cómo y a partir de qué fuentes realizar un análisis relacional en torno a una persona, proceso, coyuntura o acontecimiento histórico. Pasa por alto trabajos como los de Ricardo

Melgar⁴¹⁵ y Marta Elena Cazaús⁴¹⁶, solo por mencionar a aquellos que cita y menciona en sus agradecimientos, que han estudiado redes intelectuales en Centroamérica y América Latina de inicios del siglo XX quienes no limitan a los intelectuales en el ámbito literario pues tienen claro que éstos tenían una amplia participación dentro de la política. De manera que referirse a este grupo como *arielismo lírico* reduce el accionar y el pensamiento político de personajes como Gabriela Mistral, Américo Lugo, Joaquín García Monje o Froylán Turcios a la mera construcción de un discurso, olvidando que este tipo de intelectuales forman parte de una generación influenciada por las figuras de José Enrique Rodó y Rubén Darío, y contaban con una formación intelectual orgánica que no separaban la política de las artes, todo lo contrario. Bendaña desestima sus manifestaciones por considerar que:

[...] se trataba, al final del día, de una élite arielista más vinculadas al siglo XIX- figuras capaces de redactar con la misma destreza Constituciones y novelas, acuerdos diplomáticos y tratados de gramática latina, los letrados ocupaban indistintamente las esferas hoy en día separadas de la política y las artes. Procuraron dar respuestas literarias incapaces de responder a la crisis financiera mundial, dando paso a nuevas voces, como

⁴¹⁵ Eduardo, Devés Valdés y Ricardo Melgar Bao, “Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos. 1910-1930” *Cuadernos Americanos*, n° 78, 199, pp. 137- 152; Melgar Bao, Ricardo, *Vivir el exilio en la ciudad, 1928. V.R. Haya de la Torre y J.A Mella*, México, Sociedad Cooperativa del “Taller abierto”, S.C.L, 2013.

⁴¹⁶ Casaús Arzú, María Elena y García Giraldez, *Las redes intelectuales centroamericanas: n siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*, Guatemala, F&G,2005; Casaús, Marta Elena y Manuel Pérez Ledezma, *Redes intelectuales y formación de nacionales en España y América Latina 1890-1940*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2004. El vitalismo teosófico como discurso de las elites intelectuales centroamericanas en las décadas de 1920-1930. Principales difusores: Porfirio Barba Jacob, Carlos Wyld Ospina y Alberto Masferrer, en *Revista de Estudios Históricos de la Masonería*, Vol.3, N°1, mayo-noviembre, 2011, pp. 82-120.

Pablo Neruda, más alejado del discurso liberal incapaz de denunciar la explotación del continente por parte de las elites nacionales y extranjeras. (Pág. 223)

Siendo Sandino el elemento que configura el movimiento antiimperialista latinoamericano, ningún otro personaje se le puede igualar o termina siendo descalificado. A pesar de que Bendaña reconoce la existencia de una estructura de inteligencia formada por nicaragüenses y hondureños, minimiza todo tipo de apoyo a Sandino en su levantamiento armado, incluso denota a la figura más visible de esta red: el hondureño Froylán Turcios. La relación entre Sandino y Turcios (capítulo 11), se puede resumir en las siguiente líneas: “[...] gracias a Sandino, la circulación internacional de *Ariel* creció extraordinariamente y con ello la figura del escritor hondureño.” (Pág.215). Bendaña omite que Turcios no era un desconocido para la política centroamericana y la intelectualidad latinoamericana, pues antes del levantamiento sandinista ya contaba con un historial diplomático y artístico que le había permitido viajar por América Latina, Europa y Estados Unidos donde tuvo contacto con figuras como Rubén Darío y José Ingenieros, y su *Revista Ariel* fue resultado de una larga carrera editorialista del hondureño que data al menos de 1922, y que estuvo dedicada a denunciar la presencia norteamericana en Centroamérica.

En el mismo sentido se aborda la relación entre el movimiento encabezado por Sandino y el comunismo latinoamericano. Es aquí donde las afirmaciones se tornan desproporcionadas cuando se afirma:

“Fue gracias a la popularidad continental de Sandino que la Internacional Comunista (IC) descubrió América Latina, al constituirse Sandino, como un símbolo sino también del comiternismo no podía estar desvinculado” (Pág. 247)

Bendaña omite información básica de: *Contra el imperio. Historia de la Liga Antiimperialista de las Américas* de Daniel Kersffeld y *El triángulo imposible: México, la Rusia Soviética y Estados Unidos en los años veinte* de Daniela Spencer⁴¹⁷ los cuales cita. Ambos autores analizan cómo desde inicios de la década de los veinte la Unión Soviética comenzaba a posicionarse en América Latina. En *Contra el imperio*, por ejemplo, se sostiene que desde 1920 en el III Congreso Internacional Comunista y durante el Congreso de los Pueblos Orientales de Baku México aparece como un lugar estratégico para el proyecto Comunista.⁴¹⁸ El uso *ad hoc* de los autores por parte de Bendaña, será una constante dentro de su trabajo, no solo pasa con Kersffeld, sino con entre comillados que no siempre tienen referencias a los autores que cita.

La última línea argumentativa que queremos abordar es el segundo viaje de Sandino a México (1929-1930). Este momento es descrito exhaustivamente por el autor insinuando que este viaje fue conjurado por el expresidente mexicano Plutarco Elías Calles, el presidente Emilio Portes Gil y el embajador

⁴¹⁷ Spencer Daniela, *El triángulo imposible. México, Rusia Soviética y Estados Unidos en los años veinte*, México, Miguel Ángel Porrúa –CIESAS, 1° reimpresión, 2004

⁴¹⁸ Kersffeld Daniel, *Contra el imperio. Historia de la Liga Antiimperialista de las Américas*, México, Siglo XXI, Pág. 11

estadounidense Dwight Morrow. Historiadores como Wolker Wunderich han lanzado la hipótesis de que existió cierta negociación entre el gobierno mexicano y el embajador norteamericano para confinar a Sandino en la península de Yucatán. Sin embargo, por la ausencia de un documento que pruebe esta negociación el tema ha quedado pendiente. Bendaña pone nombre a esta negociación, lo llama el pacto *Calles- Morrow- Portes Gil* sin tener una fuente que documente dicho acuerdo y la describe como:

Otra intriga para neutralizar a Sandino [...]. Un plan maquiavélico paralelo al propio posible de Sandino de abandonar el país y esperar la salida de los marinos, para entonces regresar al mando de una fuerza militar contundente y sacar a Moncada del poder. (Pág. 285)

Lo grave no son las afirmaciones lanzadas para mostrar a un Sandino engañado por el gobierno mexicano en confabulación con el estadounidense, sino las consecuencias que tuvo para Nicaragua esa actitud del gobierno mexicano, pues durante la estancia de Sandino en México entre 1929-1930 los marines norteamericanos formaron la Guardia Nacional con elementos nicaragüenses, lo que convertía la resistencia antiimperialista en una guerra civil, además de que este cuerpo militar a la postre sería utilizado para el asesinato de Sandino en 1934, depondría al presidente Sacasa en 1936 y sostendría una de las dictaduras más prolongadas en América Latina que sería derrocada en 1979. Este tipo de afirmaciones serían valiosas si se nombrara que la doble moral de la política exterior mexicana comenzó en

los años veinte y uno de los primeros casos que definieron esta ambigüedad fue el caso nicaragüense

La relación entre Sandino y los comunistas en México también está atravesada por una serie de fuertes aseveraciones que carecen de continuidad, y que en algunos casos peca de exageración, un ejemplo de ello es considerar, a partir de suposiciones nuevamente, que de haber continuado la permanencia de Sandino en México habría corrido con la misma suerte que el cubano Julio Antonio Mella, el cual fue asesinado por Vitorio Vidalli, y en todo caso la necesidad del Partido Comunista Mexicano (PCM) por descalificar a Sandino influyó en su relación con el comunismo soviético.

Ciertamente la erudición con la que está elaborado el libro *Sandino. Patria y Libertad* arroja información muy valiosa que se ve opacada por la apología, las suposiciones, las contradicciones y la corrección política con la que está construido el argumento de Alejandro Bendaña. Como gran parte de la literatura que se ha encargado de analizar la figura de Sandino, este texto deja muchos cabos sueltos, entre ellos queda sin explicarse la importancia de un personaje como Pedro José Zepeda, además de la articulación de un exilio nicaragüense en México y Centroamérica como elementos fundamentales en apoyo a la lucha de Sandino, así como el momento espiritual del guerrillero.

Discursivamente el objetivo remistificador de la figura se cumple al mostrar a un Sandino heroico, ciertamente en este texto encontramos una ausencia de objetividad y rigurosidad en el análisis histórico, a pesar del exhaustivo trabajo en diversos archivos y fuentes de

primera mano por parte del autor. Más allá de si el autor cumple o no su objetivo queda al lector preguntarse ¿Existe aún la necesidad de seguir elaborando y consumiendo una historia construida en la sacralización de un héroe, sin presentarlo como un ser humano, con equívocos e imperfecciones?

Reseña: *Cartografías del horror. Memoria y violencia política en América Latina*

Juan Soto Ramírez⁴¹⁹

Cartografías del horror es un libro extenso. Y en tanto que se trata de un libro colectivo cuenta con distintos estilos de escritura, con diversas aproximaciones metodológicas y distintas preocupaciones temáticas. No todas apuntan hacia los mismos horizontes epistemológicos aunque, excepto un trabajo, todas miran hacia América Latina.

Así pues, existen distintas formas de leer el libro. No obstante la organización, los textos pueden leerse sin estricto apego al índice aunque todo parece indicar que la intención de los coordinadores no fue esa. Todo parece indicar que su intención fue organizar los materiales de tal modo que el lector hiciera un recorrido de sur a norte. Subiendo desde el Cono Sur, pasando por Centroamérica para llegar a México y después detenerse

⁴¹⁹ UAM-Iztapalapa.

en los Estados Unidos de América. Los temas que se abordan en los dieciséis capítulos del libro lo conectan con la realidad de nuestro continente. En este sentido no es un libro cómodo porque está muy lejos de conceder un sesgo de escapismo a la imaginación. A veces es demasiado 'realista' y, quizás por ello, a algunos artículos, si no es que a la gran mayoría, les hace falta una producción teórica que logre llevar los análisis y las reflexiones más allá de lo descriptivo. Situación que no le resta ningún mérito al libro ni tampoco a ninguno de los que participan en él. Su atinada sensibilidad intelectual para construir objetos de estudio, así como para definir distintas aproximaciones a diversos problemas que formularon en sus textos, es de agradecerse. Los textos le ofrecen al lector la posibilidad de vivir la angustia, la indignación, la impotencia y demás emociones generadas por el abuso, la impunidad y, en general, por el ejercicio del poder en beneficio de distintos sectores privilegiados de diferentes sociedades.

Para cualquiera que tenga un pariente que simplemente haya desaparecido, estos temas lo implican de una manera distinta con los análisis, las reflexiones e ideas vertidas en el libro. América Latina está llena de Antígonas que buscan dar sepultura a sus desaparecidos y seguramente no lo lograrán. Cartografías del Horror ofrece una primera aproximación que conecta directamente con la memoria de los que no están, pero que aparecen representados en las 'memorias subalternas'. Gracias a las reflexiones vertidas en el libro, queda claro cómo en América Latina se fue instaurando, a partir de los años 60, un reinado del terror que ya para



finales de los 80 había casi ahorcado a la democracia (esto si en realidad alguna vez la hubo). Y es gracias a esta situación que este libro fue posible. Situación que resulta paradójica ya que gracias a esta instrumentación del poder en los distintos países de nuestro continente, es que podemos tener este libro. Ya como testimonio, ya como reflexión teórica, ya como antología del dolor o como inventario de la impunidad. Este libro se opone a los intentos mordaces que, deliberadamente y a todas luces, pretenden silenciar las voces de las causas justas. Y dicho sea de paso, también es un libro que forma parte del auge de los estudios de memoria que, al menos en México, florecieron tardíamente e en comparación con los países del cono sur.

Como en la mayoría de los libros sobre memoria, se ofrecen diversos testimonios, los cuales permiten conocer, de primera mano, la forma en que se materializaron las políticas sistemáticas de exterminio así como la poderosa utilización del discurso como una

herramienta eficiente para construir una realidad donde la guerra se disfrazó (eufemísticamente), de pacificación. Nos permite conocer una realidad donde la modernización significa exterminio, violación y despojo. El libro no solo es una cartografía sino también una ventana abierta al horror. Horror que vive en los testimonios de los sobrevivientes, situación que deja muy mal parada a lo que podemos denominar la 'cultura de los derechos humanos' en América Latina. Uno de los puntos importantes que aborda el libro es ¿cómo las memorias (no la memoria), han jugado un papel importante en América Latina en los procesos de democratización? Y cómo estos procesos de democratización han tenido que luchar en contrasentido de la instauración de los modelos económicos neoliberales, entendidos estos últimos como un gran proyecto que dio continuidad a las dictaduras. Frente a esta realidad social, política y jurídica, se antoja una conclusión para lo ocurrido en América Latina, conclusión que no es, para nada, alentadora, y es que en nuestros países, en nuestro continente, parece que las cosas cambian para no cambiar.

Como toda buena cartografía del horror (y se dice esto en un sentido irónico), no se pudo dejar de lado la discusión sobre la brutalidad de la tortura y de su utilización sistemática para, más que disciplinar, emprender un ejercicio sistemático de amedrentamiento que se vuelca no solo sobre el cuerpo de las víctimas sino sobre el espíritu de cualquier movimiento social porque en el fondo es, como se refiere en uno de los relatos desgarradores, "una estrategia que

funciona para aterrorizar y amedrentar a una población”. Como toda buena cartografía del horror, el libro nos acerca al cinismo discursivo de la clase política. Situación que provoca bien la indignación, bien la impotencia, bien la risa de la resignación frente a palabras tales como: “nadie tiene que defenderse por haber ganado una guerra justa”, tal como lo declararon los estrategas de las dictaduras. Usar ‘exterminio’ en lugar de ‘aniquilación’ – porque este término sí está inscrito en el Código de Honor militar y, por ende, permitiría regular mejor la rectitud moral de las conductas– fue una solicitud expresa del dictador Videla. La lectura del libro deja en claro que la guerra no solo es física ni psicológica sino también discursiva. El uso de eufemismos e hipérboles es, sin duda, estratégico para la construcción de realidades sociales. Las estrategias discursivas utilizadas por los militares, por ejemplo, construyeron una ‘poética del terror’ en donde la impersonalización de los sucesos puso en evidencia la clara intención de sortear la cuestión de la responsabilidad de las muertes. La guerra sucia es pues, una lucha no solo entre memoria y olvido, sino entre silencio y silencio. Entre el silencio de los asesinos y el silencio de las víctimas.

Otro problema importante que se aborda en el libro es, digámoslo así, el de la reconstrucción. En diversos ámbitos. Y no es un problema menor porque si la memoria es la recuperación del pasado, pende sobre esta recuperación una paradoja, nada sutil, nada fácil de llevar a cuentas, nada sencillo de enfrentar. ¿Cómo perdonar? Y, por ende, ¿cómo hacer justicia para lograr la paz? ¿Qué hacer con los torturadores? ¿Qué hacer con los

genocidas? ¿Qué hacer con los desaparecidos que no van a volver? ¿Cómo sobrellevar las atrocidades del robo de bebés que fueron dados en adopción a las familias de los militares? Las heridas que dejaron abiertas las dictaduras no están inscritas en los cuerpos solamente de los torturados que vivieron para contarlo, sino que también están inscritas en el tejido social que, para desventura y desgracia de muchos, aún no se repone. Algunas heridas siguen y seguirán abiertas hasta que alguien deje de reivindicar su memoria. Si las cicatrices son la evidencia de que ahí hubo una herida, mientras la memoria haga lo suyo, el dolor seguirá apareciendo aunque la herida no vuelva a abrirse. Las leyes caducan, la memoria no.

Una cuestión que se agradece en el libro es el intento de situar a los movimientos armados en su justa dimensión y, por ende, asumir que no todos tuvieron la misma coherencia ideológica en tanto que no todos recurrieron a la exhibición de la violencia física y simbólica como herramienta contra su enemigo. ¿En qué se convierte un movimiento armado si recurre a las mismas estrategias del Estado? ¿En qué se convierte un movimiento armado si opta por ejercer castigos del tipo inquisitorial? Esto nos lleva a una encrucijada. ¿Existe una violencia legítima y otra que no lo sea? Si esto es cierto entonces habría una violencia que hace justicia y otra que no. No solo hay víctimas de la guerra entre los Estados y la resistencia, sino que también hay otras, producto por ejemplo, del paramilitarismo y el narcotráfico. Es decir, a pesar de reconocer los efectos de las dictaduras en cada región, en cada país y en cada localidad, en el texto se puede ubicar perfectamente la complejidad de cada uno de

ellos en tanto que no todos fueron de la misma magnitud. Y no es precisamente por el número de muertos sino por la complejidad de las formas que adoptaron en las localidades las alianzas, las amistades y las enemistades.

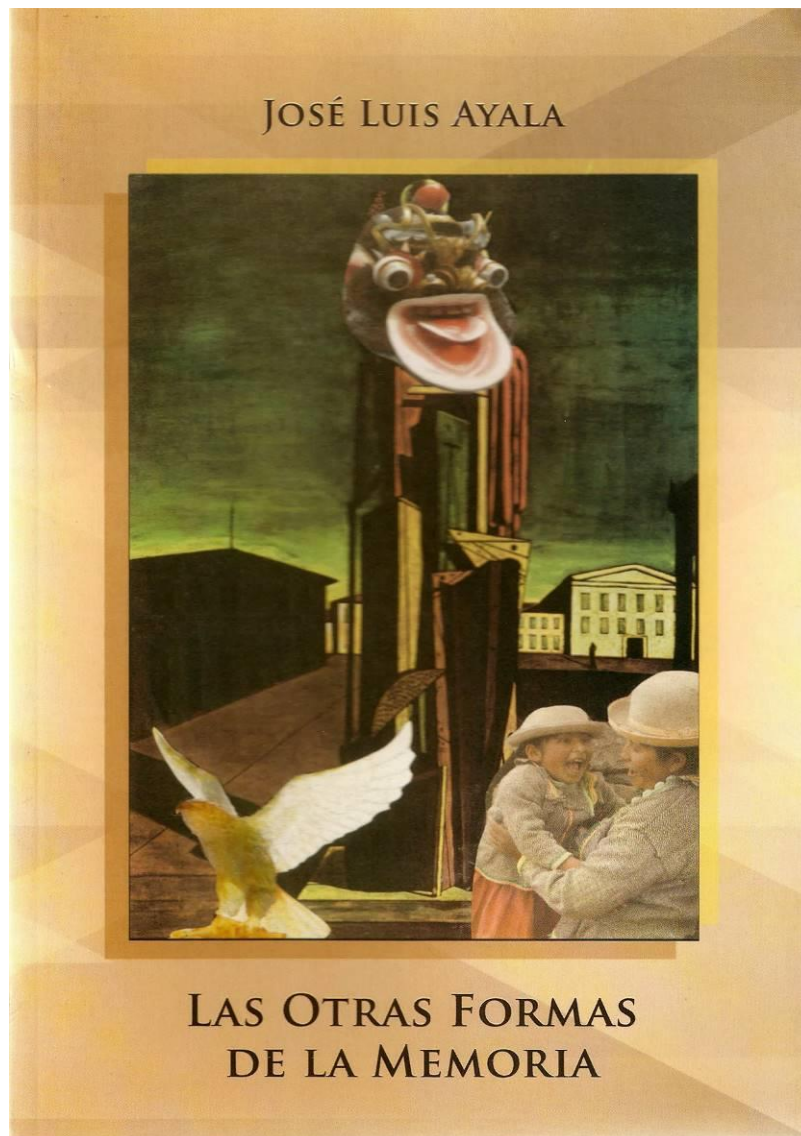
Otro aspecto importante del libro tiene que ver con lo que bien podemos llamar los usos sociales de la memoria. Desde los memoriales hasta la conformación de Comisiones de la Verdad, existe toda una serie de posibilidades de reivindicación, de validación y de constatación de los hechos del pasado. Es claro, casi evidente o al menos podría sugerirlo la lectura de los textos, que una lectura o una reinterpretación pasiva del pasado solo puede llevar a callejones sin salida. Una resignificación del pasado sin el tránsito hacia la acción política es mera palabrería que servirá, en todo caso, para ganar adeptos en una conversación de sobremesa, pero no para transformar algún aspecto de la realidad social. Es decir, frente a una posible desvinculación entre discurso y acción (de cara siempre a los ejercicios de memoria), las tareas de resignificación, las tareas de reinterpretación, son meros ejercicios inocuos que no producen sentido porque se encuentran desprovistos de acción política. Después de tanta recapitulación sería paradójico e incongruente quedarse en la mera contemplación como hacen miles o millones de indignados alrededor del mundo. Es decir, si entendemos a la indignación como una actitud de moda propia del mundo contemporáneo, será fácil entender que el objetivo de los ejercicios de la memoria no es precisamente llegar ahí sino ir más lejos.

Así como en el libro se señala que existe una disputa, en todo momento, entre la memoria y el olvido, entre los hombres y el poder, entre la justicia y la impunidad, podemos decir que este libro coordinado también representa una lucha. Y es la lucha porque no olvidemos o, mejor dicho, por emprender una recuperación (de tantas posibles), de la memoria de América Latina. Memoria que ha sido salpicada de violencia, terror, sangre y muerte. Sirva pues el libro no solo para reivindicar la memoria de las resistencias sino para hacer del texto el pre-texto para la acción.

Recomendadas

Las otras formas de la memoria

José Luis Ayala. Lima: Editorial San Marcos, 2016



Este libro reúne algunos textos de José Luis Ayala, (Huancané-Puno, 1942), desde 2012 a 2016. No es una antología, sino un derrotero del uso de la palabra de un escritor, cuya visión crítica trata de contribuir para conocer mejor la dolorosa realidad del Perú. Por esa

razón, como creador multifacético, recurre a la crítica, la historia y el ensayo.

A pesar de la diversidad de temas y asedios persistentes a distintas preocupaciones esenciales, este libro tiene una unidad dialéctica. Es que un escritor como Ayala, no es ajeno al dolor humano de las grandes mayorías condenadas a sobrevivir, en medio de una soledad atroz y pobreza que cada día crece más.

Literatura y política, son dos campos de preocupación constante en los que es posible apreciar, una distinta lectura y deseo de reconstruir un mundo escindido. Registra hechos que marcan determinados momentos en la larga duración de la historia. La intención es también contribuir con testimonios históricos, que eran revalorados por las futuras generaciones.

Índice:

Imborrables huellas del camino

Churata y la batalla finalmente ganada

“El pez de oro” contra la corriente

Mariátegui y la Reforma agraria.

Una vida dedicada a la defensa de campesinos peruanos

Mariátegui y “El proceso al gamonalismo” en *Amauta*

Las Responsabilidades de la Masacre de Huancané

Escribir en español y en aymara

El aymarañol hablado en el Perú

El Castellano y el Niño Manuylitu

Réquiem por Tintiri

Huancané y la necesidad de rescribir su historia

Las cruces de Huancané

Mucho Mamani para la presidencia
José Gabriel y Juan Bautista Túpac Amaru
La Carta de Jamaica en el siglo XXI
José Fermín de Sata y Bussy
Carlos More y una muerte que no cesa
César Vallejo y Raúl Porras Barrenechea
Un poeta llamado Américo Vallejo
Poesía y armonía en Helba Huara
Paulo Freire. El maestro y la política
No a la pena de muerte
Desirée Lieven: antifascista, internacionalista
Vargas Llosa. Los años de un marxismo decisivo
El ilimitado odio de Vargas Llosa
Carta a los intelectuales peruanos
Manifiesto del Titicaca
Felón del Titicaca
Primera Feria del Libro Puno Discurso
Colofón.
El definitivo regreso de Mateo Jaika. Jorge Luis Ayala
Enríquez.

Archivos de historia del movimiento obrero y de la izquierda



Buenos Aires, año V, número 10, marzo 2017

Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda llega a su décimo número con la propuesta de recorrer un terreno poco explorado por los estudios académicos. El dossier, coordinado por Laura Caruso y Alejandro

Belkin, está dedicado al análisis del sindicalismo revolucionario. Compuesto por cinco investigaciones, el producto final permite un avance en el conocimiento de esta corriente, en diferentes planos y temporalidades, desde las diversas posiciones que los especialistas ofrecen. La sección de artículos libres presenta, por un lado, el abordaje de la dinámica entre el Partido Socialista argentino y el movimiento sindical en el primer lustro de los años 30 y, por el otro, la exploración de la experiencia del movimiento estudiantil rosarino en la coyuntura abierta por el Cordobazo hasta 1973. Además, en esta oportunidad, en nuestra clásica sección de Perfiles, Paula Varela y Gastón Gutiérrez indagan sobre el itinerario y la obra de Cyril Lionel Robert James.

Índice:

Presentación.

Dossier: El sindicalismo revolucionario en Argentina en la primera mitad del siglo XX

Presentación del dossier, por Alejandro Belkin y Laura Caruso

El sindicalismo revolucionario en la Semana Roja: la disputa por la dirección de la huelga, por Alejandro Belkin

Un balance de los estudios sobre las Organizaciones Político-Militares argentinas, por Gabriel Rot

Federados, soldados y productores: la militancia sindicalista revolucionaria en el sector marítimo (1910-1924), Laura Caruso

Un laboratorio político-gremial: el sindicalismo revolucionario en la industria de la madera, 1915-1930, por Walter L. Koppmann

Las disputas del sindicalismo revolucionario por los gremios ferroviarios durante la primera posguerra, por Cristian E. Aquino

En torno al concepto de "prescindencia": la corriente sindicalista al frente de la CGT (1930-1935), por Leandro García

Artículos

El Partido Socialista y la cuestión gremial. Debates internos durante la primera mitad de la década infame, por Diego Ceruso

Las luchas del movimiento estudiantil rosarino del Cordobazo a la "primavera camporista" (1969-1973), por Mariano Millán

Perfiles

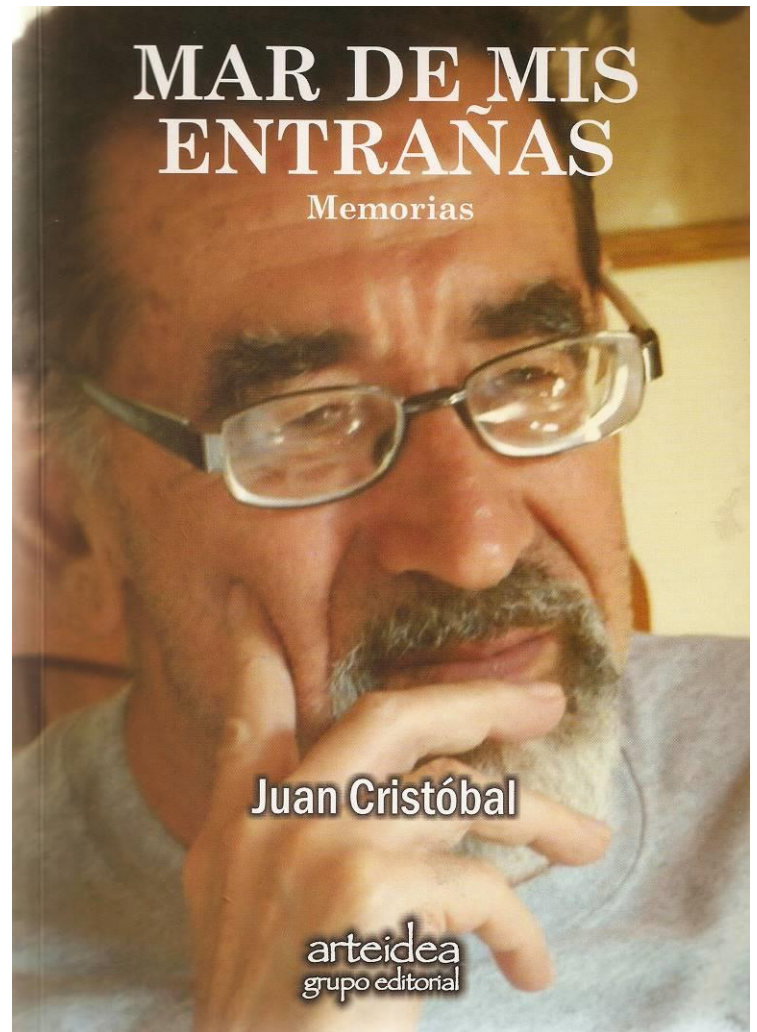
C.L.R. James (1901-1989). Más allá de las fronteras, por Paula Varela y Gastón Gutiérrez

Crítica de libros

León Trotsky y el arte de la insurrección, 1905-1917 (de Harold Walter Nelson), por Pablo Bonavena

De regreso a Marx: nuevas lecturas y vigencias en el mundo actual (de Marcello Musto, ed.), por Antonio Oliva

As bases sociais das novas centrais sindicais brasileira (Andréia Galvão, Paula Marcelino y Patricia Vieira Trópia), por Mariela Cambiasso



Mar de mis entrañas. Memorias

Juan Cristóbal. Lima: artridea, 2016

Prólogo

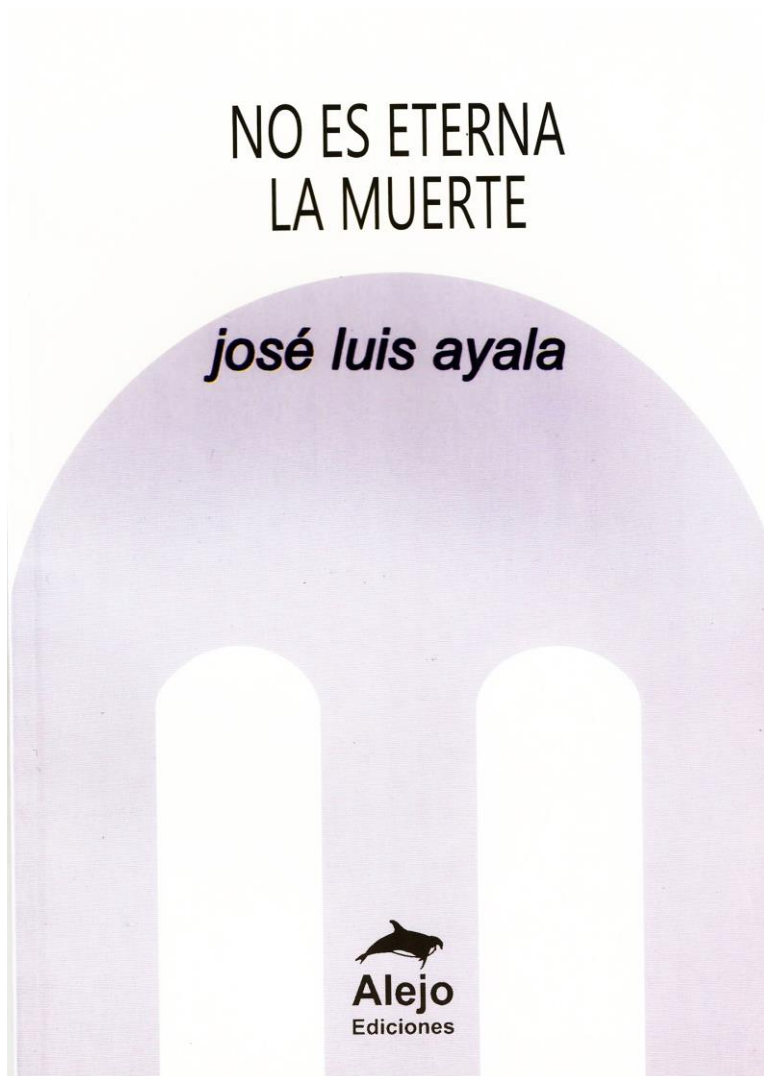
En el año 2004, **Arteidea Editores**, me pidió un texto donde pudiera narrar mis experiencias político-literarias. Accedí y en el 2005 publicó un pequeño texto llamado **“Mar de mis entrañas (autobiografía)”**, El texto tuvo cierto éxito, pues algunos amigos incluso me pidieron que hiciera de él una novela. Lo cual era un trabajo que, reconocía, estaba fuera de mis metas y posibilidades. Ahora, con el mismo título la editorial **“Arteidea Editores”**, edita mis **“Memorias”**, donde amplió el relato anterior, incluyendo, además, casi todas las experiencias por las que viví y pasé: políticas, laborales, encuentros y desencuentros con diversos personajes de la política y cultura en general, además de mis personales percepciones sobre diversos temas culturales y sociales, y cuyo fin es obtener un perfil pedagógico, informativo, polémico y denunciante, además, de crítico y autocrítico. Accedí a ello, considerando que todas las condiciones mencionadas estaban terminadas. Y esta es la obra que, conteniendo todas estas contingencias, presentamos.

El libro está estructurado en siete estaciones. Donde se narra, en forma cronológica, mis experiencias y criterios políticos personales, literarios, sociales, así como testimonios directos de vida, creencias y deseos finales, donde se incluyen alegrías, dudas, complejos y desencantos que marcaron mi actividad y mi existencia, ya en los astillados 74 años que llevo a cuestas, como si fuera al Monte de los Olivos. Al comienzo, hay una **Introducción** y al final un **Colofón**, como un recuento final de mis determinaciones. De mis creencias, deseos y percepciones del texto presentado.

No sé si esto tenga alguna validez para, especialmente, los jóvenes (esa sería mi gran alegría y la mejor satisfacción), y si esto fuese así, me quedaría más que satisfecho. Y para la gente de mi edad – amigos que aún quedan- es un mensaje crítico y autocrítico de las situaciones experimentadas, es decir, de las épocas o momentos históricos que nos tocó vivir, actuar, errar y padecer. Y para la gente en general, ojalá sea una visión de la forma cómo se desarrolla y maneja el país y cómo se interrelacionan –para bien y para mal- los seres humanos, y cómo los poderosos y los no tan poderosos (desde diversas atalayas) configuran nuestra patria, las situaciones humanas y los diversos conflictos sociales (sean o no literarios). De donde se puede concluir, que cada uno puede sacar sus propias conclusiones de cómo se construyó, desarrolla y desarrolló el país, y cómo se debería cambiar y porqué.

Esto, a mi modesto modo de ver, significa que ya no es suficiente (o es totalmente insuficiente) preguntarse, como ese personaje famoso: “¿Cuándo se jodió el Perú?” Sino la interrogante indicada y precisa debería ser, en el momento actual: “¿Quiénes y cómo jodieron al país, y por qué y cómo debemos cambiarlo?”. Planteada así la interrogante, la respuesta sería más significativa. Y no nos estaríamos confundiendo en creer que hablamos con nuestros muertos o fantasmas, y que ellos ni nosotros nos escuchamos. Esto es, en el fondo, lo que intento con estas **Memorias**: que podamos oírnos, entendernos y escucharnos. Ojalá lo haya conseguido. Y no seamos, el libro y yo, un fantasma más caminando solitariamente por el desierto.

Finalmente, un **Agradecimiento ineludible**: Este libro no sería posible si no lo hubieran impulsado a ver la luz dos amigas, con todo su alegría, tesón, convencimiento y persistencia, en momentos que es tan difícil editar, y aún más, leer: Haydee Popovich y Betty Martínez. Asimismo, mi agradecimiento a César Bustamante, Gastón Barazorda, Haydee Popovich, Vick Paz, Rafael Vera, Gabriel Barra (escritor chileno), Martín Oré, Jorge Bernedo, Edmundo González, Jessica González, José Julio Failoc y Carmen Rosa Páez por hacer posible la existencia física de estas Memorias. **El autor.** (Lima, diciembre del 2016).



No es eterna la muerte

José Luis Ayala. Lima: Alejo Ediciones / Mamalia, 2016.

No es eterna la muerte es un conjunto de textos cuya estructura es el altiplano, donde el amor, la muerte, la pasión, la atmósfera son los referentes de la vida de un autor reflejado en el Titicaca como metáfora de plenitud. Nombres como Oquendo de Amat, Adalberto Varallanos, Churata, Alejandro Peralta, Dante Nava, Emilio Armaza, todo el grupo Orkopata, desfilan como compañeros maestros de Ayala, pero este, buen poeta aymara, bilingüe, trilingüe, multilingüe, atesora la universalidad contemporánea en sus versos, dotando de estilo propio y hondura, allí el concepto de país, poeta y sociedad, hierven vivos en el corazón del entrañable autor. Siempre el amor, siempre el amor, después de la lucha, es el horizonte puro y claro del mejor Ayala.

Índice:

Si la batalla contra el odio

Pero ha valido la pena amar

Escribí para detener el tiempo

Los desposeídos

Esta infinita agonía

Un avinagrado sabor

Es preciso detener

Nosotros fuimos a las guerras

Vocablos que debo nombrar

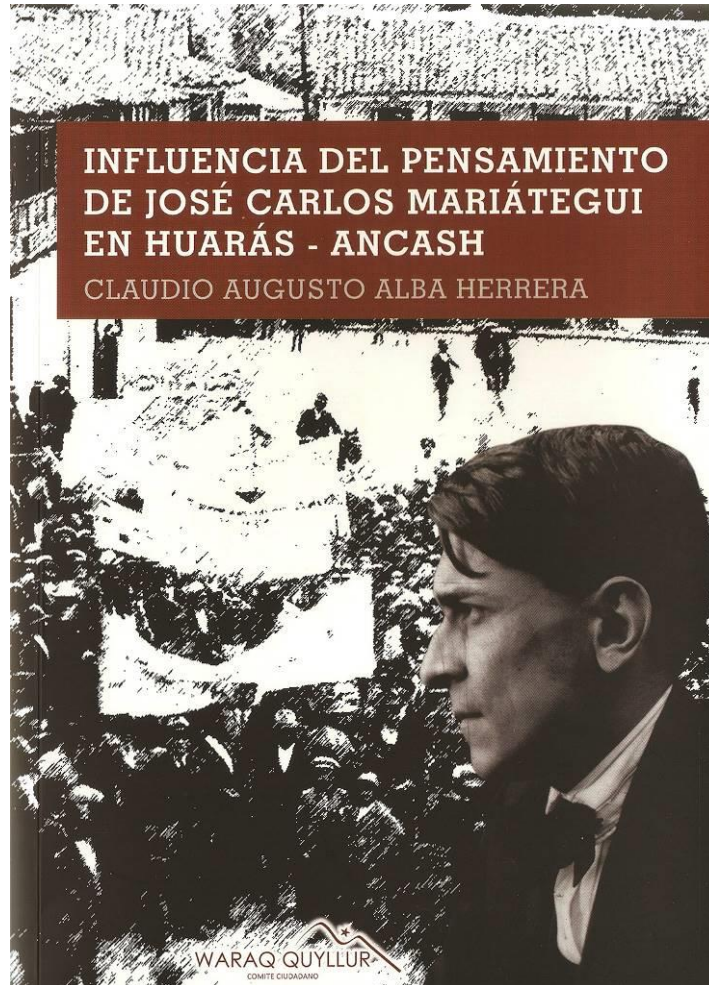
Para dar testimonio

Límites del tiempo

Una hoja que la lluvia
Alguien a quien nunca
La gran mayoría
Para vencer a la muerte
No volver a mirar el invierno
Galgos de las calles
Batallar contra la corriente
La voz de la poesía
De golpe llega la noche
Entonces resulta imposible
El lenguaje de la coca
No sé si era yo
No obstante, los adjetivos
Tu pollera roja, la blusa blanca
Un poema parecido a una persona
Zampoñas del Titicaca
Tu blanca blusa floreada
Herejes y enemigos
Dejen de hablar por nosotros
Cuando alguien habla
Prójimo, ser humano
Limpiarán el protoplasma
El envés de las hojas de coca
Dejo caer las hojas
Un solo surco de quinua

Mis cósmicas zampoñas
Ponchos de las comarcas
La mariposa negra
Me incorporo, batallo, medito
Una perversa filosofía
Y la tierra quedó dividida
Mis tres almas permanecerán
Escribir en español

Influencia del pensamiento de José Carlos



Mariátegui en Huaraz

Claudio Augusto Alba Herrera. Huaráz: Comité Ciudadano Waraq Quyllur, 2016.

El Comité Ciudadano Waraq Quyllur (estrella del amanecer), base del Frente Amplio de la provincia de Huarás e integrante del naciente Movimiento por un Nuevo Perú por Trabajo, Vida Digna y Democracia, de cara al futuro del Perú, de nuestro departamento de Ancash y de nuestra provincia capital, Huarás, asume la enorme responsabilidad de contribuir a la difusión y a la práctica del pensamiento y obra del gran Amauta José Carlos Mariátegui (1894-1930), al editar *Influencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui en Huarás-Ancash*, del historiador Claudio Augusto Alba Herrera.

El propósito que motiva a nuestro Comité para emprender este desafío editorial, es la necesidad de devolver a la política en Huarás, en Ancash y en el Perú el carácter y compromiso ciudadano que nunca debió perder y que la redescubrimos en el discurrir del libro, en ejemplos epónimos de Federico Sal y Rosas (1900-1974), Ladislao Meza (1893-1925), Macedonio Lirio León (1951-1992) y otros paradigmas vivientes en la práctica liberadora del pensamiento social, así como en la dimensión humana, social y científica que nos legó J.C. Mariátegui, la que asumimos como referente para nuestra acción diaria, y para continuarla.

Índice

Palabras de los Editores

Palabras previas

Prólogo

Introducción

Condiciones históricas de la sociedad
Mariátegui fundador del socialismo huaracino
El Amauta Atusparia y Mariátegui
El socialismo huaracino
Mariátegui y el periodismo ancashino
Mi encuentro con el pensamiento de Mariátegui
El maestro e inicios de su organización
La educación y la sindicalización de los maestros
La juventud y el movimiento intelectual ancashino
Los trabajadores y su organización
Los campesinos y el problema de la tierra
Las comunidades indígenas y su organización
El prólogo de la 2^o edición de *El Amauta Atusparia*
Complemento al pensamiento Mariátegui
El movimiento minero de Ticapampa
El documento socio-histórico ancashino
La insurrección de las comunidades
La sindicalización de los "Enganchados"
La tradición rebelde de los Ecash
El socialismo de Macedonio Lirio León
Los 7 ensayos... en la poesía peruana
Advertencia final
Iconografía
Bibliografía consultada

Esta fugacidad: todo mi reino

Colectivo Macondo. Lima: Editorial horizonte,
2016.



Celebramos a García Márquez, al Colectivo Macondo, refugio de mitos, amor y broncas. Inspirados en la creación, el arte y la defensa de las culturas populares.

A sus habitantes los conocimos al dedillo entre viajes, ríos y caminos:

Unos ya no están en la barca, otros siguen bebiendo el azul del sol entre espejos.

A pesar de la adversidad, resignación e individualismo, diversos rebeldes aquí estamos.

Aun somos, existimos todavía, con posibilidades de reintegración y crecimiento: ¡Kachkaniraqmi! (Arguedas).

¿Somos algara, siseo, compás metálico de un puñado de retamas sobrevivientes?

El poeta es un orden sustancial. La poesía es arte, una necesidad como es el amor, una taza de café de por medio.

Escucha amor el murmullo de la tarde distante. Escucha amiga las olas marinas. Escuchen compañeros el cantar del bosque.

Índice

Dedicatoria

Preludio. Psicoanálisis y literatura, por José Luis Herrera Zavaleta

Xavier Valcárcel, Las huellas del caminante

Luis Miguel Anamaría, Logaritmo de nuestra existencia

Charo Arroyo, En Maui mariposas que danzan entre nubes y lluvia

Eduardo Arroyo, Bolero

Armando Arteaga, Downtown

José Luis Ayala, Para dar testimonio

Gladys Basagoitia, Viajar con la mirada

Héctor Béjar, Carta de Bernardo a Ludwig Kakumei

Elid Brindis, En Lima no caen rayos
Sofía Buchuck, Mujer agua
Rubén Cáceres, Damasco ciudad vencida
Julio Carmona, Fe de vida
Max Castillo, Historias teatrales
Víctor Hugo Chacón Roldán, Bahía de Ancón
Nora Curonisy, Al tercer día
Juan Cristóbal, A.
Manuel Dammert, Madre
Gonzalo Suárez, Ese vuelo que eres tú
Tania Temoche, Los hijos de la pachamama
Marcel Valcárcel, La niña de Guatemala
Rosina Valcárcel, El ojo derecho te hace un guiño
Enrique Verástegui, Spectrum rose
Odette Vélez, Amamanto
Álvaro Vidal Rivadeneyra, La luz
Ana Bertha Vizcarra, Conducido

Hacia tu voz volaban los geranios

Diana Ávila, Una carta en mi rincón
Gil Segundo Castro, "El diablo" Marcial
Julio Dagnino, La biblioteca del Che en Ñancahuazú
Eduardo González Viaña, Camarada Violeta
Alfonso Mendoza Fernández, Acerca de cosas de familia
Eldi Toro, Cariñito

Rosina Valcárcel, Diario, a Fidel

Lucía Arellano, Retrato de Walter Palacios

Armarios donde siempre se perdieron planetas

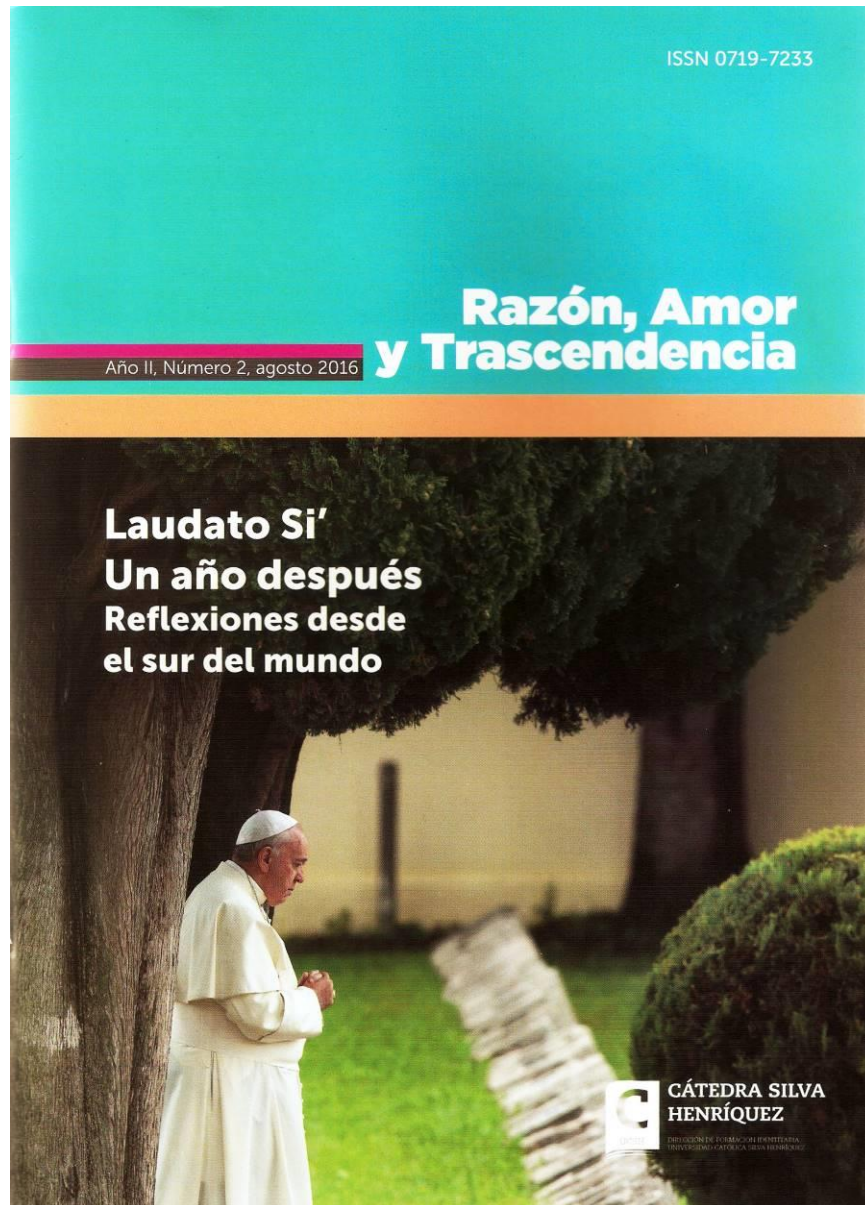
José Li Ning, Retrato

Alfredo Alcalde, Bebedora

Carlos Alberto Ostolaza, Juan José Arriola

Diego Alcalde Taboada, Vendedor de hojalatas

Razón, Amor y Trascendencia



Con la alegría del trabajo compartido, del trabajo reflexivo y del trabajo que se hace ofrenda; el equipo de la revista *Razón, Amor y Trascendencia*, queremos presentar su segundo número. La revista nace desde la Cátedra Silva Henríquez, es por eso que los temas que aquí se encuentran, son dedicados a la celebración de un

año, de la promulgación de la encíclica *Laudato Si'* del papa Francisco.

Es sintomático que desde la cátedra Silva Henríquez los temas de *Laudato Si'* sean de exclusiva pertinencia para la profundización de los mismos contenidos, como el desarrollo a una reflexión y tarea concreta de mejorar nuestra casa común.

Fue el sueño, el deseo del Cardenal Raúl Silva Henríquez. Él mismo en "Su sueño de Chile", nos invitaba a mirar nuestra patria. Mirarla invocando el respeto a cada una de las personas que la constituyen, sin importar ideología, religión o cultura. La lucha en contra de la miseria, es una tarea en la que nadie puede sentirse excluido. Asimismo, el papa Francisco, nos invita a mirar nuestros contextos y cómo hoy nuestra vida da cuenta de que hemos olvidado que la tierra, el planeta, es una casa común. Los desajustes en temas ecológicos, son consecuencia en gran medida, de las injusticias que económicamente ejercen unos sobre otros.

Los contenidos presentados, quieren invitar a una reflexión desde distintas perspectivas; desde lo curricular, elemento esencial para pensar los cambios que necesitamos, para nuestra casa común; desde la filosofía y teología; sabemos que la mirada integral al hombre y a la naturaleza son necesarios para evitar nuevos reduccionismos, como también desde la economía, pues se requiere de ciencia, elementos técnicos y específicos, para poder dar pasos concretos en el cuidado y transformación de esta tierra en una casa común.

Ya lo decía el poeta: “Haced de esta tierra, un mundo”.

Índice

Cántico de las Criaturas, San Francisco de Asís

Presentación

Propuestas y desafíos de la encíclica Laudato Si' del papa Francisco

El concepto de tierra en la filosofía chilena: La interpelación política de Laudato Si'

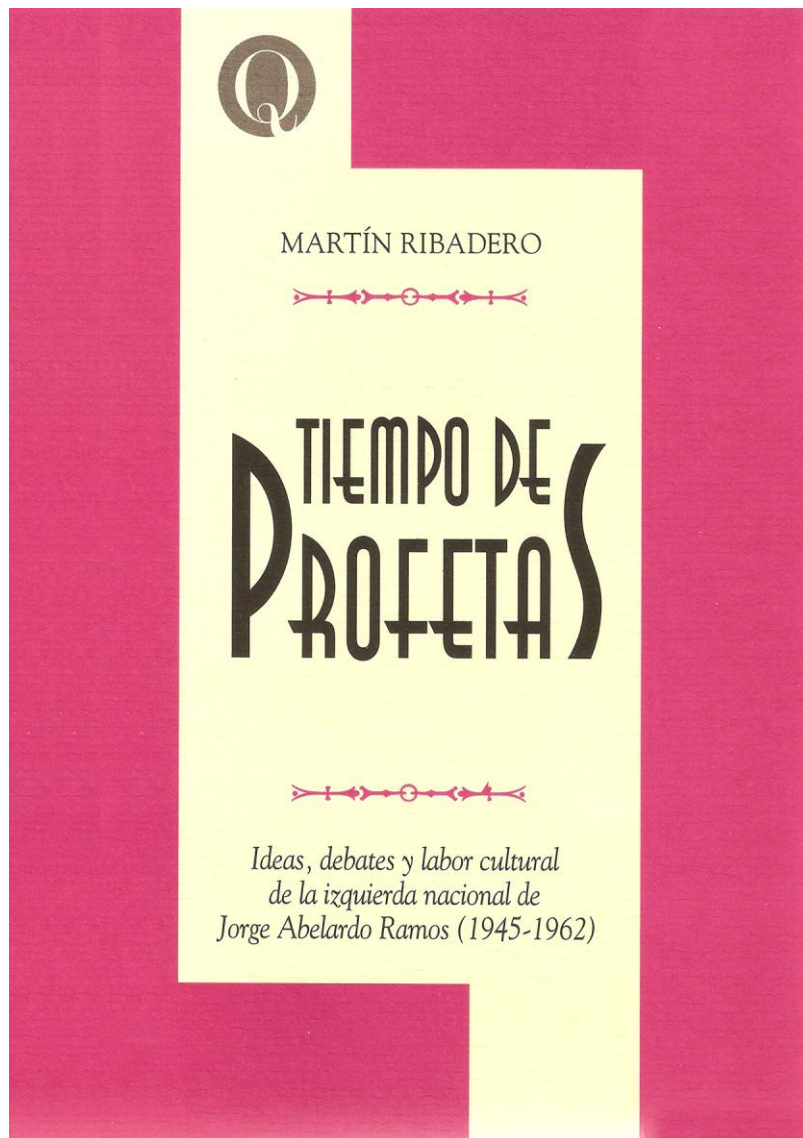
Laudato Si' y la ecología humana en el curriculum

La educación una herramienta para la ecología humana

La casa común. Conversión ecológica. Un enfoque: Económico - Ecológico - Ecosistémico - Ecuménico

El Sueño de Chile Cardenal Silva Henríquez

Tiempo de profetas. Ideas, debates y labor cultural de la izquierda nacional de Jorge Abelardo Ramos (1945-1962)



Martín Ribadero. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2016

La idea de una “izquierda nacional” –esto es: una izquierda que reuniera el proyecto socialista con el nacionalismo– estaba presente en el ambiente ideológico argentino desde mediados de la década de 1950. El ensayista, ideólogo y político Jorge Abelardo Ramos fue un temprano promotor de la mencionada idea. El trayecto de esta figura entre los años cuarenta y los primeros sesenta es el objeto de *Tiempo de profetas*. Aunque las ideas y su dinámica son parte del libro, el estudio que nos ofrece Martín Ribadero no es meramente un trabajo de historia de ideas. Ribadero considera a Ramos como un actor cuya actividad conecta dos arenas, la de la política y la de la cultura de izquierdas. Reconstruye el itinerario del autor de *Revolución y contrarrevolución* en la Argentina insertándolo en el marco de las actividades e iniciativas militantes que desarrolló a lo largo de varios años y que fueron también sus variados campos de batalla, desde su militancia juvenil en el trotskismo a la creación de periódicos (*Octubre*, *Política*) y emprendimientos editoriales (*Indoamérica*, *Coyoacán*).

Hombre de espíritu polémico, Ramos se envolvió en varios debates intelectuales. En *Tiempo de profetas*, esos duelos de la pluma se recortan como ángulos para analizar facetas de la acción de Ramos y de los ámbitos en que obró a lo largo de dos décadas. A través de Jorge Abelardo Ramos, en suma, Ribadero nos brinda una nueva y rica perspectiva sobre una franja de la izquierda argentina y la gestación de una tradición ideológica que llega hasta nuestros días.

Índice

Introducción

Agradecimientos

I. Los comienzos. Redes, militancia e ideología en el primer grupo de Jorge Abelardo Ramos

II. Un libro fundador, América Latina: un país

III. El frente editorial. La labor de Indoamérica y la difusión de una literatura de izquierda

IV. Entre la prédica y la profecía. La izquierda nacional, del posperonismo a la Revolución Cubana

V. Libros, editoriales e ideas. La izquierda nacional en los años sesenta

Consideraciones finales

Fuentes y bibliografía



www.pacarinadelsur.com



www.twitter.com/pacarinadelsur



www.facebook.com/pacarinadelsuoficial