

# Pacarina del Sur

*Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano*



enero - marzo, 2019

38



# 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

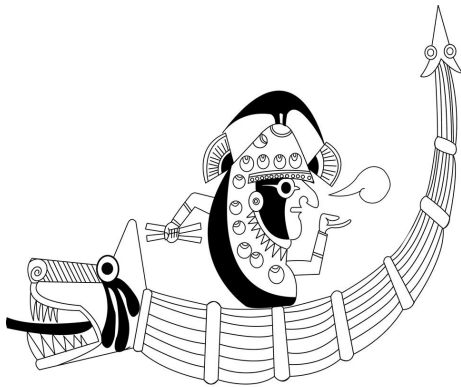
### Traducción

#### Inglés

Elena Hernández Jiménez

#### Portugués

Eliana Novoa Ramírez



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

## Aclapades



04-2010-111814051800-203



2007 – 2309



21938



www.semillarubi.com  
info@semillarubi.com

Diseño gráfico

## Consejo de Redacción

José Miguel Candia  
Universidad Nacional Autónoma de México

Viviana Bravo  
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

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  
Instituto Nacional de Antropología e Historia, 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

[info@pacarinadelsur.com](mailto:info@pacarinadelsur.com)

## Consejo Consultivo Internacional

  
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 Monge (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



## ■ Abordajes y contiendas

**7** | El discurso del desarrollo para América Latina: el caso colombiano  
Oscar Saavedra

**45** | La *hybris* en la investigación: una aproximación desde “El Jugador”  
de Dostoievski  
Jeadran Malagón-Rojas

**53** | El mito en el debate interdisciplinario  
Néstor Godofredo Taipe Campos

**107** | La colonialidad es una isla que se repite. La historiografía canaria  
como metáfora atlántica  
Roberto Gil Hernández

## ■ Alma matinal

**143** | Notas sobre el “buen vivir” y el “Nuevo Constitucionalismo  
Latinoamericano”  
Ilda Nadia Pari Bedoya

## ■ Amautas y horizontes

**155** | Universidad, eurocentrismo y neocolonialismo epistémico.  
Reflexiones para una descolonización de la universidad nuestroamericana  
Martín E. Díaz

**181** | Educación básica alternativa o educación de jóvenes y adultos,  
falso dilema de la “otra educación”. La formación docente previa  
para educación básica alternativa en el Perú y la educación de  
jóvenes y adultos del entorno mundial  
César Hildebrando Delgado Herencia

## ■ Figuras e ideas

**218** | Estanislao S. Zeballos, panorama general de su obra. *Tantum scit homo,  
quantum operatur*  
Martha Eugenia Delfín Guillaumin



## Huellas y voces

**231** | El 98 cubano: una mirada desde la prensa obrera  
Daniel Rodríguez Trejo

**263** | El pueblo mapuche en resistencia: la palabra encendida de  
Héctor Llaitul Carrillanca (entrevista)  
Ricardo Melgar Bao

**289** | Una flor roja en la cuna del hombre. África en la obra  
de Rosa Luxemburgo  
Daniel Omar de Lucía

## Indoamérica

**381** | Hamacas. Símbolo e identidad  
Dalia Ruiz Ávila

**404** | La danza navideña en Huancasancos, Ayacucho  
Alex Huamanculí Allcahuamán

## Oleajes

**439** | Mujeres en la conformación del incipiente sindicalismo  
revolucionario en Guatemala, 1920-1932  
Omar Lucas Monteflores

**474** | El sacrificio secular y el desencanto de la democracia.  
Nuestra América ante las imposiciones del “mundo civilizado”  
Ricardo León García

## Pielago de imágenes

**492** | La cinematografía como recurso educativo y cultural:  
el caso del cine histórico  
Ernesto Guevara Flores



## Señas y reseñas

**510** | La reciente crisis financiera y el debate sobre migración y desarrollo.  
Propuestas para América Latina y México  
José Miguel Candia

**515** | *Nueva Sociedad*, núm. 277

**518** | *Ni calco, ni copia*, núm. 8

**521** | *Intellèctus*, vol. 17, núm. 1, 2018

**524** | *El verdadero anticomunismo. Política, género y Guerra Fría en Costa Rica (1948-1973)*, de Iván Molina Jiménez y David Díaz Arias (editores)



# El discurso del desarrollo para América Latina: el caso colombiano

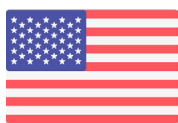
Oscar Saavedra\*



**Resumen:** A partir de la perspectiva teórica post-estructuralista de la discursividad y de una concepción heterárquica del poder, este trabajo tiene como objetivo mostrar históricamente, a través de documentos y otras investigaciones, cómo el desarrollo fue viabilizado como política internacional por parte de los gobiernos de los Estados Unidos, a través de organismos e instituciones que otorgaron a los gobiernos locales “ayudas” en forma de recursos económicos, tecnologías, saberes y legislaciones en aras de construir el desarrollo en América latina en el contexto internacional de la Guerra fría. Nos interesa mostrar de manera particular cómo en Colombia fue reconfigurada esta discursividad por las élites nacionales en un contexto de violencia local y pugna bipartidista por el poder del Estado.

**Palabras clave:** *discursividad, desarrollo, Guerra Fría, violencia, bipartidismo.*

## The development discourse for Latin America: the Colombian case



**Abstract:** Based on the post-structuralist theoretical perspective of discursivity and a heterarchical conception of power, this work aims to show historically, through documents and other research, how development was made possible as an international policy by the governments of the United States, through organizations and institutions that granted local governments “aid” in the form of economic resources, technologies, knowledge and legislation in order to build development in Latin America in the international context of the Cold War. We are interested in showing in particular how in Colombia this discursivity was reconfigured by national elites in a context of local violence and bipartisan struggle for state power.

**Keywords:** *discursivity, development, Cold War, violence, bipartisanhip.*

## The development discourse for Latin America: the Colombian case



**Resumo:** A partir da perspectiva teórica pós-estruturalista da discursividade e de uma concepção heterárquica de poder, este trabalho tem como objetivo mostrar historicamente, por meio de documentos e outras pesquisas, como o desenvolvimento se viabilizou como uma política internacional por parte do governo dos Estados Unidos, através de agências e instituições que concederam aos governos locais “ajuda” na forma de recursos econômicos, tecnologias, conhecimento e legislação, a fim de construir o desenvolvimento na América Latina no contexto internacional da Guerra Fria. Estamos interessados em mostrar em particular como, na Colômbia, essa discursividade foi reconfigurada pelas elites nacionais em um contexto de violência local e luta bipartidária pelo poder do Estado. **Palavras-chave:** *discursividade, desenvolvimento, Guerra Fria, violência, bipartidarismo.*

\* Licenciado en Literatura (2002) y Magíster en Filosofía (2010), ambos títulos otorgados por la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Maestría en Estudios Culturales Contemporáneos (2016) en la UFMT (Matogrosso, Brasil). Ha realizado diferentes publicaciones, resultado de sus mis investigaciones en discursividad, prácticas sociales y memoria. Actualmente realiza un proyecto que busca entender la relación territorio, saber y cultura en las comunidades indígenas del norte del Cauca en Colombia. Docente de la Universidad Autónoma de Occidente, Cali, Colombia. Contacto: Correo electrónico: [oscarsaave74@gmail.com](mailto:oscarsaave74@gmail.com)

*Para entender el desarrollo como discurso es necesario mirar no a los elementos mismos sino al sistema de sus relaciones recíprocas. Es este sistema de relaciones el que permite la creación sistemática de objetos, conceptos y estrategias; él determina lo que puede pensarse y decirse.*

*Dichas relaciones –establecidas entre instituciones, procesos socio-económicos, formas de conocimiento, factores tecnológicos, etcétera– definen las condiciones bajo las cuales pueden incorporarse al discurso objetos, conceptos, teorías y estrategias. Es decir, el sistema de relaciones establece una práctica discursiva que determina las reglas del juego: quién puede hablar, desde qué puntos de vista, con qué autoridad y según qué calificaciones; define las reglas a seguir para el surgimiento, denominación, análisis y eventual transformación de cualquier problema, teoría u objeto en un plan o política.*

Arturo Escobar. La Invención del Tercer Mundo.

## Introducción

El post-estructuralismo ha abierto una perspectiva que permite entender la modernidad como una formación discursiva que consigue hegemonía, nunca total y siempre contingente, capaz de construir objetos, prácticas y sujetos en la búsqueda por establecer órdenes sociales. Además, permite concebir la economía política ya no como una ciencia que se presenta desinteresada cuando afirma sobre los fenómenos económicos, sino como siendo parte de la discursividad de la modernidad y de sus procesos hegemónicos.

En ese sentido, la historia moderna se devela también ella como parte de la discursividad hegemónica que reconstruye lineal y progresivamente lo ocurrido en el pasado, de forma que su relato selectivamente da o niega valor a los modos de vida que los pueblos han tenido a través del tiempo, en cuanto que deslegitima otras historias que le pueden disputar el sentido a sus construcciones. Así, el civilizado, el salvaje, el moderno, el pre-moderno, el desarrollado o el subdesarrollado no son términos que nombra esencias, sino elementos que relacionados en una estructura discursiva hegemónica terminan por ser esencializados.





En un artículo titulado *Michael Foucault y la colonialidad del poder*, el teórico colombiano Santiago Castro Gómez a partir de una lectura del último Foucault, el de las lecciones del College de France, va a decir que Foucault presenta una teoría heterárquica del poder. Castro va a identificar tres niveles de poder en Foucault, a saber: *un nivel micro-físico*, donde operan las tecnologías disciplinares y las tecnologías del yo en la producción de las subjetividades; *un nivel meso-físico*, en el cual se inscribe la gubernamentalidad del Estado moderno y su control de las poblaciones y, *un nivel macro-físico*, donde se localizan los dispositivos supraestatales de seguridad que favorecen la competencia entre los Estados hegemónicos por los recursos naturales y humanos del planeta. “*En cada uno de estos tres niveles, el capitalismo y la colonialidad del poder se manifiestan de forma diferente*” (2007:162).

En una teoría heterárquica del poder, dice Castro, no es posible hablar de estructuras sociales que existen independientemente de la acción de los sujetos, lo cual no implica olvidarse de la lógica global, pero sí recordar que esa lógica opera a través de las tecnologías de la subjetivación y de control de las poblaciones que operan a nivel local.

Para los propósitos de nuestra investigación, concebir el poder como heterárquico nos permite asumir el lugar como teniendo autonomía parcial en la manera en que se establecen las hegemonías localmente, lo que metodológicamente justifica intentar comprender los modos en que los discursos globales son contextualizados según las tecnologías que garantizan la gubernamentalidad sobre las poblaciones a nivel del Estado nacional y las tecnologías disciplinares que realizan los procesos de subjetivación.

Expuesto lo anterior, con este trabajo pretendemos mostrar la manera en que el desarrollo, entendido como discursividad de la modernidad y en el contexto de la Guerra fría, fue reconfigurada en Colombia por las élites nacionales en un contexto local de violencia y bipartidismo.

## La construcción del Tercer Mundo: América Latina y el subdesarrollo

Varios teóricos del desarrollo, entre ellos Sachs (1996), Esteva (1988) y Escobar (2007), coinciden en datar el inicio del desarrollo como formación discursiva en la posesión de Harry Truman como presidente de los EUA el día 20 de enero de 1949. En su discurso pronunciado ese día, Truman habla del ya famoso cuarto punto de su agenda:

En cuarto lugar, hay que embarcarse en un programa nuevo y audaz para lograr que los beneficios de nuestros avances científicos y el progreso industrial mejoren el crecimiento de las áreas subdesarrolladas. Más de la mitad de los habitantes del mundo viven en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada. Son víctimas de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y estancada. Su pobreza es un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Los Estados Unidos es preeminente entre las naciones en el desarrollo de técnicas industriales y científicas. Los recursos materiales que podemos permitirnos el lujo de utilizar para la asistencia de otros pueblos son limitados. Pero nuestros recursos imponderables en conocimientos técnicos están en constante crecimiento y son inagotables (...). Y, en cooperación con otras naciones, debemos fomentar la inversión de capital en las áreas que necesitan desarrollo (...). Con la cooperación de los negocios, el capital privado, la agricultura, y la mano de obra en este país, este programa puede aumentar en gran medida la actividad industrial en otras naciones y puede aumentar sustancialmente su nivel de vida<sup>1</sup>.

---

1 [www.trumanlibrary.org/whistlestop/50yr\\_archive/inagural20jan1949.htm](http://www.trumanlibrary.org/whistlestop/50yr_archive/inagural20jan1949.htm), consultado el 5 -08-2017.

De esta manera, y en el contexto de post-guerra, Truman instauraba no sólo la existencia de países desarrollados, sino también, y sobre todo, la existencia de países subdesarrollados. Los Estados Unidos asumiendo su papel de nuevo ordenador del mundo capitalista, buscaba que el capital tanto volviese a movilizarse como que el socialismo stalinista no ganase adeptos. Según Escobar, cinco fueron los imperativos que los Estados Unidos intentaban imponer para asegurar su hegemonía mundial: “consolidar el centro, encontrar mayores tasas de ganancia en el extranjero, asegurar el control de las materias primas, expandir los mercados externos para los productos norteamericanos y desplegar un sistema de tutelaje militar” (2007:149).

La primera tarea a ser realizada por los EUA en la búsqueda de su liderazgo mundial fue reconstruir Europa a través del Plano Marshall. Después, el problema era qué hacer con los países que recientemente dejaban atrás el colonialismo en África y Asia y aquellos que en América latina proclamándose repúblicas desde el siglo anterior no conseguían ni organizar su producción ni estabilizarse políticamente. Se hacía necesario articular el aumento de la producción con el control tanto de los Estados como de la población para garantizar el nuevo orden mundial.



Imagen 1. Zona metropolitana de Cali vista desde zona de ladera.  
Foto del autor.

La erradicación de la pobreza por cuenta de la tecnificación fue la “verdad” que se construyó para garantizar las dos cosas. En el discurso de Truman, tres factores son importantes para alcanzar ese objetivo: la inversión de capital, el intercambio cooperativo y las ayudas técnicas en la producción agrícola. Sin embargo, más que erradicar se trataba de administrar la pobreza, teniendo que intervenir no apenas la economía y la política, sino también áreas como la educación, la salud y la socialización de los pueblos mismos a través de su influencia en las legislaciones nacionales. La coordinación de esas políticas debía hacerse a través de la planeación y la ejecución de los Estados, organizados en entidades internacionales que fueron creados por los países vencedores en la segunda guerra mundial, bajo la regencia de los Estados Unidos.

La ONU<sup>2</sup>, con sus organismos especializados, fue la principal organización creada para implementar la política internacional de ayuda técnica y financiera que tanto interesaba a Estados Unidos. Estando todavía inmersos en la Segunda Guerra Mundial, los Estados Unidos e Inglaterra diseñaron la creación del Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento Mundial (BIRF), conocido más adelante como Banco Mundial, y el Fondo Monetario Internacional (FMI).

John Maynard Keynes, como representante de Inglaterra, y Harry Dexter, como representante de los Estados Unidos, elaboraron la propuesta en 1943, la cual fue ratificada en julio de 1944 durante la conferencia Monetaria y Financiera de las Naciones Unidas, a la que asistieran 44 naciones, 20 de ellas latino-americanas. En aquella conferencia, el bloque soviético estuvo presente, pero no ratificó los acuerdos. Oficialmente, tanto el Banco Mundial como el FMI entraron en funcionamiento en diciembre de 1945.

En 1944 y en el contexto de la conferencia, Keynes envió un correo al tesoro británico en los siguientes términos:

---

2 La ONU fue oficialmente inaugurada también por Truman durante su primer mandato el 26 de junio de 1945.

Han sido invitados veintidós países que claramente no tienen nada que aportar [...], a saber, Colombia, Costa Rica, Dominica, Ecuador, El Salvador, Etiopía, Filipinas, Guatemala, Haití, Honduras, Islandia, el Irán, el Iraq, Liberia, Luxemburgo, Nicaragua, Panamá, el Paraguay, el Perú, el Uruguay y Venezuela –la cochiguera más monstruosa que se haya reunido en años. A estos tal vez se podrían añadir: Chile, Egipto y (en las actuales circunstancias) Yugoslavia (Keynes, citado por Franco, 2013: 31).

El FMI tuvo como objetivo organizar un sistema monetario mundial en el período de post-guerra y ayudar para facilitar la expansión del comercio internacional. El sistema monetario fue basado en el dólar con respaldo del oro-divisa controlado por los Estados Unidos, los otros países debían fijar los precios de sus monedas en relación del dólar. Por su parte, el BM tenía como objetivo ayudar en la reconstrucción de los países miembros a través de inversiones de capital con fines productivos. Además de eso, siempre en el marco de la ONU, se estableció en 1954 el Fondo Especial de Asistencia Técnica, con vistas a financiar los proyectos de desarrollo económico y social.

Después y ya en el marco de la Alianza para el Progreso, el Fondo Especial pasó a hacer parte del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en 1965. Hasta hoy el mayor aporte económico ha sido de los Estados Unidos.

El Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR) fue afirmado por los países americanos en la conferencia de Rio de Janeiro en agosto de 1947. El tratado pactado tenía como objetivo garantizar ayuda y cooperación para los países firmantes, caso existiese una agresión por parte de los otros países, fuese el americano o no. En el tratado se consideraba agresor a aquel país que por motivo que fuera invadiese el territorio de otro (Caicedo, 2010).

En 1948 se creó la Comisión Económica para América-Latina (Cepal), con sede en Santiago de Chile, como órgano subsidiario del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas. Su objetivo era hacer estudios y elaborar los informes encomendados por los gobiernos miembros.

Como señala Franco (2013), gran parte del personal que comenzó trabajando en la Cepal, entre ellos Raúl Prebisch y Celso Furtado eran economistas que, siendo nacidos en países de América Latina, se habían formado en universidades de los Estados Unidos y de Europa. Los cursos de la Cepal comienzan en 1952 con vista a preparar los cuadros técnicos que requerían los países latinoamericanos.

En 1959 fue creado el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Estados Unidos tenía nuevamente el derecho a veto en relación a los préstamos que fuese a ser hechos por el banco. El BID fue creado para facilitar préstamos de acuerdo con los recursos disponibles, para hacer mejoras institucionales y adoptar medidas destinadas para el uso eficaz de los propios recursos, con el objetivo de alcanzar un mayor progreso y un crecimiento más equilibrado (Franco, 2013: 79).

No obstante, sólo fue durante el segundo período de la administración de Eisenhower que los Estados Unidos volvieron a mirar con verdadera atención para América latina, preocupado por la gestación de movimientos revolucionarios que pocos años después tendrían su máximo esplendor con el triunfo de la Revolución Cubana.

A pesar de eso, sólo fue durante la administración Kennedy que la nueva política de Estados Unidos para América latina se hizo efectiva. Decidido a impedir otra Cuba en la región, el gobierno Kennedy diversificó y aumentó el paquete de ayudas para los gobiernos latinoamericanos, procurando no apenas el crecimiento económico, sino también las reformas políticas y los cambios culturales que le diesen la hegemonía a los Estados Unidos en el continente.

El programa *Alianza para el Progreso* fue inaugurado por Kennedy en marzo de 1961 con un discurso dado por

él en la Casa Blanca. Con la excepción de Cuba, el programa fue ratificado en enero de 1962 por los países miembros de la OEA en la reunión ocurrida en Punta del Este, Uruguay. En esa reunión, los países miembros se comprometieron a diseñar planes nacionales de desarrollo en la búsqueda por implantar las reformas necesarias para alcanzar los objetivos de la Alianza. Se dio un plazo de 18 meses para presentar los planes, condicionando la entrega de los recursos a su presentación por parte de los países solicitantes. Estados Unidos se comprometió a tener un millón de dólares como fondo público durante un año y veinte millones de dólares con el crédito internacional y la inversión privada para los diez años siguientes (Rojas, 2010: 97).

Por la importancia que tuvo la Alianza para el Progreso de América Latina en la política exterior de los Estados Unidos, reproducimos gran parte del discurso de Kennedy con el cual se inauguró el programa:

[...] en este momento de máxima oportunidad, enfrentamos las mismas fuerzas que han amenazado a América a través de su historia -- las fuerzas extrañas que una vez más intentan imponer los despotismos del Viejo Mundo a los pueblos del Nuevo [...] Nuestras naciones son el producto de una lucha común la rebelión contra el dominio colonial. Y nuestros pueblos comparten un patrimonio común — la búsqueda de la dignidad y libertad del hombre [...] Como ciudadano de los Estado Unidos de América, permítanme que sea el primero en reconocer que nosotros no hemos comprendido siempre el sentido de esta misión común, así como también es cierto que hay mucha gente en los países que representan ustedes que no han entendido por completo la urgente necesidad de librar al pueblo de la pobreza, la ignorancia y desesperación. Pero procede ahora que superemos los errores, las fallas y las incomprensiones

del pasado, en la marcha hacia un futuro lleno de peligros, pero resplandeciente de esperanza. Del buen éxito de la lucha de nuestros pueblos, de nuestra capacidad para brindarles una vida mejor depende el futuro de la libertad en las Américas y en el mundo entero [...] Solamente los esfuerzos resueltos de las propias naciones americanas pueden asegurar el éxito de esta empresa. Ellas, y solamente ellas, pueden movilizar recursos, alistar las energías del pueblo y modificar los moldes sociales, de modo que los frutos del crecimiento sean compartidos por todos y no sólo por unos cuantos privilegiados. Si se hace este esfuerzo, la asistencia del exterior dará un impulso vital al progreso; si no se logra, no habrá ayuda capaz de contribuir al bienestar del pueblo [...] Un Consejo Interamericano Económico y Social fortalecido, en colaboración con la Comisión Económica para la América Latina y el Banco Interamericano de Desarrollo, puede reunir a los principales economistas y expertos de nuestro hemisferio para que ayuden a cada país a trazar su propio plan de desarrollo, y a mantener una revisión constante del progreso económico del hemisferio [...] Debemos expandir rápidamente el adiestramiento de aquellos que lo necesitan para que manejen la economía de los países en rápido desarrollo. Esto significa amplios programas de adiestramiento técnico, para lo cual los Cuerpos de Paz estarán disponibles dondequiera se les necesite. Esto significa, igualmente, asistencia a las universidades latinoamericanas, escuelas para graduados e institutos de investigación [...] Para lograr este objetivo, la libertad política debe acompañar al progreso material. Nuestra Alianza para el Progreso es una alianza de gobiernos libres -- y debe esforzarse por eliminar la tiranía de un hemisferio en que no tiene derecho a estar. Por lo tanto, expresemos nuestra especial amistad hacia los pueblos de Cuba y de la República Dominicana --



y la esperanza de que ellos pronto se reintegrarán a la sociedad de los hombres libres, uniéndose a nosotros en nuestro esfuerzo común.<sup>3</sup>

La amenaza: el comunismo. La estrategia: considerarnos hermanos para defendernos del enemigo común. La traición: Cuba. En la República Dominicana hace tiempo gobernaba Trujillo y los Estados Unidos, sabiendo de su despotismo, apenas ahora encontraba reparos, sólo que prudentemente se condenaba los gobiernos de esos países, sin condenar a sus pueblos. En su discurso Kennedy reconocía que los ciudadanos estadounidenses no siempre habían entendido la misión común de los americanos de luchar contra el colonialismo y defender la libertad y la dignidad, pues para Kennedy quedaba claro que lo difícil era olvidarse de las ofensas a la libertad y a la dignidad que los Estados Unidos, después de promulgar la doctrina Monroe en 1823, cometiese contra México en la guerra de 1848, cuando conseguían expandir su territorio nacional; contra Colombia en los comienzos del siglo XX, cuando arrebató parte del territorio colombiano para hacer el Canal de Panamá; contra Nicaragua en 1912; Haití en 1915 y República Dominicana en 1916, cuando los invadió militarmente para colocar gobiernos títeres que protegiesen sus intereses en la región.

En cuanto a nosotros, latinoamericanos, debíamos reconocer y superar nuestro subdesarrollo, pues el continente era peligroso en el sentido de crear las condiciones sociales para que la “libertad” se perdiese. Era claro que, con Kennedy, la política de los Estados Unidos para América latina no iba a ser más invasora, por lo menos no directamente.<sup>4</sup>

---

3 [www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1964-ALPRO-JFK.html](http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1964-ALPRO-JFK.html), consultado 18-08-2017.

4 Para nadie es ya un secreto la colaboración del gobierno Kennedy en la invasión a Cuba por parte de los exiliados cubanos en 1961, y su ayuda también para instaurar un gobierno militar en el Brasil, lo que finalmente ocurrió en 1964.

Ahora, la intervención iba a darse en el planeamiento estatal para garantizar no sólo la seguridad con asistencia técnica y entrenamiento de los ejércitos nacionales a través de las brigadas militares, sino también con ayuda técnica y económica para conseguir desde los Estados mismos la modernización que lograrse también garantizar que los beneficios del desarrollo llegasen a más personas y no sólo a las élites latifundistas que por décadas habían sustentado el poder en los países latinoamericanos.

La modernización no era sólo un modelo académico sino un proyecto político que le permitiría a Estados Unidos orientar, dirigir y controlar el cambio social global: “la modernización fue también una ideología, un marco conceptual que articulaba un conjunto de suposiciones sobre la naturaleza de la sociedad estadounidense y su capacidad para transformar un mundo que percibía tanto materialmente como culturalmente deficiente (Latham, Michael 2000: 5).

La Cepal fue desde el primer momento importante para diseñar el planeamiento de las reformas que se debían hacer en los países latinoamericanos en el marco de la Alianza para el progreso, pues en ese momento “[...] era la única organización con enfoque teórico, investigaciones realizadas e información acumulada sobre lo que sucedía en la región (Franco, 2013: 87); a pesar de tener diferencias con la teoría de la modernización en cuanto a la forma de comprender el subdesarrollo en América Latina y de estar en desacuerdo con las políticas del desarrollo implantadas por las administraciones anteriores a la de Kennedy, al punto que en el marco de la ONU el gobierno Truman intentó acabar con ella en 1951.

A diferencia de la teoría de la modernización que entendía el desarrollo de los países pobres como un esfuerzo de ellos mismos por seguir la senda abierta por los países ricos,

contando claro está con el apoyo de los países desarrollados en lo relacionado a conocimientos, tecnología, organización y capital lo que con el tiempo ayudaría para que se convirtieran también ellos en desarrollados (Kay, 2000), los teóricos de la Cepal pensaban que el subdesarrollo de América latina tenía por causa una división internacional del trabajo que producía una desigualdad estructural.

Así, los países pobres al producir alimentos y materias primas para los países ricos, y los países ricos al producir tecnología y mercancías para los países pobres, hacían con que los subdesarrollados nunca pudiesen alcanzar el capital y la posibilidad de producir industrialmente, pues sus productos sufrían constante desvalorización ante los productos industrializados del primer mundo, dificultando las posibilidades de acumular capital para la inversión en maquinaria y técnica, por lo que existiría una ventaja comparativa que no sería superada solamente por el mercado (Dias, 2011).

En consecuencia, la Cepal proponía el planeamiento estatal para dirigir las fuerzas del mercado y conseguir una expansión industrial. El modelo a seguir era la sustitución de importaciones, por medio del cual, basado en el mercado interno, se debía construir una industria nacional que supliese paulatinamente las importaciones, de forma que el desequilibrio entre centro y periferia fuese superado en un estadio superior, cuando la industrialización hubiera sido alcanzada.

Al condenar el deterioro de las condiciones del mercado de materias primas, Prebisch no combate el comercio internacional en sí mismo, como tampoco nunca ha sugerido desconectarse de los países centrales. Al contrario, considera el comercio internacional y el capital foráneo como elementos esenciales para elevar la productividad y el crecimiento en la periferia (Kay, 2002: 347).

Además de la Cepal, la responsabilidad por el éxito de la Alianza para el Progreso fue dada a otras dos organizaciones, a saber: la Organización de los Estados Americanos (OEA) que aportaba en el campo político y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) que aportaba en el financiero.

La OEA fue creada oficialmente durante la realización de la IX Conferencia Panamericana llevada a cabo en Bogotá en el mes de abril de 1948. Durante la Alianza para el Progreso, la OEA funcionó principalmente para expandir, por los países de las Américas, la política de seguridad de los Estados Unidos contra el comunismo. Prueba de eso, fue la expulsión de Cuba de la organización en enero de 1962, ante la solicitud de los Estados Unidos.

El BID, creado en 1959, fue la organización encargada de hacer los préstamos monetarios necesarios para ejecutar los planes de desarrollo de los países de América latina. Además de las inversiones económicas requeridas para alcanzar los objetivos de la Alianza, se hacía necesario apoyar técnicamente el diseño de los planes nacionales de desarrollo. Así, se contrataron expertos para que en asociación con los gobiernos de los países latinoamericanos determinasen los lineamientos a ser seguidos. Una vez hechos, los proyectos pasaban por la misión de la Agencia Internacional de Desarrollo (AID), con sede en cada país, los cuales certificaban su viabilidad; para luego, en Washington, ser aprobados y liberados los préstamos (Rojas, 2010: 97).

### **El agenciamiento de la política de desarrollo en Colombia: Violencia y progreso económico en Colombia**

El día 9 de abril de 1948 mientras se celebraba en Bogotá la IX Conferencia Panamericana caía asesinado a tiros en una calle de esa misma ciudad el candidato liberal a la presidencia de Colombia Jorge Eliécer Gaitán, quien representaba el ala social dentro del liberalismo colombiano. Con la muerte del “tribuno del pueblo” quedó desecha no sólo la posibilidad

de lograr cambios que mejorasen la condición de artesanos, trabajadores y campesinos que seguramente lo llevarían a ser electo presidente de Colombia, sino también, y sobre todo, se perdió la posibilidad de establecer un sistema político inclusivo y participativo para el país.

El sistema bipartidista que se venía perpetuando en Colombia desde el siglo XIX se logró imponer una vez más, pues si bien Gaitán era además de candidato presidencial el jefe del partido liberal, las élites liberales lo consideraban un peligro, dadas sus ideas socialistas. Hasta hoy, ninguna sentencia judicial se ha expedido por el asesinato de Gaitán. Apenas Roa Sierras, el hombre que supuestamente disparó contra Gaitán, fue tomado y despedazado por una turba dolorida y rabiosa que se fue engrandeciendo con el pasar del tiempo y que luego se dirigió al Palacio Presidencial con la firme intención de vengar a su caudillo. Se pedía la cabeza del presidente de la República: el conservador Mariano Ospina Pérez.

Sin embargo, los dirigentes liberales, después de reunirse con Ospina Pérez y acordar con él prebendas burocráticas, intentaron calmar al pueblo, lo que dio tiempo para que el ejército pudiese salvaguardar el palacio presidencial. La IX Conferencia Panamericana fue suspendida por algunos días, pero finalmente fue clausurada el día 30 de abril con la firma del acuerdo que creaba la Organización de Estados Americanos (OEA) y con la advertencia explícita para los países miembros de que cualquier ayuda económica quedaría condicionada por un acuerdo político anticomunista entre las naciones de las Américas.

Si la permanencia de Ospina Pérez como presidente de la república fue acordada al interior del sistema bipartidista colombiano en los inicios de la Guerra fría, esto no impidió que la violencia se expandiera rápidamente por todo el país, teniendo como consecuencia tanto la aparición de las guerrillas liberales seguidoras de Gaitán como de la policía política establecida por el gobierno conservador, lo que amenazó la ya frágil institucionalidad en Colombia.

Gaitán dijo en uno de sus discursos: “Ninguna mano del pueblo se levanta contra mí y la oligarquía no me mata, pues sabe que si lo hace, el país se arruina y las aguas demorarán cincuenta años en regresar a su nivel normal”<sup>5</sup>. Hasta hoy, a más de sesenta años de la muerte de Gaitán, las aguas continúan sin calmarse.

Laureano Gómez era un conservador colombiano que había estudiado en el colegio jesuita de *San Bartolomé* en Bogotá. En 1909, se graduó como ingeniero civil en la Universidad Nacional de Colombia. De 1909 hasta 1916, influenciado por los jesuitas, Gómez dirigió “La Unidad”, un periódico que sirvió para defenderse de los ataques anticlericales que los liberales hacían a los conservadores. Después de ocupar cargos en el gobierno colombiano, salió del país para vivir primero en Francia y después en Alemania, lugar donde ya moría la república de Weimar y se comenzaba a transitar para el nazismo que finalmente triunfaría en 1933.

Gómez volvió a Colombia para comandar la oposición a la República liberal que había comenzado en 1930 y que duraría hasta 1946, cuando los conservadores ganarían la presidencia con Ospina Pérez. Primero como senador y después como jefe único del partido conservador colombiano, utilizando a veces el recinto del congreso y otras el periódico *El Siglo* de su propiedad, Laureano Gómez fue pieza clave para que el conservadurismo colombiano pudiese recuperar el poder. Cuando los liberales se dividían entre Gaitán y Turbay para la presidencia de 1946, Gómez dilató la candidatura del partido conservador, sabiendo que si él era el candidato presidencial, los liberales se irían a unir para derrotarlo. Sorprendió cuando semanas antes propuso el nombre de Ospina Pérez como candidato del partido. Nadie en su colectividad se atrevió a contestar. Los liberales, divididos, perdieron en las urnas con Ospina Pérez (Vega Cantor, 2012).

---

5 [www.elspectador.com/noticias/nacional/y-los-restos-de-gaitan-articulo-232531](http://www.elspectador.com/noticias/nacional/y-los-restos-de-gaitan-articulo-232531), consultado el 20-09-2017.

Cuando ocurrió el asesinato de Gaitán, Laureano Gómez salió para España, de donde volvió un año después, en junio de 1949, para tomar posesión como presidente de la república. Una vez llegado al país, Gómez afirmó que la subversión comunista había tomado el Partido Liberal y que el asesinato de Gaitán había sido obra del comunismo internacional. Además, declaró que la sublevación liberal era muestra de que el partido comunista había aprendido cómo los liberales podían actuar en favor de ellos. En 1952, cuando Gómez era ya presidente de Colombia, José María Bernal, su ministro de Guerra, decía: “El comunismo opera a sus anchas bajo la bandera del liberalismo. Y el liberalismo, consciente o inconscientemente, sirve a los planes del dominio internacional soviético” (citado por Atehortúa, 2008:69).

Durante el gobierno de Ospina Pérez ya existían acuerdos entre Estados Unidos y Colombia en cuanto a las ayudas prometidas por el presidente Truman en su discurso de posesión. La posición radicalmente anticomunista de Colombia facilitó para que fuese el primer país de América del sur en recibir esas ayudas.

Así, cuando Colombia solicitó al Banco Mundial un empréstito por setenta y cinco millones de dólares poco después del asesinato de Gaitán, en 1948, la agencia, recién creada, asumió rápidamente el estudio de la propuesta y envió al prominente economista, Lauchlin Currie, para que explorara la factibilidad de una ayuda económica a gran escala a Colombia (Henderson, 2006: 483).

Sin embargo, fue durante el gobierno de Gómez que las ayudas para el desarrollo, otorgadas a través de las organizaciones internacionales, comenzaron a concretarse. Los resultados del Informe Currie fueron presentados al gobierno de Gómez en julio de 1950. La comisión hizo un diagnóstico de la situación colombiana:

Colombia cuenta con una oportunidad única en su larga historia. Sus abundantes recursos naturales pueden ser tremendamente productivos mediante la aplicación de técnicas modernas y prácticas eficientes. Su posición internacional favorable en cuanto a endeudamiento y comercio la capacita para obtener equipo y técnicas modernas del exterior. Se han establecido organizaciones internacionales y nacionales para ayudar técnica y financieramente a las áreas subdesarrolladas. Todo lo que se necesita para iniciar un período de crecimiento rápido y difundido es un esfuerzo decidido de parte de los mismos colombianos. Al hacer un esfuerzo tal, Colombia no solo lograría su propia salvación sino que al mismo tiempo daría un ejemplo inspirador a todas las demás áreas subdesarrolladas del mundo ([International Bank, 1950: 615] citado por Escobar, 2007: 54).

Los asesores de Currie aconsejaban la construcción de una infraestructura de comunicación, una reforma fiscal y una reforma agraria. En cuanto a la construcción de la infraestructura y la reforma fiscal el gobierno colombiano no tuvo reparos, fue así como:

Durante 1950, el Export-Import Bank del gobierno norteamericano autorizó créditos a Colombia por un total de seis millones de dólares. A su vez, en los meses finales de 1950, el Banco Mundial autorizó dos préstamos que sumaban 6,1 millones de dólares (Sáenz, 2001: 250).

En marzo de 1951, y a partir de lo sugerido por la Comisión Currie, el gobierno colombiano firmó un nuevo tratado comercial con los Estados Unidos en el que se comprometió a realizar modificaciones en lo que respecta al control de las tasas de cambio con el fin de atraer capitales



internacionales, aunque por presión de los industriales y las necesidades fiscales del país, Colombia mantuvo los impuestos aduaneros sobre los productos importados, en una política de claro proteccionismo que venía siendo establecida en el país desde la crisis de los años 30, a pesar de la política económica estadounidense que buscaba su eliminación.

También Colombia se comprometía a pagar indemnizaciones a las empresas norteamericanas, caso fuesen expropiadas, y a facilitarles la remisión de las utilidades a la casa matriz a través del escritorio de control de cambios en Bogotá. En contra prestación, Colombia consiguió la promesa por parte de los Estados Unidos de mantener estables los precios del café en el mercado de los Estados Unidos. En agosto de ese mismo año salió un decreto que autorizaba la libre entrada de capitales al país mientras el embajador colombiano en Estados Unidos se reunía con inversores en New York para convidarlos a invertir en Colombia (Sáenz, 2001: 259).

Para Eduardo Sáenz, Laureano Gómez, que en las décadas de los años 30 y 40 del siglo XX había sido el mayor crítico de las políticas liberales de los Estados Unidos, ahora como presidente del país había comprendido que:

... después de la Segunda Guerra Mundial Estados Unidos se había convertido, de lejos, en la principal fuente de capital y tecnología para Colombia, y en el mercado para casi todas sus exportaciones agrícolas y mineras. Más que nadie, el antiguo “nacionalista” ayudó a crear las condiciones para atraer las inversiones de las multinacionales norteamericanas (1990:103).

Colombia fue uno de los países que más vio crecer sus cifras macro-económicas en América latina durante el período de postguerra, por cuenta de los buenos precios del café, de las ayudas internacionales y de una política de impuestos aduaneros a las importaciones, realizada por el conservadurismo colombiano a pedido principalmente de los

industriales afiliados a la Asociación Nacional de Industriales (ANDI). Colombia respondía a las políticas de desarrollo y de libre comercio estipuladas por las organizaciones de la ONU, incluso logrando negociar con los Estados Unidos medidas proteccionistas para algunos gremios industriales.

En la década de 1950, Colombia tuvo un acelerado crecimiento de sus ciudades: “en 1958 ya había dos ciudades con más de dos millones de habitantes (Bogotá y Medellín) y dos más tenían más de un millón (Cali y Barranquilla), cuando en 1940 ninguna ciudad tenía más del medio millón de habitantes (Safford y Palacios, 2002).

Para Sanchez (2008), en el caso colombiano, la tendencia en los años 70 del siglo XX fue explicar este fenómeno a partir de las mejores condiciones de vida que la ciudad ofrecía para los procesos de industrialización, lo que se hacía determinante para que las personas abandonaran el campo. No obstante, a partir de los trabajos de investigación de Aprile-Gnisset que hizo en esa misma época; paulatinamente, se comenzó a pensar que las migraciones de las personas para las ciudades, que Aprile-Gnisset comenzó a llamar “ciudades-refugio”, eran predominantemente éxodos masivos de población por expulsión o destierro de sus lugares de origen, lo cual tenía como causa el conflicto armado. Aprile-Gnisset consiguió demostrar que las zonas rurales más prósperas en Colombia son las que más aportan migrantes a las ciudades,

[...] no era la pobreza de los suelos sino su riqueza el motor de las migraciones. De hecho la región cafetera central experimentó entre 1950 y 1970 una duplicación de las áreas cultivadas mientras su población rural presentaba un marcado déficit en 1973 en relación con la población registrada en 1938. Es la misma región central donde más aguda, cruel y persistente fue la guerra agraria, y donde más se inflaron los centros urbanos periféricos (2012: 39-40).

De este modo, el proteccionismo estatal y las inversiones de capitales para el fortalecimiento de una incipiente industria nacional asociada en gremios, además del buen comportamiento de los precios del café, tanto en el mercado interno como en el externo, debido a los acuerdos alcanzados con los Estados Unidos, contrasta con la violencia y el desplazamiento forzado generalizado en las zonas rurales del país.

La estructura agraria de Colombia durante el período de “La Violencia” siguió fortaleciéndose de acuerdo con el latifundio. La reforma agraria propuesta por la Comisión Currie no fue tomada en cuenta por el gobierno de Laureano Gómez, aunque el presidente creó su propio comité de desarrollo económico para discutir la posibilidad de cobrar impuestos sobre tierras fértiles, lo que había sido una de las propuestas del informe presentado por Currie. El Comité sentenció que:

El sistema antieconómico de comprar las tierras con criterio de inversión seguirá siendo uno de los obstáculos más serios para el desarrollo normal de la agricultura colombiana, porque impide a las personas aptas para trabajar en la agricultura, vincularse a la tierra, por su escasez o por los precios excesivos de su adquisición o arrendamiento. Tal situación [...] implica una amenaza para la economía agraria y plantea al Estado la urgencia y el deber de garantizar soluciones adecuadas para prevenir la necesidad de medidas drásticas, como la expropiación de las tierras (Comité de Desarrollo Económico, 1951:115).

Sin embargo, como afirma Machado (2009), a pesar de las críticas al latifundio improductivo, el Comité optó por aplicar excepciones tributarias para estimular la producción agrícola mecanizada y tecnificada en el país. Era claro que el gobierno Gómez no iba a entrar en confrontación con la estructura latifundista y rentista que se representaba poderosamente en el poder político colombiano. Podemos decir que si bien

el gobierno conservador de Gómez buscó una modernización en el campo, no fue igual su esfuerzo por intentar disminuir la concentración de la tierra. Será solamente en la década de los 60's cuando la reforma agraria volvería a ser asunto de discusión en Colombia.

En relación a la colaboración militar, apenas pasado un mes desde su posesión como presidente, Gómez apoyó a Estados Unidos en su cruzada anticomunista contra Corea cuando Roberto Urdaneta, su ministro de Guerra, anunció en la V Asamblea General de la ONU que la fragata colombiana "Almirante Padilla", junto con sus 150 marines, estaban a disponibilidad del comando unificado de las Naciones Unidas. La fragata zarpó de Colombia el día 1 de noviembre de 1950 (Prieto, 2013). Además de eso, el día 14 de noviembre de 1950, el embajador colombiano en Washington, Eduardo Zuleta, puso a disposición del comando unificado un batallón de infantería compuesto por 1.080 hombres. Sólo que el embajador solicitaba a los Estados Unidos que lo entrenase y dotase de armamento porque Colombia carecía de fondos monetarios para hacerlo. Quedaba claro también que Colombia contraía la obligación de reembolsar el dinero invertido por los Estados Unidos en esa capacitación.

Aceptada la propuesta por los Estados Unidos, el día 26 de diciembre de 1950 se creó en Colombia por decreto presidencial el Batallón Colombia. El entrenamiento del batallón aconteció en el país, pero fue coordinado por militares de los Estados Unidos. Después de un solemne acto en la Plaza Mayor de Bogotá, el batallón partió para la guerra el día 21 de mayo de 1951, desde el puerto de Buenaventura. El batallón Colombia fue la única fuerza armada latinoamericana que combatió en Corea y el país adquirió una deuda con Estados Unidos por valor de ocho millones de dólares (Prieto, 2013). Algunos sectores liberales criticaron el envío de tropas colombianas a Corea porque vieron en aquel acto la forma en que Gómez se congraciaba con Estados Unidos al tiempo que le permitía modernizar el Ejército Nacional, lo cual, dada la situación de

extrema tensión del bipartidismo, podría ser usado contra ellos, sus enemigos políticos.

El 28 de octubre de ese año Laureano Gómez sufrió un infarto que le hizo dejar la presidencia transitoriamente y ministro de guerra, Rodrigo Urdaneta, asumió el cargo. Fue Urdaneta el encargado de firmar un acuerdo militar con los Estados Unidos en el que se pactaba el apoyo bilateral y el abastecimiento de equipos y capacitación militar para la defensa del hemisferio Occidental, la permanencia indefinida de las misiones militares en Colombia como personal diplomático y el incremento de la fuerza de defensa colombiana (El Tiempo, 18 de abril. 1952).

Según Prieto (2013), en 1953 Colombia había pagado a los Estados Unidos 3.500.000 dólares en material bélico para su lucha interna contra el comunismo. Gómez retornó al poder el 13 de junio de 1953, pero, ese mismo día, el general Rojas Pinilla, con la complicidad de los conservadores disidentes de Gómez, le dio un golpe de Estado.

Para cerrar el período Gómez, podemos decir que el gobierno conservador intentó aprovechar el contexto internacional para atraer las ayudas tanto militares (compra de armamentos y entrenamiento de tropas) como económicas (préstamos o inversiones de capital privado) que le permitiese luchar contra los liberales en la búsqueda por imponer en Colombia un Estado confesional guiado según una política económica de corporativismo estatal.

El gobierno militar de Rojas Pinilla en colaboración con los conservadores pretendía terminar con la insurgencia liberal y devolver el monopolio de las armas al Estado. Como estrategia ofreció amnistía a las guerrillas liberales, a quienes les reconoció *status* político a cambio de la entrega de armas. Al principio, más de diez mil hombres se desmovilizaron de los grupos armados (Henderson, 2006: 537). Sin embargo, aprovechando los recursos que dejaban los altos precios del café al momento de su posesión y los préstamos con la banca internacional, Rojas Pinilla aumentó el gasto militar en casi



Imagen 2. Campesino en la zona rural de Cali. Foto del autor.

veinte por ciento del presupuesto estatal y continuó comprando equipamiento militar de los Estados Unidos para su lucha contra el comunismo, pues, así como Laureano Gómez, Rojas Pinilla pensaba que Colombia era propensa a “la conspiración roja”, lo que hizo que el ejército realizase fuertes ataques contra las guerrillas no desmovilizadas, causando nuevas muertes y desplazamientos masivos de campesinos.

Después de 1956, cuando los precios del café cayeron, el manejo equivocado del dinero público por parte de Gómez aumentó la deuda pública del país y la banca internacional suspendió los créditos al gobierno colombiano: la situación del golpista en el poder se hizo insostenible. Cuando Rojas Pinilla anunció su intención de extender su gobierno más allá del período presidencial estipulado en un país parado por las huelgas, ya el bipartidismo colombiano había firmado un acuerdo para derrocarlo. El día 10 de mayo de 1957, una junta militar tomó el poder en Colombia para después de un año devolverlo al bipartidismo conservador-liberal.

A pesar de las dificultades que presentó el gobierno de Rojas Pinilla, éste lanzó una fuerte ofensiva militar contra las guerrillas de origen liberal, quienes a pesar de la fuerza del ataque no claudicaron completamente. También, durante el gobierno militar de Rojas Pinilla, como aconteció en la época con otros países en América Latina, la mujer logró el voto

electoral, la televisión era inaugurada en el país y se comenzó a concretar el modelo de educación técnica en Colombia, con la fundación del Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA).

A partir de 1958 y hasta 1974 se instauró en Colombia lo que se conoció como “El Frente Nacional”, un acuerdo entre el bipartidismo para alternarse el poder cada cuatro años, con lo cual se buscaba calmar los sectarismos entre conservadores y liberales, al tiempo que se le cerraban las puertas del poder a cualquier alternativa política diferente. Alternancia y paridad eran las máximas del Frente Nacional. Alternancia, pues cada cuatro años debía tomar posesión un presidente del partido contrario, y paridad porque los cargos en el gobierno se debían asignar de manera igualitaria entre el bipartidismo.

### **El Frente Nacional y la Alianza para el Progreso**

Según Rojas (2010: 98), después de Brasil, Colombia fue el país durante la década del 60 del siglo XX que más recibió ayudas económicas de los Estados Unidos a través de la Alianza para el Progreso con 886 millones de dólares. Esto ocurrió, comenta la autora, porque dada la necesidad de mostrar resultados rápidamente, Washington consideró que por la condición de aliado incondicional que había mostrado Colombia en la cruzada anticomunista y la voluntad política de hacer las reformas por parte del bipartidismo en el poder, el país sería una buena vitrina para publicitar el programa.

El primer presidente de El Frente Nacional (1958-1962) fue Alberto Lleras Camargo, que fuera también el primer secretario general de la OEA (1948-1956) y que tuviera la confianza del gobierno de los Estados Unidos, pues, declarado abiertamente anticomunista, ya como presidente de Colombia, rompió relaciones diplomáticas con Cuba el día 9 de diciembre de 1961 y algunos días después fue importante para conseguir que Cuba fuera expulsada de la OEA en la reunión realizada en Punta del Este (Tirado Mejía, 2012:19). En 1960, Lleras Camargo, como presidente de los colombianos, visitó el Congreso de los Estados Unidos, donde dijo:

¿Qué debemos, qué podemos hacer por América Latina? A todos les he dicho lo mismo, y me han pedido que lo repita en la más alta tribuna de vuestra nación: ayudar a esos pueblos a salir de la etapa final de su subdesarrollo, pero antes de que su atraso se convierta en una marcha atrás, en una desbandada, en un desastre histórico [...] Necesitan estos pueblos, y no de cualquier manera sino con urgencia y amplitud, una ayuda exterior que debería tener específicamente la forma de crédito para la empresa inaplazable y remunerativa de su desarrollo económico. Si los principios de la libre empresa y de la iniciativa privada, y los que fundamentan la organización política del hemisferio son ciertos, en diez, quince o veinte años, con un gran impulso dado por el capital extranjero a los Estados latinoamericanos, el hemisferio entero puede ser inexpugnable por su prosperidad a cualquier intento de anarquizarlo para promover la dominación de una política extraña (Lleras Camargo, 1960).<sup>6</sup>

En diciembre de ese mismo año, el presidente Kennedy visitó la capital colombiana donde inauguró un programa de vivienda popular que más adelante sería llamado *Ciudad Kennedy*.

Durante el gobierno de Lleras Camargo, Colombia elaboró junto a la Cepal su Plan Decenal de Desarrollo (1960-1970), que, una vez avalado por Washington, se comenzó a ejecutar a través de un sistema de préstamos de los Estados Unidos y del Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Siguiendo las recomendaciones hechas por las comisiones de desarrollo que habían ido a Colombia desde la Misión Currie, Lleras Camargo impulsó un programa de reforma agraria mediante la Ley 135 de 1961, con el objetivo de redistribuir las tierras productivas del país y ocupar los baldíos de la nación. Para Lleras Camargo,

---

<sup>6</sup> [www.lablac.org/blaavirtual/exhibiciones/lleras/pdf/carpeta-37/documento-547.pdf](http://www.lablac.org/blaavirtual/exhibiciones/lleras/pdf/carpeta-37/documento-547.pdf), consultado el 06-09-2016.



Colombia precisaba de una transformación en lo rural, aunque controlada, ante el avance de las simpatías que la lucha guerrillera triunfante en Cuba había tenido en las guerrillas campesinas conformadas a partir del despojo de tierras y la violencia bipartidista. (Henderson, 2006). En la época, Lleras Camargo hablaba así:

En Rusia, en China, en Polonia, en Hungría y, en general en todas las naciones sometidas a la dictadura comunista, el gran obstáculo al comunismo ha sido la resistencia heroica o pasiva del campesino a la colectivización de la tierra y a la destrucción del concepto de la propiedad privada. Esta sola consideración nos lleva a sugerir que la creación de más pequeños propietarios será la manera más efectiva de afirmar y de preservar el sistema político que los partidos tradicionales colombianos han suscrito con coherencia (Citado por Henderson, 2006: 572).

Se creó el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) como la institución pública encargada de coordinar su realización. Adicionalmente, los Estados Unidos enviaron más de mil voluntarios de Paz para trabajar en los proyectos de desarrollo en el campo colombiano. Sin embargo, la reforma agraria contó desde el comienzo con la oposición de los agroindustriales que fueron representados por los conservadores, con el liderazgo de Ospina Pérez. A pesar de las expectativas generadas, para 1967 el programa de tierras entregó apenas a 54.000 familias de aproximadamente 500.000 sin tierra que existían para ese año; por el contrario, la agricultura mecanizada creció en el país (Rojas, 2010:110).

Además, otra dificultad para realizar la reforma agraria tuvo que ver con la persistencia de la violencia en el país, pues durante el período del *Frente Nacional* se presentó no sólo un aumento en la misma sino también un cambio en cuanto a sus protagonistas y sus objetivos, por la influencia ideológica que Cuba ejercía en la región.

En 1961, en el Congreso de la República, el senador conservador Álvaro Gómez Hurtado, hijo del ex-presidente Laureano Gómez, denunció lo que él llamó de “Repúblicas Independientes”. Originadas en lugares “remotos” de la geografía nacional, como zonas de autodefensa campesina durante la violencia que ocurrió después de la muerte de Jorge Eliécer Gaitán, se convirtieron luego en pequeñas comunas agrarias autogobernadas por grupos insurgentes que se negaron a entregar las armas durante las amnistías ofrecidas por el gobierno militar de Rojas Pinilla.

Para muchos, las llamadas Repúblicas Independientes no eran una amenaza real para la soberanía nacional. Para otros, eran focos de guerrilleros revolucionarios capaces de amenazar la República democrática colombiana. En 1963, y ya teniendo como presidente al conservador Valencia, se diseñó lo que se llamó el Plan LASO (Latin American Security Operation) auspiciado por los Estados Unidos y que tenía como objetivo acabar con las guerrillas comunistas en el país.

En junio de 1964, bajo el nombre de Operación Soberanía, el ejército colombiano con cerca de 2.000 hombres atacó Marquetalia, una de las llamadas Repúblicas Independientes que se había vuelto emblemática. De la emboscada realizada por el ejército lograron huir su líder Manuel Marulanda Vélez (alias Tirofijo) y varios guerrilleros que continuaron en la insurgencia como fuerza móvil. (Henderson, 2006: 590-592).

Para Pizarro Leóngomez (1989), la operación militar realizada en Marquetalia fue un error militar que tuvo un costo político muy alto, pues el hecho de “Tirofijo” y los otros guerrilleros haber escapado del cerco militar preparado por el Ejército vino a ser el mítico inicio fundacional de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), creadas formalmente dos años después. El 07 de enero de 1965, en el departamento de Santander, nació el Ejército de Liberación Nacional (ELN.), formado principalmente por personas vinculadas a los movimientos políticos de las universidades públicas del país. Se la amenaza comunista era sólo un temor

antes de la Operación Marquetalia, se volvieron una realidad con las guerrillas comunistas en la búsqueda del poder político.

En 1961, todavía durante el gobierno de Lleras Camargo (1958-1962), se publicó el *informe* elaborado por Rudolph Atcon, que fue enviado como parte del programa Alianza para el Progreso, a fin de hacer un diagnóstico de la universidad latino-americana a partir de una investigación en universidades de Brasil, Chile y Honduras.

La propuesta de Atcon busca hacer recomendaciones para organizar la universidad de acuerdo a un modelo gerencial. En el informe se hicieron recomendaciones que permitiesen integrar los procesos de educación superior en los planes de desarrollo económico, pues la educación, sobre todo la universitaria, debía contribuir significativamente en la formación de los recursos humanos para el crecimiento económico planificado y, por tanto, ayudar a mejorar el bienestar de la población.

La educación empieza a ser pensada como si se tratase de un proceso productivo, en donde los objetivos deben ser medibles y controlables, para obtener precisamente la eficacia, el rendimiento y la rentabilidad. El diseño industrial y productivo, se convierte en diseño instruccional (Botero, 2005:10).

Se necesitaba de una educación superior masificada, que a través de cursos de corta duración formaran personal con destrezas técnicas y conocimientos que facilitasen la entrada de los graduandos en el mercado de trabajo. El informe precisaba que la autonomía de la universidad y su despolitización se hacían necesarias para la misión que la universidad estaba destinada a cumplir en el proceso de desarrollo de los países latinoamericanos.

Dentro de esta dinámica a comienzos de la década del sesenta (1962-1964) los rectores de universidades colombianas asisten a una serie de seminarios en el Paso-

Texas, en los cuales se trata la política universitaria, su estructura académica, la administración y las finanzas. En esta misma época el país, producto de la política de la *Alianza para el Progreso*, comienza a ser beneficiado por una serie de préstamos de organismos internacionales (bancos y fundaciones norteamericanas) que tienen por objeto modernizar la Universidad y desarrollar procesos de especialización e investigación, con énfasis en la tecnología (Jiménez e Figueroa, 1999:188).

En 1968 se acordó el Plan Básico para la educación superior en Colombia, financiado por el Banco Mundial y con asesoría de una misión para la educación superior de la Universidad de California que ayudó en su construcción. Se reorganizó la universidad en departamentos, se crearon nuevos programas académicos, se enfatizó en la formación profesional con estudios generales y la promoción de la relación producción-conocimiento a través de redes internacionales de información. Ese mismo año se creó el Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (ICFES), para que se convirtiese en la institución estatal encargada de planear la educación en el país. La cobertura educativa en el nivel universitario pasó de 20.000 estudiantes en 1958 a 138.000 en 1974 (Jiménez y Figueroa, 1999).

Sin embargo, es importante recalcar que si bien el Informe Atcon y el Plan Básico proponían la masificación de la educación universitaria, el aumento de la cobertura universitaria en Colombia no significó la inclusión de los sectores más populares de la población colombiana en el sistema universitario. Se puede explicar esta situación primero por la preponderancia de las universidades privadas sobre las públicas, las cuales veían la educación como un negocio rentable, a pesar de que la creación del ICFES intentaba ejercer un control sobre ellas. Además, para Rama (1970), en el proyecto político que buscaba la concentración económica por parte de las élites colombianas, el ingreso de las grandes

masas en los beneficios del consumo capitalista implicaba una redistribución del ingreso, lo que afectaba la concentración misma, por eso:

[...] se realiza una integración gradual de clases medias y de ciertos sectores proletarios industriales en los beneficios sociales - desde la educación al consumo de bienes - relegando en una zona periférica a la mayoría marginada. Si con los actuales niveles de oferta educativa se logra el reclutamiento de la mano de obra para el sector moderno de la economía, la ampliación cuantitativa y cualitativa de la oferta no es necesaria ni conveniente para esta estrategia de desarrollo, y sus efectos sociales serían igualmente negativos porque adelantaría el proceso de demandas sociales consideradas funcionalmente negativas para aquella estrategia (Rama, 1970:191).

Como lo demuestra Rama (1970), la universidad tanto pública como privada fue en Colombia principalmente una universidad para las élites y las clases medias emergentes, que funcionó según un sistema de títulos que jerarquizaba la población universitaria de acuerdo con el prestigio de la universidad y del programa académico que se cursase.

En cuanto a la educación media y primaria en Colombia, también aumentó su cobertura, sólo que se concentró en los centros urbanos. En 1970, según Jiménez y Figueroa (1999), noventa por ciento de la escuela secundaria colombiana estaba concentrada en las ciudades, y de ella el cincuenta y tres por ciento de los estudiantes estaban matriculados en instituciones privadas. En la zona rural no se logró la reforma agraria para reorganizar la posesión de la tierra y evitar así su concentración y la predominancia del latifundio en el campo colombiano, ni tampoco se intentó implantar la posibilidad de una educación de acuerdo a las necesidades del campo, pues el modelo educativo estaba diseñado para responder a las necesidades de

una mano de obra industrial y asalariada, no obstante, sí fue implantada una política que transformó los modos de cultivar, de acuerdo a los criterios de un modelo desarrollista.

La intensificación de la productividad agrícola que los Estados Unidos experimentaron a partir de los años 40 del siglo XX, debido a las investigaciones científicas realizadas en plantaciones ubicadas en México por la Fundación Rockefeller, permitió la elaboración de técnicas de tratamiento genético de las semillas, la creación y uso de pesticidas, fertilizantes y la predominancia del monocultivo sobre la rotación de cultivos. Este modo de cultivar lo expandieron por el mundo, primero por Europa y luego por los países “en vía de desarrollo”, como India y Filipinas, con la promesa de eliminar el hambre del mundo. Aquello que en 1960 ya se llamaba de Revolución Verde, llegó a América Latina coincidiendo con las políticas del desarrollo.

De esta manera, organismos de carácter internacional, como la Organización de Estados Americanos (OEA), la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y las fundaciones Kellogg, Rockefeller y Ford fueron determinantes en la implementación de Planes de estudios de carácter técnico, la financiación de infraestructura, la capacitación de docentes, la publicación de material bibliográfico y el diseño de sistemas de investigación y transferencia de tecnología hacia los productores rurales (Torres, 2014:139).

Para León y Rodríguez (2002), el modelo de la Revolución Verde necesitaba de condiciones sociales y económicas estables en cuanto a la propiedad de la tierra, además de condiciones para poder comprar la maquinaria, equipos e insumos generados por los procesos de investigación y aplicabilidad de conocimientos, bajo la idea de que la tecnología podría impulsar el desarrollo rural.

En el caso de Colombia, y en concordancia con este modelo rural, el gobierno creó en 1962 el Instituto Colombiano Agropecuario (ICA), organismo que tenía como principales funciones prestar asistencia técnica y adelantar investigación en agricultura. También, en la década de los 60, el Estado ayudó a mecanizar la agricultura en el país, con la eliminación de tarifas aduaneras para la importación de maquinaria, además de las facilidades que dio para otorgar préstamos destinados a la compra de maquinaria e insumos agrícolas.

Estas tecnologías fueron apropiadas por la agricultura industrial e hicieron que la agricultura campesina de productos perecederos que abastecía los centros urbanos en Colombia quedase marginalizada, pues además de las dificultades para acceder a las tecnologías, sus requerimientos y sus luchas eran primeramente por la posibilidad de contar con tierras para ser cultivadas (Gómez, 1989), lo que se vio frustrado por el fracaso de la reforma agraria impulsada por el gobierno de Lleras Camargo.

En un informe de la Comisión Económica y Social de la ONU del mes de agosto de 1967, se enfatiza que:

Pese a que Colombia tiene una extensa superficie agropecuaria de explotación mecanizable y a que en los últimos veinte años ha cundido el uso de la maquinaria agrícola, ésta se emplea solamente en una pequeña proporción de los cultivos susceptibles de mecanización. En muchas zonas agrícolas del país, sobre todo donde predominan el minifundio y la agricultura de subsistencia, y en las haciendas ganaderas extensivas, se utilizan aún de preferencia la tracción animal y las herramientas tradicionales como el arado de chuzo y el azadón (ONU, 1967)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> <http://archivo.cepal.org/pdfs/1967/S6700244.pdf>, consultado el 27-10-2017.

El informe destaca el esfuerzo del gobierno colombiano por dar crédito a los agricultores para adquirir maquinaria que ayudase para la mecanización del campo y señala que: [...] es deseable que el Gobierno propicie y elabore un plan para acelerar la creación de cooperativas o empresas que tengan como finalidad arrendar maquinaria a pequeños propietarios a precios razonables ya que estos campesinos no tienen capacidad para comprar equipos (ONU, 1967).

Finalmente, el informe advierte con preocupación la poca cantidad de personal calificado que puede operar la maquinaria agrícola en el país. Sin embargo, considera que iría a estimular la capacitación de ese personal con el Centro Suramericano de Mecanización Agrícola, el cual sería posible por el convenio entre el gobierno colombiano, la FAO y la empresa británica de maquinaria agrícola Massey-Ferguson.

Dicho centro formará especialistas para tareas de extensión en maquinaria agrícola, instructores y supervisores en el manejo de maquinaria, para mantenimiento preventivo y de campo, control de proyectos, personal de talleres, mecánicos y organizadores y profesores de cursos especializados (ONU, 1967).

Dicho Centro fue inaugurado en noviembre de 1967, a 40 Kilómetros de la ciudad de Cali, Colombia. También, cerca de Cali, el Grupo Consultivo para la Investigación Agrícola Internacional (CGIAR), constituido en su inicio por fundaciones como Rockefeller, Ford, Kellogg's, entre otras, y en colaboración con la ONU, creó el Centro Internacional da Agricultura Tropical (CIAT), que hasta hoy realiza investigación con el objetivo de mejorar la productividad agrícola y asesorar en la utilización de los recursos naturales en países tropicales y en vía de desarrollo.





## A modo de conclusión

Como dijimos en el comienzo de este artículo, partimos de un enfoque epistémico que ve el orden social como una estructura que se objetiva según formaciones discursivas que se hacen hegemónicas, siendo ese orden siempre parcial y contingente. Entendiendo al desarrollismo como una discursividad para América Latina que se diseñó a partir de organizaciones internacionales que en los ámbitos financiero, comercial, militar, educativo y agrícola entregaron, en forma de ayudas, asesoría técnica y recursos monetarios (éstos últimos en la mayoría de las veces préstamos) en la búsqueda por crear el subdesarrollo al tiempo que promovían la industrialización como camino para superarlo. En el contexto de la Guerra Fría, la discursividad del subdesarrollo constituyó una estrategia con la cual Estados Unidos alejó del vecindario la amenaza comunista.

Las “ayudas” económicas y militares que desde los inicios de los años 50 comenzaron a llegar a Colombia fueron utilizadas para afianzar el bipartidismo al tiempo que servían para criminalizar cualquier propuesta partidaria que buscara representar las demandas tanto de los movimientos campesinos como de los nacientes movimientos obreros. Además, los recursos técnicos y financieros que llegaron para el sector rural favorecieron la intensificación técnica en la productividad agrícola sin que se reestructurase la posesión de la tierra, la cual siguió concentrada en manos de las élites latifundistas regionales, a pesar de las recomendaciones de reforma agraria que hiciese el Banco Mundial en 1950, a través del informe Currie, como condición para alcanzar el desarrollo rural en el país.

Por otra parte, las buenas relaciones con los Estados Unidos (dado los buenos oficios del Estado colombiano en la cruzada contra el comunismo: siendo el único país de América latina en enviar efectivos militares para la Guerra de Corea y siendo diplomáticamente decisivo para el aislamiento de Cuba en el escenario de la Organización de Estados Americanos);

le permitió no sólo que a los exportadores de café les fuese asegurada la mayor parte de la venta de su producción en el mercado estadounidense, sino también que la incipiente industria colombiana, organizada a través de la ANDI, estableciera acuerdos comerciales con Estados Unidos para cobrar impuestos a las importaciones, a pesar de la política de libre comercio promovida por el país del Norte.

La crisis en la tasa de lucro en los años 70 del siglo XX hizo que las “ayudas” fuesen cobradas. En su mayoría se trataba de préstamos concedidos por las organizaciones de crédito internacional a los Estados latinoamericanos, que, sin tener como pagar, se vieron obligados a renegociar la deuda, eso generó la presión necesaria para realizar las reformas del Estado tendientes a crear el escenario legal que desmontase la gubernamentalidad desarrollista y permitiera una gubernamentalidad que estimulase el aumento de la competitividad y mejorase el capital humano individual, siempre que se dejase actuar “libremente al mercado” en la búsqueda por alcanzar el crecimiento económico de las naciones.

## **Bibliografía:**

### **Libros**

- APRILE-GNISET, J. (2012). *Memorias del despojo y del destierro*. Neiva: Ed. Universidad Sur-colombiana.
- ESCOBAR, A. (2007). *La invención del tercer mundo*. Caracas: El perro y la rana.
- ESTEVA, G. (1988). “Detener la ayuda y el desarrollo: una respuesta al hambre”. En: *Carencia alimentaria: una perspectiva antropológica*. Barcelona: UNESCO.
- FRANCO, R. (2013). *La creación del ILPES*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- HENDERSON, J. (2006). *La modernización en Colombia*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- KAY, C. (2002). “Los paradigmas del desarrollo rural en América Latina”. En: GARCÍA PASCUAL, F. (Compilador). *El mundo*

rural en la era de la Globalización. Madrid: Universidad de Lleida, pp. 337-429.

MACHADO, A. (2009). *Ensayos para la historia de la política de tierras en Colombia*. Ed. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

PALACIOS, M. y SAFFORD, F. (2002). *Colombia país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Norma.

RAMA, G. (1970). *El sistema universitario en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

RIAÑO, P. y VILLA, M. (2008). "Introducción". En: *Poniendo tierra de por medio*. Medellín: Ed. Corporación región.

SACHS, W. (1996). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Lima: Ed. PRATEC.

### Revistas:

ATEHORTÚA, A. (2008). "Colombia en la guerra de Corea". *Folios*, núm. 27, pp. 63-76.

BOTERO CHICA, C. (2005). "La formación de valores en la historia de la educación Colombiana". *Revista Iberoamericana de educación*, núm. 36.

CAICEDO CASTILLA, J. (2010). "La Conferencia de Petrópolis y el Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca firmado en Río de Janeiro en 1947". *UNAL*, núm. 11, pp. 123-208.

CASTRO GÓMEZ, S. (2007). "Michel Foucault y la colonialidad del poder". *Tabula Rasa*, núm. 6, pp. 153-172.

DIAS PEREIRA, J. M. (2011). "Uma breve historia do desenvolvimentismo no Brasil". *Cadernos do Desenvolvimento*, vol. 6, núm. 9, pp. 121-141.

FIGUEROA, H. y TUTA, C. (2005). "El estado corporativo colombiano: una propuesta de derechas. 1930-1953". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 32, pp. 99-148.

JIMÉNEZ, A. y FIGUEROA, H. (1999). "Políticas educativas en la educación superior 1952- 1992". *Revista Colombiana de Educación*, núm. 39, pp. 181-200.

LEÓN, T. y RODRÍGUEZ L. (2002). "Ciencia, tecnología y ambiente en la agricultura colombiana". *Cuadernos Tierra y Justicia*, núm. 4. Bogotá: Ed. ILSA.

- MANTILLA VALBUENA, S. (2012). “Economía y conflicto armado en Colombia: los efectos de la globalización en la transformación de la guerra Latinoamérica”. *Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 55, pp. 35-73.
- Pizarro, E. (1989). “Los orígenes del movimiento armado comunista en Colombia: 1949-1966”. *Análisis Político*, núm. 7. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- PRIETO, A. (2013). “Acuerdos comerciales y cooperación militar entre Colombia y Estados Unidos, 1946-1953”. *Análisis Político*, núm. 79. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 35-54.
- ROJAS, D. (2010). “La Alianza para el Progreso en Colombia”. *Análisis político*, núm. 70. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 91-124.
- SÁENZ, E. (1990). “Industriales, proteccionismo y política en Colombia”. *Revista Historia Crítica*, núm. 3. Universidad de los Andes, pp. 85-105.
- \_\_\_\_\_. (2001). “La misión del Banco Mundial en Colombia, el gobierno de Laureano Gómez (1950-1951) y la Asociación Nacional de Industriales (ANDI)”. *Cuadernos de Economía*. Bogotá: Ed. Universidad Nacional de Colombia, pp. 245-265.
- SÁNCHEZ, L. M. (2008). “Éxodos rurales y urbanización en Colombia”. *Bitácora*, núm. 13. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 57-72.
- TIRADO MEJÍA, Á. (2012). “El contexto de las relaciones internacionales y la política exterior de Colombia en el decenio de 1960”. *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol. XCIX, núm. 854. Academia Colombiana de Historia, pp. 6-33.
- TORRES MARTÍNEZ, J. (2014). “Las misiones extranjeras y su influencia en la educación agrícola superior en Colombia”. *Historia de la Educación en Colombia*, núm. 17, pp. 137-160.
- VEGA CANTOR, R. (2012). “La contra-revolución en marcha y el derrumbe de la republica liberal 1942-1946”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, pp. 231-271.
- VÉLEZ, I. (2011). “Desplazamiento interno y multiculturalismo en Colombia”. *Revista Cultura urbana* [en línea]: <http://cultura-urbana.cl/desplazamiento-interno-y-multiculturalismo-en-colombia>.

# La *hybris* en la investigación: una aproximación desde *El Jugador* de Dostoievski

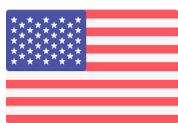
Jeadran *Malagón-Rojas*



**Resumen:** El presente trabajo tiene como propósito presentar, a partir de la lectura de la obra de Dostoievski, *El Jugador*, algunos rasgos deseables en el perfil de los investigadores. El autor enfatiza la capacidad de apuesta y la pasión como características relevantes para un progreso significativo en la ciencia. Cuestiona el rol de la investigación acumulativa de la ciencia normal. Revisa brevemente el concepto de *hybris* y lo vincula con el trabajo de Dostoevsky para resaltar e su importancia en el desempeño del investigador científico.

**Palabras clave:** *filosofía de la ciencia, Dostoievski, investigadores, investigación estratégica, juego patológico.*

## The *hybris* in the investigation: an approach from Dostoyevsky's play *The Gambler*



**Abstract:** The present work has as purpose to present from the reading of Dostoevsky's play *The Gambler* some desirable traits in the profile of the researchers. The author emphasizes the ability to bet and passion as relevant characteristics for significant progress in science, in addition to questioning the cumulative research of normal science. He briefly reviews the concept of *hybris* and links it to Dostoevsky's work to later highlight its importance in the performance of the scientific researcher.

**Keywords:** *philosophy of science, Dostoevsky, researchers, strategic research, gambling.*

## O *hybris* na investigação: uma abordagem de *The Gambler* de Dostoievski



**Resumo:** O presente trabalho tem como objetivo apresentar, a partir da leitura da peça de Dostoiévski "The Gambler", alguns traços desejáveis no perfil dos pesquisadores. O autor enfatiza a capacidade de apostar e paixão como características relevantes para o progresso significativo na ciência, além de questionar a pesquisa cumulativa da ciência normal. Ele analisa brevemente o conceito de *hybris* e o liga à obra de Dostoiévski para, mais tarde, destacar sua importância na atuação do pesquisador científico.

**Palavras-chave:** *filosofia da ciência, Dostoiévski, pesquisadores, pesquisa estratégica, jogo de azar.*

45

Si se preguntara a cualquiera por la primera imagen que viene a la cabeza al mencionar un apostador seguramente sería la de un hombre desaliñado, de ropas ajadas y escuetas, sentado a la mesa en un casino, aferrando un par de fichas donde pone todas sus ilusiones, con hambre de grandeza, pensando que la próxima jugada será la suya, la que lo saque adelante. Este mendrugo de hombre embriagado por un propósito en la vida, ganar. Ganar, aunque esto signifique renunciar a sus amigos, sus recuerdos, su trabajo, su amor, su buen nombre, incluso de ser abandonado.

Visto de esta forma un apostador es un ser indeseable, un truhan que pone en peligro a todos a su alrededor. Sin embargo, ¿no es también el investigador un ser mezquino, con una ambición egocéntrica enfocada en explicar fenómenos algunas veces irrelevantes para gran parte de la humanidad y que en el mejor de los casos conduce a una publicación científica, sin aplicaciones prácticas para la vida de millones de personas? A través de los siguientes párrafos presentaré que al igual que el ludópata, un buen investigador debe caracterizarse por su capacidad de apuesta, de arriesgar, de modo que la capacidad de desafiar debe constituirse en un rasgo central del quehacer investigativo.

### **El ludópata y la obra de Dostoievski**

Para empezar *El jugador* es una obra que narra un fragmento de la vida de Alexei en Roulettenburg quien trabaja para un general ruso en retiro venido a menos. Alexei funge como preceptor de los hijos del general. Su vida transcurre entre las cenas con los amigos del general, la ruleta y su pasión por la cautivadora hijastra del general, Polina.

Alexei se caracteriza por un comportamiento impulsivo, reactivo, autodestructivo, casi suicida, lo que afecta sus relaciones interpersonales. A pesar de estar enamorado de Polina y haberle declarado su entera sumisión, únicamente ha generado de parte de ella respuestas ambivalentes y socarronas.

Pero Alexei a lo largo de la obra también presenta una pasión *in crescendo*: el juego. El autor desde el inicio permite evidenciar que el protagonista frecuentaba el casino con cierta regularidad, permitiéndose pérdidas de cantidades no despreciables de dinero. La habilidad para apostar de Alexei es conocida por varios de los personajes de la obra, entre ellos el general, la nodriza de los niños y la propia Polina.

Esta sensación que embarga a Alexei es similar al concepto de la antigua Grecia “La *hybris*” (ὕβρις *hýbris*), caracterizado por un impulso irracional, la desmesura, que sobrepasa la justa medida (Beauvais, 2015). La *hybris* presente en las odas píticas de Pindaro es una transgresión a los ojos de dioses o los

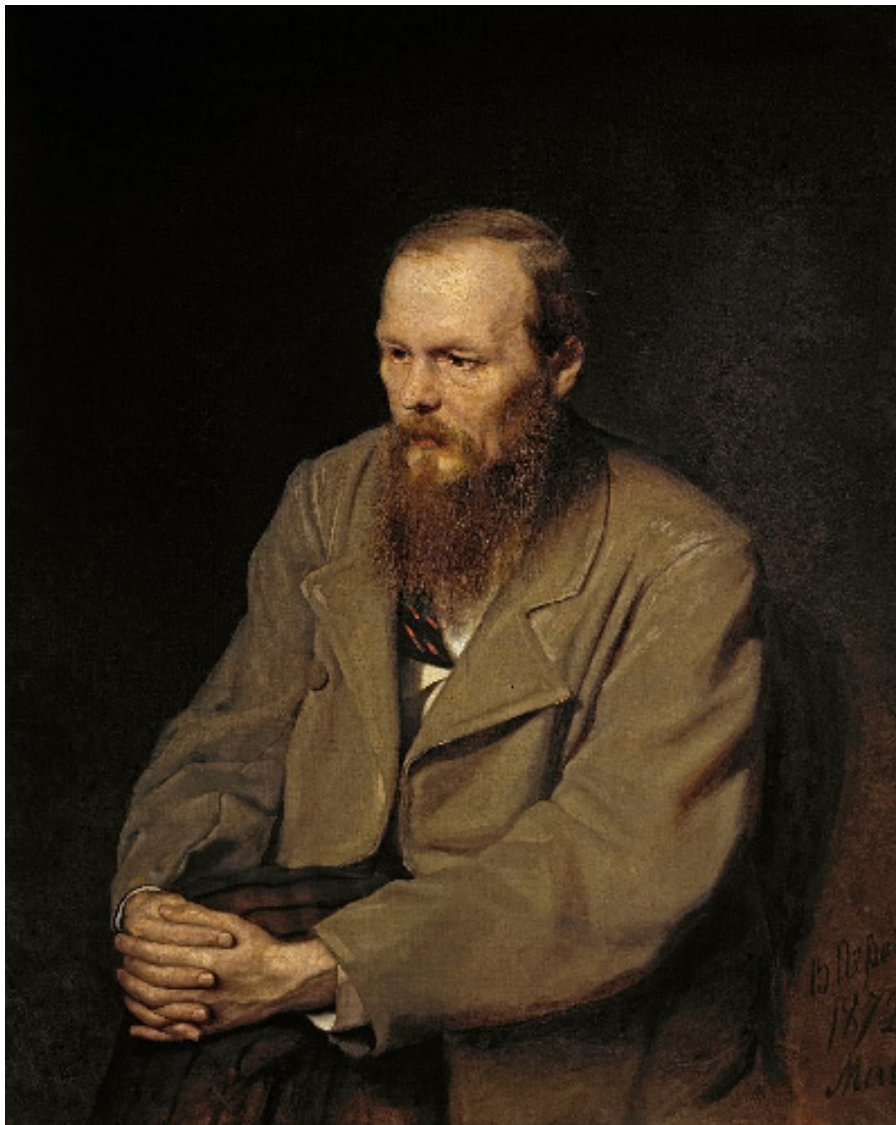


Imagen 1. Retrato de Dostoiévski. Fuente: Dominio público

mortales. Es un impulso intoxicante que obliga a los hombres a llevar a cabo empresas inéditas, fuera de cualquier proporción (Pindaro, 1833).

Desde el punto de vista de las neurociencias, el jugador patológico presenta una serie de alteraciones en dos mecanismos: el castigo y el premio. Se considera que los pacientes con desorden de juego disminuyen la sensibilidad al castigo, creando el riesgo de tomar decisiones equivocadas (Sood, Pallanti & Hollander, 2003). Por otro lado, tienen una menor sensibilidad para recompensa, lo que implica que requieren mayores estímulos para sentir la retribución (Custer, 1984). Esto se ha explicado como “un mal funcionamiento del sistema de codificación del error de predicción de riesgo a nivel de la ínsula cerebral<sup>1</sup>”. Esta alteración modifica la respuesta del marcador somático a nivel insular que integra las emociones y la toma de decisiones involucrados en la gestión de los procesos cognoscitivos y los comportamientos sociales<sup>2</sup>.

Este gusto por apostar, de arriesgar, no es exclusivo de Alexei. En la obra aparecen otros personajes que deciden apostar. Por un lado, se encuentra la *babushka* Antonina Vasileva quien aprende rápidamente de las mieles y las hieles del juego. El general, Des Greiux, Mr. Astley y Polina son jugadores también. Cada uno decide hacer una apuesta al destino para sacar el mayor provecho. Por un lado, el general le apuesta

- 
- 1 La corteza insular, es una estructura ubicada en la superficie lateral del cerebro, dentro del surco lateral (cisura de Silvio), que separa las cortezas temporal y parietal inferior. Tomado de: Wikipedia, 17 de enero de 2018 en: [https://en.wikipedia.org/wiki/Insular\\_cortex](https://en.wikipedia.org/wiki/Insular_cortex)
  - 2 Dostoievski a diferencia de Alexi padecía de un síndrome convulsivo del lóbulo temporal. Esta condición la padecía igualmente el príncipe Myshkin, protagonista de “El idiota”. Al parecer la ludopatía y la epilepsia que padecía el autor comparten vías patológicas comunes. Para profundizar en este ítem se pueden consultar los siguientes trabajos: Rayport, S. M. F., Rayport, M., & Schell, C. A. (2011). Dostoevsky’s epilepsy: A new approach to retrospective diagnosis. *Epilepsy & Behavior*, 22(3), 557-570. Iniesta, I. (2014). Epilepsy in the process of artistic creation of Dostoevsky. *Neurología (English Edition)*, 29(6), 371-378.



a su amor incomprendido por madame *Blanche*, aunque eso le requiere empeñar sus propiedades en Rusia y apostar por la muerte de su tía abuela la babushka. Des Greiux apuesta a quedarse con las propiedades del general, ya sea casándose con Polina o haciendo efectivos los pagarés que el general le había firmado. Mr. Astley a su vez le apuesta a la constancia para hacerse con la esquiva Polina, de quien finalmente no puede tener su amor, pero sí su compañía.

Si se quisiera agrupar la forma de actuar de estos personajes en la obra, podríamos ver en ellos ciertos patrones de juego, descritos por Dostoievski. Un tipo de jugador que apuesta por la mera gratificación, sin recurrir a conteos, únicamente armados de corazonadas son capaces de apostarle al cero. A este grupo pertenecen Alexei, el general y Antonina, quienes viven en carne propia la frase - ¡Dejarse la piel en el intento! -. El segundo grupo de jugadores está constituido por individuos más temerosos, calculadores, donde la apuesta es pequeña y por lo tanto ganan poco. En este grupo se encuentran Des Greiux, Polina y Mr. Astley.

### **La *hybris* y el proceso investigativo**

¿Y qué tiene que ver el *hybris*, la ludopatía con el proceso investigativo? Debo empezar por decir que la *hybris* constituye la pulsión epistémica que invita a los investigadores a avanzar sobre el desarrollo de la ciencia. Podríamos decir que los investigadores de la ciencia normal, son como los apostadores que para Alexei son de poca monta, que arriesgan con base a sus cuentas y apuntes. Basan sus proyectos, en torno a los paradigmas establecidos, a realizar una producción científica incremental, publicar en revistas indizadas y asistir a congresos académicos, entre otros menesteres más aterrizados, sin ambicionar correr la frontera del conocimiento.

La abuela Antonina en la obra pronuncia una frase central que da forma a mi argumento central de frente al quehacer investigativo - ¡Quién teme al lobo no va al bosque! La abuela en su primera visita a la ruleta, tras un fútil análisis

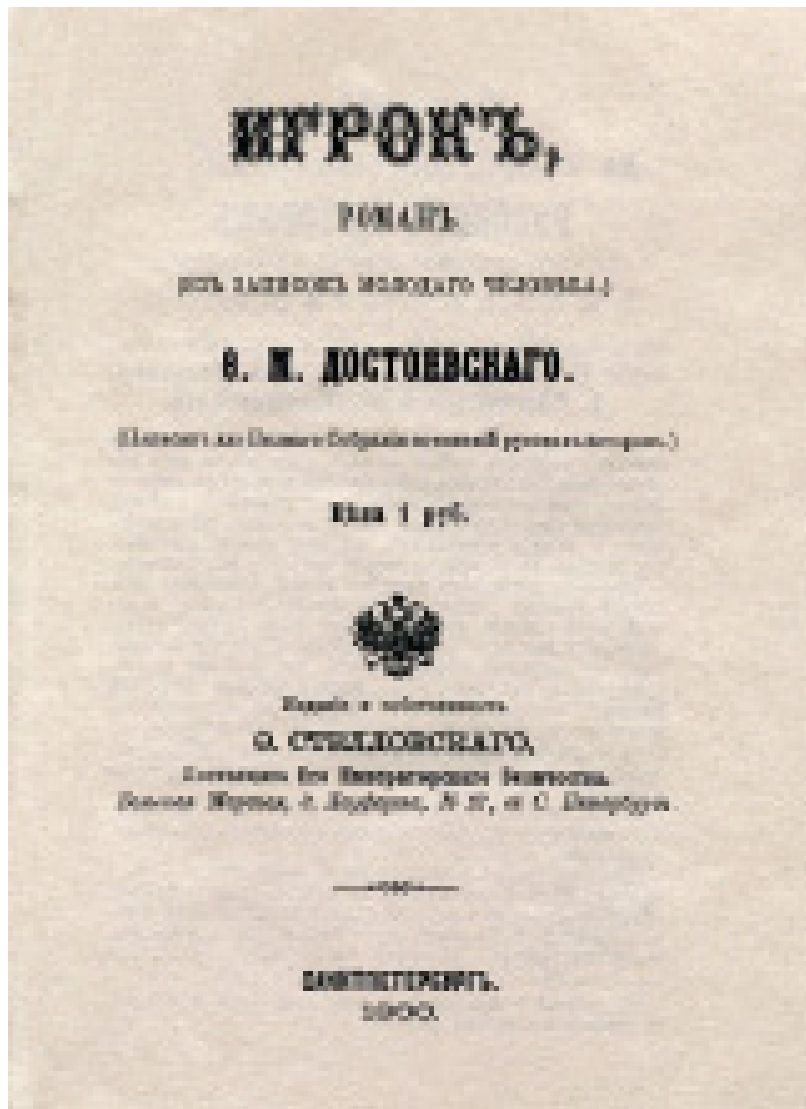


Imagen 2. Portada de la primera edición de El Jugador (1866).  
Fuente: Dominio público

de las probabilidades de ganar decide poner sus esperanzas en el cero; ¡y gana!

Es precisamente esta capacidad de arrojo, la pulsión epistémica la que para Kuhn marca la diferencia entre los investigadores revolucionarios de los que no lo son (Kuhn, 2006). El científico revolucionario puede no acabar con el paradigma, pero aborda los problemas investigativos de formas diferentes, transformando el lenguaje, el método, la técnica, al punto de que sus apuestas parezcan ser vacías, destinadas a fracasar. No obstante, cualquier teoría nueva que sea acusada de progresista está obligada a ser, al menos al inicio, contraintuitiva (Dennett, 1998).

Pero adicionalmente, desde la pulsión epistémica el investigador, además de su capacidad de apuesta, debe contar con la necesidad de ganar para poder arriesgar. Esta es la principal diferencia entre Polina y Alexi. Polina no tiene nada que perder, pues sus cálculos le permiten dividir sus apuestas entre el francés, la abuela y el inglés sin arriesgar demasiado. La vida de Alexei en Roulettenburg sin embargo, es una apuesta constante; pasando de desafiar la muerte en el Schlangenberg, a arriesgar su trabajo en el parque insultando a la baronesa y apostando su fortuna en la ruleta una y otra vez.

Así, la necesidad de ganar se transforma en una especie de motor existencial, una heurística diferente que no solo se ocupa de los aspectos financieros, sino que, a mi modo de ver, está directamente involucrado en el proceso investigativo. Para crear más y mejores modelos que respondan a los problemas del mundo es necesario, dejar la piel o quizás la vida misma en el intento.

Esa piel que se dejaron los Curie, L. Pasteur, L. Boltzmann, A. Turing, D. Bohm, incluso D. Carrión y B. Houssay. Para ellos la investigación no es únicamente un modo de ganarse la vida, es un viaje en donde lo importante no es llegar al destino, sino una sed eminentemente humana, en búsqueda de ganar sabiduría y experiencias. La misma sed que lleva a Odiseo a embarcarse de regreso a Ítaca, sin temer a que el viaje se haga largo ni a “los lestrigones ni a los cíclopes (Cavafis, 1999).

De este modo, el investigador es, en el sentido de la *hybris*, un verdadero jugador, que a partir de cambiar la forma como entiende el mundo, transforma su trabajo en una actividad existencial, esperando que alguna vez la fortuna le sonría.

Si bien es cierto, Alexei poco a poco se va degradando hasta parecer físicamente un guiñapo humano, en su interior nunca abandona su ilusión de ganar - “...lo que significa el último gulden”. Pero el caso de Polina es diferente; es una desdichada que vive una vida que no desea, a pesar de tener todas las comodidades persigue desde la distancia a ese amor que rechazó y al cual ya no puede tener, arrastrando en esta

empresa al silente, enamorado inglés. La duda del futuro que pudo ser, pero por el cual no apostó la perseguirá toda su vida, siendo un fantasma, una costra de barro sin vida.

A modo de cierre me gustaría rescatar la forma como Alexei ve el mundo tras despilfarrar un Potosí en París y estar lejos de casa sentado, sentado en un parque en Homburg. A pesar de tener todo en su contra, Alexei alberga una ilusión, un afán por un futuro reluciente, perteneciente al de las mieles de la investigación no incremental, semejante a la que Eneas abraza al desembarcar en nuevas tierras, esperanzado en que la fortuna le sonriera una vez más (Virgilio, 2009). *Eso es lo que significa el último gulden*, la oportunidad de correr la barrera del conocimiento. Y esto para el investigador representa la posibilidad vincularse a un proceso de transmutación sobre la comprensión del mundo que le permita transformarlo (Schwab, 2018).

### **Bibliografía:**

- BEAUVAIS, G. E. (2015). *Charis and Hybris in Pindaric Cosmology*.
- CAVAFIS, C. P. (1999). "Ítaca". En: *Antología poética*. Madrid: Alianza Editorial.
- CUSTER, R. L. (1984). "Profile of the pathological gambler". En: *The Journal of clinical psychiatry*, vol. 45, núm. 12, p. 35.
- DENNETT, D. C. (1998). *The Intentional Stance*. Massachusetts: The MIT Press Cambridge.
- KUHN, T. S. (2006). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PINDARO (1833). *Odas de Pindaro*. Madrid.
- SCHWAB, K. (2018). *Shaping the Fourth Industrial Revolution* [edición Kindle].
- SOOD, E., PALLANTI, S. & HOLLANDER, E. (2003). "Diagnosis and treatment of pathologic gambling". En: *Current Psychiatry Reports*, vol. 5, núm. 1, pp. 9-15.
- VIRGILIO (2009). *La Eneida*. Córdoba: Biblioteca virtual.

# El mito en el debate interdisciplinario

Néstor Godofredo *Taipe Campos*\*



**Resumen:** El estudio desarrolla los consensos y las discrepancias teóricas acerca del mito y propone definirlo como un relato que, por medio de diversos códigos, narra los acontecimientos sagrados y fundamentales entre los seres sobrenaturales ocurridos en el principio de los tiempos, dando cuenta del origen del cosmos, del hombre y de las modificaciones acaecidas en el mundo ya constituido.

**Palabras clave:** *mito, rito, sagrado, profano, dioses, espíritus, héroes.*

## The myth in the interdisciplinary debate



**Abstract:** The study develops the consensuses and the theoretical discrepancies about the myth and proposes to define it as a story that, through different codes, narrates the sacred and fundamental events among the supernatural beings occurred in the beginning of time, letting know about the origin of the cosmos, of human being and the modifications that have taken place in the already constituted world.

**Keywords:** *myth, rite, sacred, profane, gods, spirits, heroes.*

## O mito no debate interdisciplinar



**Resumo:** O estudo desenvolve os consensos e as discrepâncias teóricas sobre o mito e propõe defini-lo como uma história que, através de diferentes códigos, narra os acontecimentos sagrados e fundamentais entre os seres sobrenaturais ocorridos no início dos tempos, dando conta da origem do cosmo, do homem e das modificações que ocorreram no mundo já constituído.

**Palavras-chave:** *mito, rito, sagrado, profano, deuses, espíritos, heróis.*

53

\* Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú. Contacto: [ngtaipe@yahoo.com](mailto:ngtaipe@yahoo.com)

## Introducción

*Ad portas* de la cuarta revolución industrial, el pensamiento mítico tiene todavía una gran vitalidad. Como ilustró E. Cassirer (1993), este tiene supremacía en los ámbitos de la vida política y cotidiana del hombre. Los mitos, además de narrar los orígenes de lo existente (del mundo, el hombre y las modificaciones después de la primera creación), justifican los *status quo*, convirtiéndose unas veces en instrumentos opresivos e inmovilizadores y, otras veces, transformándose en mecanismos liberadores y movilizados. Muchas formas de dominación, varias empresas bélicas y diferentes movimientos sociales han sido justificados mediante el pensamiento mítico.



Imagen 1. Los héroes Puma, Halcón y Zorro emergen de la laguna de Choclococha, Huancavelica. ©Josué Sánchez Cerrón.

El mito ha sido y es estudiado desde diversas perspectivas. Se ha ocupado de él la antropología, la lingüística, la etnolingüística, la semiótica de la cultura, la semántica estructural, el análisis del discurso, el folklore, la filología, la psicología, la filosofía, la sociología y la historia de las religiones comparadas entre otros (C. García, 1989; Cassirer, 1993; López Austin, 1998; Beristáin, 1998). Por tanto, no existe una definición única del mito. Cada escuela la define a su manera.

No obstante, considerando los contextos descritos, por ser su definición un instrumento indispensable para la investigación del pensamiento mítico, abordo las preguntas ¿qué es el mito?, ¿cuáles son los consensos teóricos con relación al mito? y ¿cuáles son los disensos teóricos acerca del mito? En correspondencia con estas interrogantes, organizo la exposición en tres partes: primero, los consensos teóricos sobre tres características del mito; segundo, los disensos teóricos sobre ocho características del mito; y tercero, una conclusión titulada definición y características del mito.<sup>1</sup>

### **Los consensos teóricos sobre tres características del mito**

Existe un conjunto de características comunes del mito aceptado por diversos estudiosos que les hace coincidir teóricamente. Esta convergencia, entre las que me sitúo, está caracterizada por considerar al mito como un relato de la emergencia de los tiempos primordiales, el carácter sagrado del espacio mítico y el reconocimiento de su carácter social. Amplío cada característica:

---

1 Este trabajo tiene como base el planteamiento teórico de mi tesis doctoral de antropología (cuyo director fue Ricardo Melgar Bao) que fue sustentada en septiembre 27 de 2000 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México). Una primera versión de este texto fue publicada en la *Gazeta de Antropología* de la Universidad de Granada. La versión actual tiene algunas precisiones y varios añadidos. Además, he reajustado el título para expresar mejor el contenido de esta información.

**El mito como relato de la emergencia de los tiempos primordiales.** El mito como relato hace referencia a una irrupción del “otro tiempo” en el “tiempo de los hombres” provocando el origen de la realidad o de algo en el mundo; es decir, estamos ante la presencia de vínculos entre distintas calidades del tiempo que se expresan en el “origen como fundamento” y en el “origen como principio” (López Austin, 1998).

Lo anterior fue lúcidamente expuesto por Eliade (1981) quien habló de *mitos cosmo–antropogónicos* y *mitos de origen*, que no es más que otra forma de diferenciar al origen como fundamento y como principio. Lo cosmogónico refiere a la creación del mundo e incluye a lo antropogónico que alude a la creación del hombre. Los mitos de origen refieren a las prolongaciones de los mitos cosmogónicos, y relatan cómo el mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido; es decir, da cuenta de los fenómenos del cosmos, de los seres y objetos que viven y existen en él, de los fenómenos sociales, políticos y económicos que acontecen entre los hombres (Eliade, 1994a).

Eliade (1994a y 2000) ilustró que los mitos de origen dan cuenta de un fragmento de la realidad natural, social o cultural. Al narrar cómo han venido las cosas a la existencia, se les da una explicación y se responde indirectamente al por qué han venido a la existencia. Pero narran también todos los acontecimientos primordiales como consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy; es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir según ciertas reglas. Si el mundo y el hombre existen, es porque los dioses, los seres espirituales o los héroes culturales han desplegado actividades creadoras en los comienzos, obrando también otras actividades modificantes posteriores. Para la conciencia mítica, el tiempo primordial emergió de golpe, no le antecedió ningún tiempo, porque no podía existir tiempo alguno antes de la aparición de la realidad relatada por el mito. En contraste, el tiempo profano tiene principio y fin (1981).



Lévi-Strauss refirió también que el mito se define por un sistema temporal que combina las propiedades de la lengua y el habla. Un mito refiere siempre a acontecimientos pasados: “Antes de la creación del mundo” o “durante las primeras edades” o en todo caso “hace mucho tiempo”. “Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro” (1987a: 232).

El tiempo primordial es lo que diferencia al mito del cuento popular. El “érase una vez” del cuento supone un tiempo histórico, pero no un tiempo primigenio. Aun cuando el relato mítico pueda tomar pasajes contemporáneos, y de hecho así lo hace en razón de una característica contextualizadora, siempre hará referencia a la irrupción del otro tiempo (Ferdinandy, 1961; Kirk, 1990); así influyen sin cesar sobre el mundo y el destino de los hombres, narrando y justificando situaciones nuevas. Boas registró también que entre los indígenas americanos existía la distinción de los mitos como referidos a incidentes del tiempo en el que el mundo todavía no tenía su forma presente y cuando la humanidad no se había posesionado de todas las artes y costumbres que pertenecen a esta era; los cuentos populares, en cambio, son narraciones que sí refieren a esta época (López Austin, 1998).

En síntesis, el mito como relato hace referencia a la emergencia del tiempo primigenio a partir del cual surgió la realidad y se diferencia del cuento popular que supone un tiempo histórico.

**El carácter sagrado del espacio mítico.** Existen diferentes sentidos cualitativos del espacio. Una tipología de la misma nos proyecta el siguiente panorama: se habla del espacio de la percepción sensible y del conocimiento puro (espacio euclidiano o geométrico); homogéneo y no-homogéneo; visual y táctil; fisiológico y métrico (Cassirer,

1998); mítico y no-mítico; sagrado y profano<sup>2</sup>; santo y profano (Cassirer, 1998); liminar y no-liminar (Turner, 1999); propio y ajeno; culto e inculto; caótico y no-caótico (Lotman, 1996); interno y externo (Bachelard, 1986; Lotman, 1998); cultural y extra cultural (Lotman, 1999); continuo y discontinuo; cerrado y abierto (Melgar, 1994); absoluto (Newton) y “vacío” (Maxwell) (Hawking, 1992); íntimo y extraño (Bachelard, 1986); y, contemporáneamente se habla de los “no lugares” como espacios de confluencia anónimos (Augé, 1998).

Encuentro coincidencia en que el espacio mítico es sagrado, liminar, cultural o cosmizado, discontinuo y cerrado. Cassirer (1998) ubicó a la intuición mítica del espacio en una posición intermedia entre el espacio de la percepción sensible y la concepción moderna del espacio del conocimiento puro o euclidiano. El espacio euclidiano es continuo, infinito y uniforme. En la percepción sensible del espacio no existe lo infinito, más bien es un espacio delimitado, discontinuo y con rupturas. La homogeneidad del espacio geométrico se reduce a su interrelación, es puramente funcional y no substancial. El espacio homogéneo nunca está dado, sino que es un espacio constructivamente creado, por lo que al concepto geométrico de homogeneidad le son indiferentes las direcciones. Por el contrario:

[...] en el espacio de la percepción inmediata nunca puede verificarse este postulado. Aquí no hay ninguna homogeneidad de lugares y direcciones, sino que cada lugar tiene su peculiaridad y valor propios. El espacio visual y el espacio táctil coinciden en que, en contraste con el espacio métrico de la geometría euclidiana, son “anisotrópicos” e “inhomogéneos”: Las direcciones fundamentales de la organización adelante-atrás, arriba-abajo, izquierda-derecha, en ambos espacios fisiológicos no son equivalentes (Cassirer, 1998: 117).

---

2 Véase: M. Eliade, 1981; 1984; 1994a; 1994b; y, 1997.

Cassirer (*op. cit.*) afirmó que, en el espacio fisiológico, a diferencia del métrico, el adelante y atrás, la izquierda y derecha, el arriba y abajo no son intercambiables, dado que al movernos en cada una de estas direcciones se producen sensaciones orgánicas específicas, y cada una de estas direcciones va ligada correlativamente a valores mitológicos específicos. En el espacio mitológico, cada lugar y cada dirección están revestidos de significados que pueden distinguir lo sacro (asequible solo para determinadas personas y con rituales específicos) y lo profano (generalmente accesible para todos sin ritual alguno).

Como se puede observar, la oposición entre lo sacro y lo profano constituye un principio fundamental para caracterizar al espacio mítico (y también para caracterizar al tiempo mítico). Como expuso Eliade (1981), el espacio sagrado es un espacio “fuerte” y significativo que se opone a otros espacios no consagrados, amorfos, sin estructura ni consistencia.

Para el pensamiento mítico, el espacio sagrado es el único real y el resto es una extensión informe. La experiencia religiosa de la no-homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial, equivalente a una fundación del mundo. La ruptura en el espacio permite la constitución del mundo, se descubre un punto fijo que será el eje de toda orientación futura. Cuando lo sagrado se manifiesta en una hierofanía, se da una ruptura en la homogeneidad del espacio y se revela una realidad absoluta opuesta a la no-realidad circundante. Nada puede comenzar, ni hacerse, sin una orientación previa, y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo. El descubrimiento o la proyección de un punto fijo –el centro– equivale a la creación del mundo (Eliade, 1981 y 1997).

Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que establecen entre el territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que les circunda: el primero es el “mundo”, el cosmos; el resto es una especie de “otro mundo”, un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, de demonios y de “extranjeros”, es pues un territorio desconocido que continúa participando de la modalidad

fluida y larvaria del caos que, al ocuparlo y al instalarse en él, el hombre lo transforma simbólicamente en cosmos por una repetición ritual de la cosmogonía (Eliade, 1981).

Importa comprender bien que la cosmización de territorios desconocidos es siempre una consagración: al organizar un espacio, se reitera la obra ejemplar de los dioses. El mismo simbolismo del centro explica otra serie de imágenes cosmológicas y de creencias religiosas como la consideración siguiente: a) las ciudades santas y los santuarios se encuentran en el centro del mundo; b) los templos son réplicas de la montaña cósmica y constituyen el vínculo por excelencia entre la tierra y el cielo; c) los cimientos de los templos se hunden profundamente en las regiones inferiores (Eliade, 1981).

De todo cuanto precede resulta que el verdadero mundo se encuentra siempre en el centro, pues allí se da una comunicación entre las dos zonas cósmicas (vertical y horizontal). Por ejemplo, como expone Cassirer (1998), los zuñi de Nuevo México organizan la totalidad del mundo septenariamente: el norte y el sur, el oeste y el este, el mundo situado por encima de nosotros y el mundo situado por debajo de nosotros y, finalmente, el centro que es como el “ombligo” del mundo.

El *ñawpa* (adelante) y el *qipa* (atrás), el *alliq* (la derecha) y el *ichuq* (la izquierda) en el eje horizontal; el *hanan pacha* (el mundo de arriba), el *hawa pacha* (el mundo superficial) o *chawpi* (centro) y el *uku pacha* (el mundo de abajo) en el eje vertical de los andinos son homólogos a la organización espacial septenaria de los zuñi (ver imagen 2), aunque las oposiciones derecha/izquierda y adelante/atrás no necesariamente coinciden con los puntos cardinales<sup>3</sup>. De lo dicho, puedo ejemplificar brevemente, primero, aludiendo a mis registros de relatos quechuas del centro-sur andino peruano, que refieren que los caminantes sorprendidos por la noche descansan encima

3 Desde mi punto de vista, el *kay pacha* (este mundo o el mundo de aquí) es expresión locativa (relativa a un lugar). El *kay pacha* depende dónde se ubica el enunciador; por tanto, prefiero hablar del *hawa pacha* para referir al mundo superficial en el eje vertical.

del camino (*hanan pacha*) para evitar a los condenados que, aun cuando se desplazan por los caminos (*hawa pacha*), solo pueden mirar hacia abajo (*uku pacha*). Segundo, en los mitos de las aldeas sumergidas, mirar para atrás (*qipa*) trae consigo la petrificación (Morote, 1988); en cambio, en el Manuscrito de Huarochirí, mirar solo adelante (*ñawpa*) conduce también a la petrificación de Cavillaca y su hija (Taylor, 2011). Tercero, en otros cuentos, he registrado que los caminos del lado derecho (*alliq*) conducen al cielo y los del izquierdo (*ichuq*) al infierno.

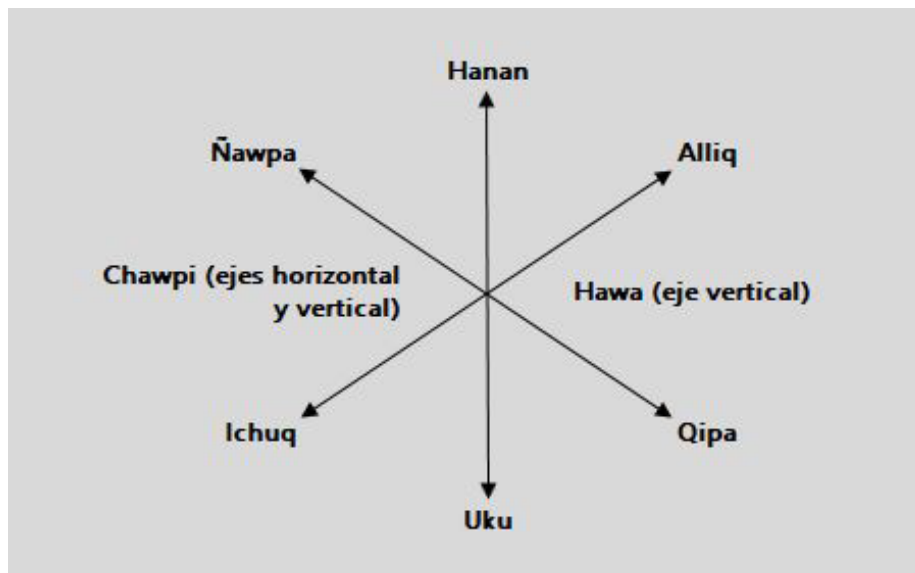


Imagen 2. Espacio septenario andino.

Las ciudades santas, los santuarios, los templos y sus cimientos nos dan la idea de espacios sagrados permanentes y fijos que simbolizan el centro. No obstante, existen espacios sacros temporales y no-fijos, que simbolizan también centros eventuales como los espacios de culto instalados en los ritos agrícolas, ganaderos, curativos y de construcciones (Taipe, 1991; Taipe y Orrego, 1999); emplazados también en los ritos de paso, como los pabellones que marginan recluyendo y aislando a los novicios en el *mukanda* (rito de circuncisión) o el aislamiento en un espacio sagrado de las mujeres en el *isoma* (ritual femenino de procreación) entre los ndembu estudiados por V. Turner (1988 y 1999).

Por otra parte, como sugirió J. J. García (1998), los espacios sagrados pueden ser públicos o secretos, colectivos o individuales, macro o microrregionales. En este sentido, los lugares de origen (*paqarinas*)<sup>4</sup>, las montañas tutelares, las iglesias, los cementerios, las capillas, etc., son espacios sagrados de carácter público. El lugar donde entierran la ofrenda (*pagapu*)<sup>5</sup> al espíritu que vive en las entrañas de la montaña (*wamani* o *apu*) como ritos ganaderos propiciatorios es un espacio sagrado secreto. La iglesia en general es un espacio sagrado público, pero el púlpito es un espacio sagrado individual al que tiene acceso solamente el sacerdote, otro tanto se puede argumentar del espacio interior del confesionario (individual) y exterior (colectivo). Los espacios sagrados macrorregionales son de carácter étnico o interétnico como algunas montañas sagradas (Rasuwillka, Waytapallana, Wamanrasu, Pariaqaqa, etc.), los espacios sagrados microrregionales son locales (Wamanis Akuchimay, Wawchaw y Asapara; como también los cementerios, etc.) o son espacios familiares como los altares existentes al interior de una casa o el *taqi* (la troja) que, al mismo tiempo, se constituye en un centro del mundo y al que tiene acceso únicamente la mujer.

En síntesis, el espacio mítico es sagrado, liminar, cultural o cosmizado, discontinuo y cerrado, donde cada lugar y dirección están investidos de significados que los distinguen del espacio profano.

**El carácter social del mito.** El mito es un producto social, carece de autor, es anónimo. Haciendo el prólogo a *Mito y significado* de Lévi-Strauss (1987c), H. Arruabarrena apuntó que:

Si el mito posee un origen “individual”, su producción y transmisión se hallan exigidas y determinadas

- 4 Las *paqarinas* en los Andes son el mar, los lagos, las lagunas, los ríos, los manantiales, los cerros, las cuevas, los cráteres, los valles y los árboles.
- 5 Las palabras en negrita-cursiva son términos castellanos quechuizados.

socialmente, razón por la cual su consecuencia quedará indicada en su resocialización. Dicho de otra manera, el mito no posee autor, pertenece al grupo social que lo relata, no se sujeta a ninguna transcripción y su esencia es la transformación. Un mitante, creyendo repetirlo, lo transforma (1987: 9).

En efecto, los mitos no se presentan con una autoría. Desde el instante en que son percibidos como mitos, sea cual haya sido su origen real, no existen más que encarnados en una tradición oral colectiva.

Al contar un mito, oyentes individuales reciben un mensaje que no viene, por hablar propiamente, de ningún sitio; esta es la razón de que se le asigne un origen sobrenatural. Así es comprensible que la unidad del mito se proyecte en foco virtual: más allá de la percepción consciente del oyente, que de momento solo atraviesa, hasta un punto donde la energía que irradia será consumida por el trabajo de reorganización inconsciente, desencadenado anteriormente por él (Lévi-Strauss, 1997: 27).

A lo anterior se suma la consideración de López Austin que sustentó que “el mito como producto social ha surgido de fuentes diversas e innumerables, cargado de funciones, persistente en el tiempo, pero no inmune a él; es decir, su estructura permanece, aunque cambie su forma, y como todo producto social, adquiere su verdadera dimensión cuando es referida a la sociedad en su conjunto” (1998: 26).

El mito es un relato (*mito-narración*) pero también se le concibe como un complejo de creencias (*mito-creencia*), como una forma de captar y expresar un tipo específico de realidad, como un sistema lógico o como una forma de discurso. Cuando se refiere al mito como relato, su forma predominante es la del texto oral y anónimo (López Austin, 1998). Al referirle como complejo de creencias también tiene carácter social y, como postuló R. Díaz Cruz, estas:

[...] junto con las intenciones, los deseos, los intereses y las emociones, forman parte de lo que Carlos Pereda ha denominado la “trama conceptual de la mente”, y sin *alguna* terminología mental no solo seríamos incapaces de articular o entender o explicar o predecir las vicisitudes de otras formas de vida, tampoco por supuesto las vicisitudes de la propia forma de vida (1998: 49).

El concepto de creencia responde a un interés epistémico, no a uno psicológico. No siempre existe correspondencia entre creencias y acciones, porque aquéllas condicionan únicamente “[...] una disposición a actuar de ciertos modos y no de otros: el objeto de la creencia [...] determina, circunscribe, delimita o acota en cada circunstancia particular el ámbito de respuestas posibles” (Díaz Cruz, 1998, págs. 60-61). En consecuencia, bajo la influencia de contextos específicos, las creencias míticas pueden ofrecer un abanico de respuestas posibles: prohibiendo, prescribiendo, previniendo o augurando las prácticas y las consecuencias sociales.

Desde otro ángulo, según Mauss, el mito es una institución social (López Austin, 1998). Una institución implica una convencionalidad explícita o implícita, y esta no existe jamás solo para un individuo aislado; de ahí que sea justificada la afirmación anterior de Mauss. Del mismo modo, para Lévi-Strauss los mitos son de naturaleza simbólica. Todo símbolo tiene cierto grado de convencionalidad y es siempre social; en consecuencia, un sistema simbólico únicamente puede ser colectivo (Lévi-Strauss, 1979). Se acepta también que el mito es una manera de representar el inconsciente colectivo cuya función esencial para Durkheim (1968) es expresar y mantener la solidaridad del grupo. De igual manera, para C. Jung los mitos son símbolos en tanto que dicen “algo más”, de ahí su consideración que una manera de conocer el inconsciente consiste en analizar los mitos (Olavarría, 1990).



En síntesis, el mito como una institución o sistema simbólico es social y anónimo; existe en la tradición y, como todo producto social, adquiere su verdadera dimensión cuando es referida a la sociedad en su conjunto.

## **Los disensos teóricos sobre ocho características del mito**

Así como existen convergencias entre los estudiosos, también en ellos hay una serie de disensos con respecto a ocho características del mito. Para unos el mito involucra un tiempo cíclico, es lógico, se corresponde mutuamente con el rito, es precedente del presente, es historia de dioses, es reflejo del mundo, hay un mito auténtico y tiene una función educativa. Para otros, el tiempo mítico adopta formas más complejas que lo circular, el mito es considerado prelógico, entre mito y rito no siempre existe correspondencia, el mito no es precedente del presente, no siempre es historia de los dioses, es más que un reflejo del mundo, no existen mitos auténticos y los mitos son especulativos.

De los disensos señalados es necesario asumir una postura. Considero que el tiempo mítico adopta formas más complejas que lo cíclico, que el mito es lógico, que no siempre existe correspondencia entre mito y rito, que el mito es precedente y normativo, que el mito no siempre trata de dioses, que el significado real del mito es normalmente inconsciente, pero este hecho no impide reflejar las preocupaciones populares contingentes, que no existen mitos auténticos y que tiene una función educativa. Esta postura me aproxima y distancia diversamente de los estudiosos del mito y sus respectivas teorías. Amplíe cada una de estas características controvertidas:

**El tiempo mítico: ¿cíclico o de formas más complejas?**  
Existen diferentes sentidos del tiempo<sup>6</sup>. Una tipología del mismo presenta una rápida proyección del siguiente panorama:

---

6 Las reflexiones sobre las formas del tiempo fueron compartidas en largas pláticas con mi entrañable amigo Abilio Vergara.

se habla del tiempo subjetivo y objetivo; lineal y cíclico; absoluto y relativo; externo e interno; biológico y psicológico; de reloj y calendárico<sup>7</sup>. También existen las referencias al tiempo “real” e “imaginario” (Hawking, 1992); físico y mítico; cósmico–objetivo e histórico–objetivo; prehistórico, histórico y ahistórico; y físico–matemático (Cassirer, 1998). Asimismo, hay quienes hablan del tiempo operativo e intuitivo (Piaget, 2000), de la ausencia del tiempo como fuente de la religión, del gran tiempo como fuente del mito, y del tiempo profano como fuente de la razón (Le Goff, 1991). Finalmente, Bachelard (1997) señaló que para el soñador del mundo el tiempo está suspendido (no tiene ayer ni mañana).

Encuentro coincidencia en un conjunto de mitólogos en considerar que el tiempo mítico es circular.<sup>8</sup> El tiempo circular, el mítico y el sagrado deben ser homologados para su tratamiento teórico, como contrapuestos al tiempo lineal, homologados con el histórico y el profano. Las imágenes 3 y 4 proyectan sus representaciones icónicas:

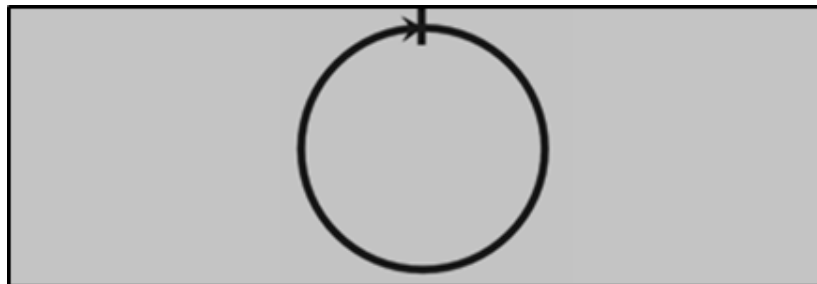


Imagen 3. Tiempo circular. La barra [ | ] indica la incoación a partir del cual el tiempo es cíclico como un eterno retorno.

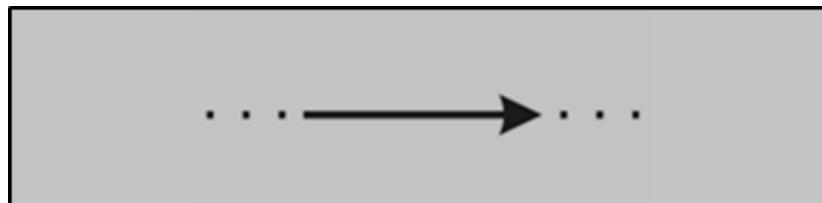


Imagen 4. Tiempo lineal. Los puntos suspensivos [ ... ] indican el precedente y la secuencia infinita.

7 Véase: Hawking, 1992; Eliade, 1994b; Lotman, 1998; y, Lasky, 1999.

8 Véase: Eliade, 1981, 1984, 1994a y 1994b; Cassirer, 1998; Le Goff, 1991; y, Lévi-Strauss, 1987c.

En la contraposición circular y lineal es fundamental, como sugirieron Cassirer y Eliade, la distinción universal en que se basa toda conciencia mítico-religiosa, esta es la antítesis entre lo “sagrado” y lo “profano”. Todo lo sagrado del ser mitológico se remonta a su advenimiento primigenio. En consecuencia:

El significado básico del “mito” en cuanto tal no entraña una perspectiva espacial, sino puramente temporal; designa un determinado “aspecto” temporal de la totalidad del mundo. El genuino mito no empieza ahí donde la intuición del universo y de cada una de sus partes y fuerza toma la forma de imágenes determinadas, las figuras de demonios y dioses, sino ahí donde se atribuye a estas figuras un nacimiento, un devenir y una vida en el tiempo (Cassirer, 1998, págs. 140-141).

Por otra parte, la contraposición lineal/circular se asocia generalmente con la escritura y la no-escritura. La primera es lineal y la segunda es cíclica. La concepción cíclica del tiempo se relaciona con sistemas de comunicación no-escritos. La concepción lineal del tiempo se relaciona con sistemas escritos (Farris, 1985). De ahí que en las sociedades modernas se piense el tiempo como flecha; es decir, de modo lineal, sucesivo e irreversible, porque es la duración propiamente dicha, con principio y fin en la que se inserta la existencia cotidiana y desacralizada, en una duración precaria y evanescente que conduce irremediabilmente a la muerte; mientras que en las sociedades tradicionales se piensa el tiempo en forma circular, no-sucesivo y reversible, sin principio ni fin, como un eterno retorno cuya perspectiva es una no-duración, que no participa de la duración profana, donde la repetición confiere una realidad a los acontecimientos y estos se repiten porque imitan un arquetipo: el acontecimiento ejemplar (Eliade, 1981, 1984, 1994a y 1994b).

La mayor parte de las civilizaciones antiguas no compartieron la visión del tiempo como un continuo lineal que se prolonga hacia el infinito. Los pueblos antiguos entendieron que el tiempo era de carácter cíclico que seguían esquemas repetitivos y reversibles, reflejándose dichos esquemas en la propia naturaleza. En una civilización tras otra, nos encontramos con mitos que anuncian la destrucción final del mundo. El destino del mundo es ser destruido para después renacer, cada cataclismo conduciría a un nuevo mundo y la humanidad volvería a progresar atravesando diferentes etapas (Lasky, 1999). Pero las sociedades tradicionales imaginan la existencia temporal del hombre no solo como una repetición *ad infinitum* de determinados arquetipos y gestos ejemplares, sino también como un eterno volver a empezar. En efecto, simbólica y ritualmente, el mundo se re-crea periódicamente. Por lo menos, una vez al año se repite la cosmogonía, y el mito cosmogónico sirve análogamente de modelo a muchísimas acciones (Eliade, 1994b).

La noción del tiempo se desarrolla sobre la base del movimiento (Almeida y Haidar, 1979). En el principio esa noción se rigió por las observaciones de acontecimientos cíclicos naturales como la salida y la puesta del sol (la alternancia del día y la noche, de la luz y la oscuridad), las fases y las alternancias de la luna. En cuanto el hombre comenzó a observar las estrellas se dio cuenta de que también se producían movimientos periódicos en el cielo. Fue natural relacionar al tiempo esos acontecimientos (Lasky, 1999). Esta fue la base de la noción del tiempo cíclico.

El tiempo mítico es un tiempo primordial surgido de golpe (Eliade, 1981), como una “irrupción incoativa” (López Austin, 1998), que no le precedía ningún tiempo, porque no podía existir tiempo alguno antes de la aparición de la realidad relatada por el mito. De ahí que:

[...] el pasado mismo ya no tiene otro “por qué”; él es el porqué de las cosas. Esto es justamente lo que distingue

al punto de vista cronológico del mito, del punto de vista cronológico de la historia; para el primero existe un pasado *absoluto* que en cuanto tal ya no es susceptible ni necesita ulterior explicación. La historia reduce el ser a la serie continua del devenir, dentro del cual no hay ningún punto privilegiado, sino que cada punto apunta hacia otro anterior, de tal manera que el regreso al pasado se convierte en un *regresus in infinitum*; el mito por el contrario lleva a cabo la división entre ser y devenir, presente y pasado, pero una vez que ha llegado a éste se detiene en él como si se tratase de algo permanente e incuestionable (Cassirer, 1998, pág. 142).

Para el mito hay una barrera que separa el presente empírico del origen mitológico y ambos poseen un carácter propio e inalienable. Por lo anterior se les identificó como a una conciencia “intemporal” contrastado con el tiempo cósmico–objetivo e histórico–objetivo. En la conciencia “intemporal” prevalece el tiempo idéntico, un tiempo en que el final es como el comienzo y el comienzo como el final, una especie de eternidad. Para la intuición mitológica, el tiempo es enteramente cualitativo y concreto; para el mito no hay tiempo ni duración uniforme, únicamente hay configuraciones materiales que revelan ciertas formas temporales, “un ir y venir, un ser y devenir rítmicos” –como diría Cassirer. El mito desconoce el “tiempo absoluto” newtoniano que “fluye en sí y por sí sin referencia a ningún objeto exterior”; desconoce los tiempos físico–matemático e histórico (Cassirer, 1998).

La reversibilidad es una característica del tiempo mítico. Por tanto, el tiempo mítico es recuperable y repetible. Es un tiempo ontológico que no cambia ni se agota, es una especie de “mito de eterno retorno”, de eterno presente mítico, parmenídeo: siempre igual a sí mismo, no cambia ni se agota; pero que se reintegra al presente periódicamente mediante los ritos y las narraciones, mediante la inmersión en el tiempo

litúrgico y la participación en las fiestas religiosas (Eliade, 1981; 1984; 1994a y 1994b).

La reversibilidad del tiempo fundamenta a los mitos mesiánicos como “el retorno del *inca*” (*Inqarri/Inkarri*), a los movimientos nativistas basados en “el retorno de las guacas [wakas]” como el “*Taki Unquy*”, el “*Muru Unquy*” que, bajo el colonialismo español en Perú, buscaron reinstaurar el orden social prehispánico. Existe también el mito “*Pachakuti*” o reversión cíclica del orden social al caos, o del caos a un nuevo orden. No obstante, muchos otros aspectos que guían la conducta de los hombres y las instituciones socioculturales se fundan igualmente en el principio de reversibilidad del tiempo mítico; pensemos, por ejemplo, que el tiempo es renovado en cada año nuevo; en esa reversibilidad se basa la creencia en el retorno de las almas en el día de Todos los Santos; el calendario de las fiestas implica asimismo el retorno periódico a la situación primordial y, por consiguiente, la reactualización periódica del tiempo sagrado. Pero la situación no es tan simple como parece; el tiempo como categoría está concebido, por las sociedades arcaicas y tradicionales, de modo más complejo.

Hasta aquí la contraposición dual y opositiva del tiempo lineal y circular. Sin embargo, el debate sobre el tiempo ha sido enriquecido; por tanto, es necesario explicar las nuevas tendencias que cuestionan esa forma estructural de estudiar al tiempo. En efecto, la oposición del tiempo lineal y circular ha sido cuestionada más recientemente. Entre los estudiosos de esta nueva tendencia están Farris (1985), López Austin (1983), Bouysee–Cassagne y Harris (1987) y Melgar (1994).

La hipótesis manejada por Farris es que las concepciones cíclica y lineal son categorías ideales que no son en la práctica mutuamente excluyentes. La segunda hipótesis de Farris es que, en esos sistemas de pensamiento, el tiempo cósmico (cíclico) era el elemento dominante, mientras que el tiempo histórico le está subordinado o está incluido en él, por su naturaleza de profundidad corta. La tercera hipótesis es que las

dos concepciones del tiempo no pueden existir en un mismo plano de igualdad. La imagen 5 proyecta su representación icónica:

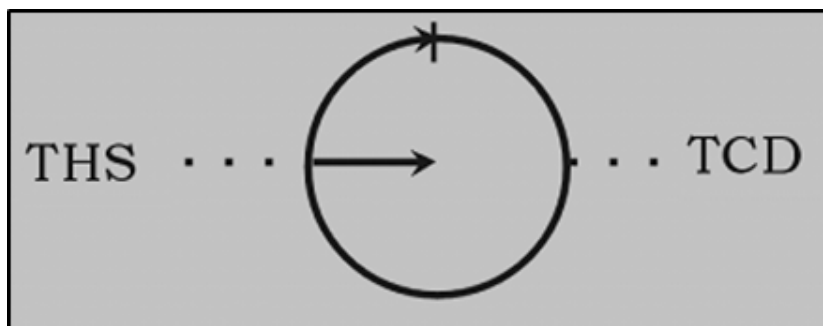


Imagen 5. Concepción cíclica y lineal del tiempo. TCD: Tiempo cósmico dominante, THS: Tiempo histórico subordinado.

Farris afirmó: “Se puede tener ambas concepciones del pasado a la vez, o pasar de una a otra dentro de un mismo sistema cognitivo” (1985, pág. 49). En su cuestionamiento, Farris argumentó que la idea según la cual las sociedades humanas pasan de manera ineludible de la concepción cíclica a la concepción lineal, siguiendo un proceso irreversible, puede ser ella misma el producto de un modo de pensar exclusivamente lineal y evolucionista.

La prueba que esgrimió Farris fue que la cuenta de los *katunes* (13 períodos de 20 años) registrados en los libros *Chilam Balam* (maya) no es ahistórica de manera estricta. No presenta sucesos completamente separados del tiempo histórico. A diferencia de los mitos de creación y de los mitos de origen más comunes, en los cuales se conserva únicamente la estructura, en la cuenta de los *katunes* se hace referencia a personajes y lugares muchas veces identificables; a períodos específicos de tiempo; a acciones concretas no fantásticas; y a eventos (hambres, invasiones, exilios y migraciones) en los que lo sobrenatural representa un papel mínimo. En consecuencia, la concepción lineal y cíclica fue anterior a la invasión europea. Al mismo tiempo, la cronología o el tiempo histórico no tenía sentido o importancia cuando abarcaba un largo plazo. Estaba subordinado a los ritmos cíclicos del tiempo cósmico.

La preocupación mayor de los mayas, argumentó Farris, fue el orden cósmico, porque el mal es el desorden que precedió a la creación, pero que siempre amenaza con volver a emerger. De ahí que el orden cósmico deba constantemente ser restablecido contra ese caos que amenaza destruirlo. El tiempo forma parte del orden cósmico y su valor psíquico se basa precisamente sobre su carácter cíclico. Con la repetición viene la previsión de lo que va a suceder. En consecuencia, los mayas siguieron ordenando sus acontecimientos según un ritmo cíclico del cosmos.

Puedo esgrimir en favor del argumento de la simultaneidad del tiempo circular y lineal, al cumplimiento del calendario de fiestas (lo circular), pero que la persona que realiza la fiesta busca con ella aumentar su prestigio social o aspira a ser autoridad de su comunidad o distrito, o busca legitimar mediante la realización de la fiesta el acceso a los recursos comunales (como pastos, bosques y agua), y estos aspectos pertenecen al tiempo lineal.

Por su parte López Austin refirió a los nahuas y escribió que “la simultaneidad de diversas concepciones del tiempo entre los antiguos nahuas puede observarse en las descripciones del fin de las migraciones, en el tiempo de los asentamientos definitivos de los grupos migrantes. La memoria histórica servía para justificar el establecimiento por una doble vertiente. Los migrantes, al establecerse, se remitían a los tiempos míticos, recurrían al pacto de alianza con el dios patrono para recibir de él, por medio del milagro, la tierra prometida” (1983: 77), pero al mismo tiempo manejaban la cronología lineal de la sucesión de los hechos irrepetibles, por medio del cual establecían sus límites internos y externos en el territorio, fijaban los derechos y las obligaciones frente a los vecinos y se atribuían méritos de fundación a los linajes de dirigentes. “Eran pues dos tipos de memoria: uno el del tiempo mítico hecho presente para pautar la acción, para regir un rito de ocupación de la tierra, para dar cohesión a los grupos ocupantes; otro, el del tiempo lineal, para establecer las relaciones que imperarían a partir



de la ocupación de la tierra” (*ibid.*). El autor concluyó, pues, que el carácter del tiempo cósmico era cíclico: cíclico en forma gradual y creciente. La imagen 6 proyecta su representación icónica:

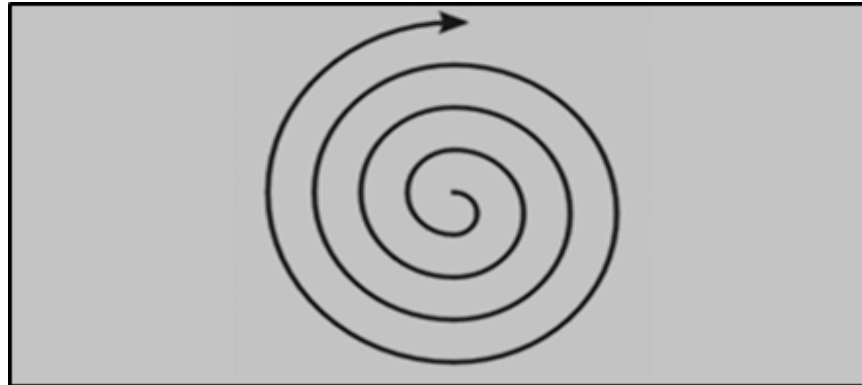


Imagen 6. Tiempo cíclico en forma gradual y creciente (espiral).

En Bouysse–Cassagne y Harris también encuentro, aunque de manera más débil, cuando estudian a los aymaras de los Andes bolivianos, que “además de incorporar parte de la historia del grupo, los mitos constituyen un marco espacio–temporal en el cual los distintos eventos entran, se combinan, se contrastan, se rechazan unos a otros” (1987: 33). Esta descripción sería más completa si, como hace Farris, el tiempo histórico estaría explícitamente subordinado al tiempo cósmico; sin embargo, es de considerar que, así como el mito puede subsumir a la historia, inversamente, también la historia somete al mito, haciéndolo florecer de otra forma.

Por otra parte, Ricardo Melgar me comentó que en una plática sobre el mito *Pachakuti* (o reversión cíclica del orden social del caos, o del caos a un nuevo orden) con un dirigente andino, este le dijo que sí habría retorno al pasado pero que ya no sería a un pasado exactamente igual, sino cambiado. Testimonio semejante me describió J. J. García, por lo que el mito del eterno retorno no rige en forma absoluta en los Andes. Según el comentario y el testimonio descritos, el tiempo mítico en el cual se circunscribe el mito *Pachakuti* sería el del tiempo en espiral.

Lo anterior llevó a Melgar (1994) a sostener que el pasado fundante, como referente simbólico de la utopía indígena, se expresa dicotómicamente: como el tiempo que quedó atrás pero también como futuro. En ese tiempo inventado que se mueve con sus mismos símbolos hacia los orígenes, pero también hacia un mañana soñado, devela su mismidad, su posibilidad de sujeto hacedor de su propio destino, individualizado y colectivo, que le enfrenta la posibilidad de ser y no ser como lo de antes, que expresa la dialéctica de la permanencia y el cambio.

El análisis detenido de algunos mitos, acontecimientos religiosos y cotidianos, hacen aún más complejo el asunto del tiempo. Existe en los Andes la concepción del tiempo mítico como tiempo circular, pero tiene su propia característica que, como ejemplo, puede ser ilustrada con el mito Viracocha. Para este propósito voy a referir solo a los cuatro primeros cronistas que registraron esta tradición.

- Los registros de Cieza de León (1880/1553) sobre *Ticiviracocha*, llamado también *Tuapaca* o *Arnahuan*, presentaron la incoación del tiempo primordial, porque este fue el Hacedor de todas las cosas criadas.<sup>9</sup>
- Betanzos (2004/1542-1557) narró que *Contiti Viracocha* salió dos veces de la laguna [*Titiqaqa*]. La primera vez hizo cierta gente y por cierto “deservicio” los tornó en piedras (primera generación: se cierra el círculo sin continuidad). La segunda vez hizo otra gente y un principal que lo gobernara (segunda generación: se abre otro círculo y

---

9 César Itier (2012), sustentado en Diego González Holguín y Garcilaso de la Vega, realizando un análisis semántico, desechó correctamente la idea cristiana de Viracocha como “Hacedor”. En cambio, aparece como el océano que sostiene la tierra, cuyas aguas afloran por las lagunas y los manantiales para alimentar los canales de riego. No es un “criador”, es quien “animó” a los *ayllus* de riego y a los astros. Los *inças* habrían incorporado el concepto de Viracocha de los quechuas del noreste del Cusco.

continúa en espiral), se quedó con dos, a los demás ordenó que salieran de diversas *paqarinas*.

- Sarmiento de Gamboa (1965/1572) refirió que *Viracocha* (llamado *Viracocha Pachayachi* o Criador de las cosas), formó un género de gigantes (primera generación) que no obtuvo conformidad: la rueda del tiempo se cierra sin continuidad; luego creó la segunda generación a su semejanza, a algunos de ellos los transformó en piedras u otras formas por haber violado algunas reglas; a otros los tragó la tierra o el mar, sobre todo envió un diluvio (*unu pachakuti*) y solamente se salvaron algunos: El círculo anterior sin continuidad, se conecta con una barra dando origen a otro círculo que se cierra para la segunda generación. Desde allí, con los sobrevivientes (tercera generación), el círculo se abre y continua en espiral.
- Molina (1943/1574) mencionó que los incas (*inqakuna*) tuvieron noticias del Diluvio que exterminó a toda la gente (primera generación), con excepción de un hombre y una mujer: Para la mayoría la rueda del tiempo se cierra y para los sobrevivientes se abre otro círculo. En Tiyawanaku hizo a la gente (segunda generación) y los mandó sumergirse en la tierra y luego salieron por diferentes *paqarinas*. En Tiyawanaku, el Hacedor convirtió a la gente en piedras porque no lo obedecieron (segunda generación). Hizo el sol, la luna y las estrellas y ordenó que desde el Titicaca suban al cielo. Al tiempo de subir al cielo, el sol llamó a los incas (*inqakuna*) y a *Manqu Qapaq* y dispuso que serían señores: el segundo círculo se cierra y se abre otro en forma de espiral para la tercera generación.<sup>10</sup> La imagen 7 proyecta la representación icónica de las características temporales descritas:

---

<sup>10</sup> Los análisis de los mitos contemporáneos sobre los *hintilkuna* (gentiles), en centro-sur andino de Perú, ilustran la misma concepción del tiempo.

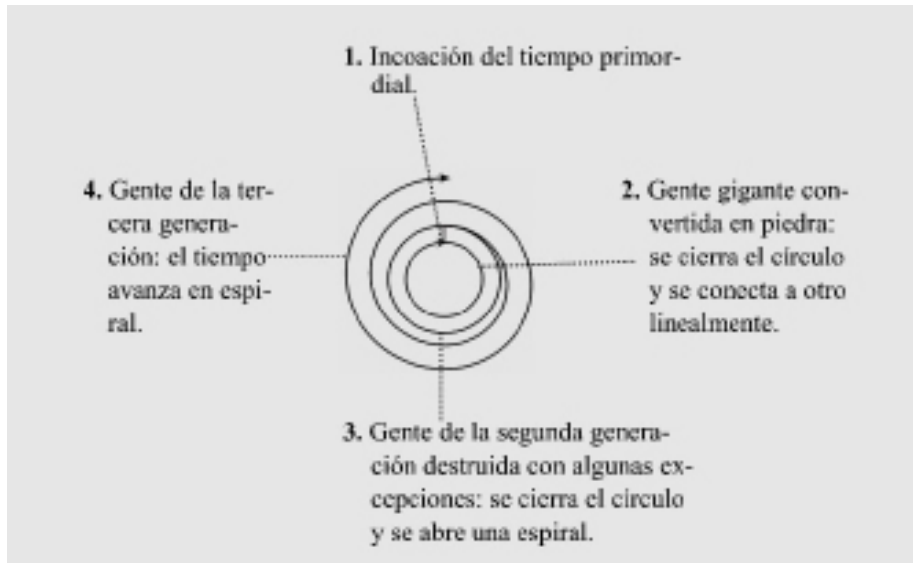


Imagen 7. Tiempo circular que se cierra y se conecta linealmente a otro círculo que cierra y abre simultáneamente la continuidad en forma circular y ascendente (en espiral).

Existe la virtualidad mítica de detener al tiempo. *Inti watana* literalmente significa “donde se ata al sol”. En mi trabajo de campo entre los pueblos quechuas del norte de Tayacaja registré mitos que relatan que los gentiles (*hintilkuna*) “trabajaban amarrando al Sol (*Inti*)” (Taipe, 2001), lo que significa que en el imaginario andino pre *inca* existió la virtualidad mítica de controlar al tiempo. Otro mito en mis registros narra que el *inca* quiso amarrar al *Inti* en una inmensa roca, aunque fracasó en su intento, ratificando así que el “tiempo suspendido” existió y existe en el imaginario andino. No obstante, en este segundo ejemplo, la circularidad derrotó a la suspensión del tiempo, porque el *inca* no pudo detenerlo, fue aplastado y muerto por la roca. La imagen 8 proyecta su representación icónica:

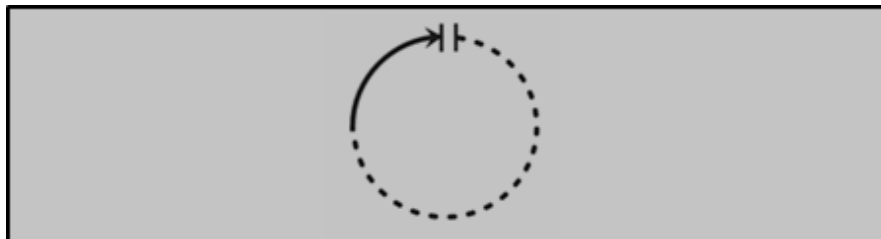


Imagen 8. El imaginario del tiempo suspendido. La doble barra [ || ] indica la ruptura virtual de la continuidad del tiempo.

Otro mito quechua contemporáneo narra que el *waman* (águila: *Aquila chrysaetos*) va cada madrugada en busca del *Inti*, para encontrarle aún en su morada y saldar una deuda (Taipe, 2012). Si el *Inti* se dirige en dirección saliente–poniente, el *waman* va en dirección inversa. Para el *waman* el futuro está atrás, si fuera hacia delante iría al pasado (detrás del *Inti*); en cambio, para el *Inti* el futuro está delante. La imagen 9 proyecta su representación icónica:

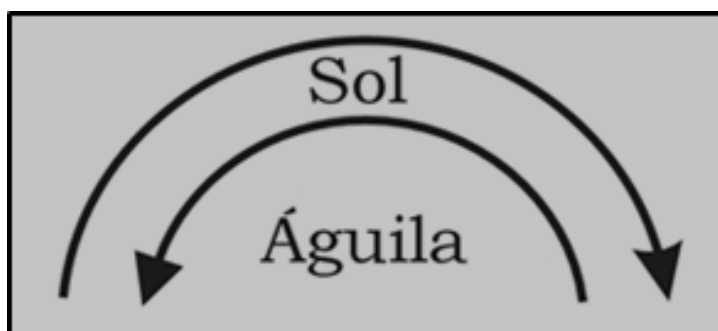


Imagen 9. El futuro y el pasado pueden estar atrás o delante.

También en la vida cotidiana, unas veces, los hombres ubican al futuro atrás y al pasado delante. A decir de Almeida y Haidar (1979), en los Andes, el vocablo *runasimi* (o quechua) *qipa* (atrás) espacialmente designa lo que está atrás, temporalmente designa el futuro: lo que será y que es desconocido porque no se ve; mientras que el vocablo *ñawpa* (delante) espacialmente designa lo que está delante, temporalmente designa el pasado: lo que ha sido, y lo que es conocido porque ya se vio. Por otra parte, Lakoff y Johnson expuso que “Charles Filmore ha observado que nuestra lengua parece tener dos organizaciones del tiempo contradictorias. En la primera, el futuro está delante y el pasado está detrás:

En las semanas que quedan por delante... (futuro).

Ahora todo queda atrás... (pasado).

En la segunda, el futuro está detrás y el pasado delante:

En las semanas siguientes... (futuro).

En la semana que precede... (pasado)” (1986: 79-80).

La imagen 10 proyecta su representación icónica:

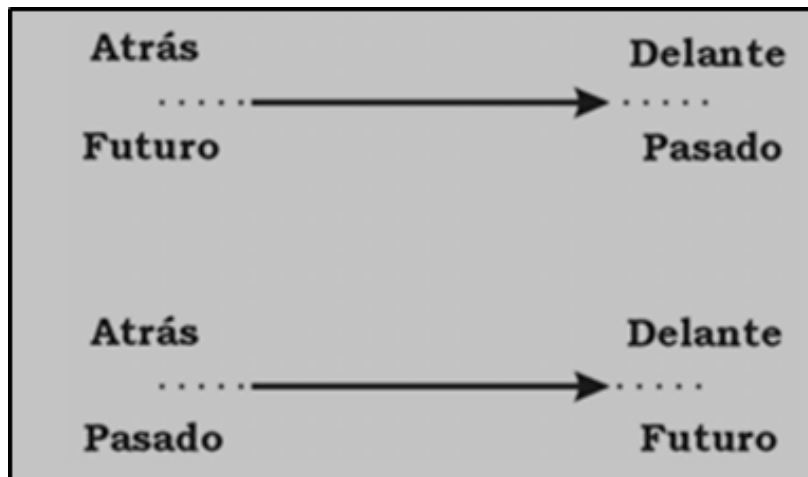


Imagen 10. El futuro y el pasado pueden estar delante o atrás.

En síntesis, el análisis realizado me lleva a afirmar que el tiempo mítico adopta diversas formas complejas que pueden ser: cíclico, en espiral, cíclico que coexiste con el lineal, cíclico que cierra para empezar otro, o también la virtualidad mítica de la suspensión del tiempo.

**El mito: ¿lógico o prelógico?** Cassirer (1993) argumentó que para muchos antropólogos el mito es un fenómeno muy simple y que no requiere una complicada explicación. Decían que “es la simplicidad misma”, “no es el producto de la reflexión o del pensamiento” y su responsable sería la “primitiva estupidez”. Se trataba, pues, de algo “primitivo”, “absurdo”, “onírico”, “infantil”, “enfermedad” o “fenómeno patológico”. No obstante, todas las grandes culturas estuvieron dominadas por el pensamiento mítico. Su vigencia se proyecta hasta los Estados modernos y justifican una serie de prácticas socioculturales, económicas, políticas y guerreras contemporáneas.

Las posturas de los estudiosos que se preocuparon por el mito fueron diversas. Por ejemplo, para Frazer (1981), el mito era una especie de ciencia primitiva: “La magia es hermana bastarda de la ciencia”; en consecuencia, esta afirmación da lugar a pensar que el pensamiento mítico y científico son equiparables. Por su parte, Tylor consideró también que no

había diferencia radical entre la mente del “salvaje” y la del civilizado, de ahí que, para él, el mito fue una especie de filosofía del “salvaje”, cuyo pensamiento, aun cuando parecía ser grotesco, no era confuso ni contradictorio, y que en cierto sentido la lógica del salvaje era impecable. Así, el principio metodológico tyloriano borró casi enteramente toda diferencia entre la mente del primitivo y del civilizado. En cambio, para Müller y Spencer los mitos eran una enfermedad del lenguaje (Cassirer, 1993).

Con Freud el mito dejó de ser visto como un hecho aislado, fue conectado con fenómenos conocidos, que podían estudiarse con el método científico:

De este modo, el mito se convirtió en algo perfectamente lógico –casi demasiado lógico. Ya no era un caos de las cosas más extravagantes e inconcebibles; era ya un sistema. Podía reducirse a unos pocos elementos muy simples. Claro está que el mito seguía siendo un fenómeno “patológico” (Cassirer, 1993: 38).

Según Cassirer, Freud no pretendió haber resuelto el viejo enigma, pero hizo un paralelo entre la vida psíquica de los “salvajes” y los neuróticos. Estaba convencido de que la clave del mundo mítico tenía que buscarse en la vida emotiva del hombre. El mito estaba profundamente arraigado en la naturaleza humana; se fundaba en un instinto fundamental e irresistible, cuyo carácter y naturaleza tenían que ser determinados todavía. El método de Freud fue nuevo: para entender al mito se debe describir, enumerar, ordenar y caracterizar sus objetos. El mito era una “forma simbólica”, por tanto, era interpretable y explicable. Sin embargo, Cassirer cuestionó que lo deseable no era la mera sustancia del mito, sino más bien explicar su función en la vida social y cultural del hombre.

Asumo que el mito es lógico. En este sentido me aproximo a Lévi–Strauss, Fages y Cassirer; al primero porque

consideró que el mito “constituye un sistema de operaciones lógicas realizadas por medio de muchos códigos” (Haidar, 1990: 161),<sup>11</sup> porque el mito, como sostiene en *El pensamiento salvaje* (1984), preserva hasta la actualidad, “en forma residual, modos de observación y de reflexión que estuvieron [...] adaptados a los descubrimientos de un cierto tipo: los que autoriza la naturaleza, a partir de la organización y de explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible” (1984: 35). Para Lévi-Strauss, como lo ha demostrado en sus diversas obras, existe básicamente un sistema lógico universal que opera mediante oposiciones binarias y por el método de transformación, expresándose en las estructuras internas míticas que se refieren a los enigmas fundamentales del ser humano y del mundo.

Al segundo, a Fages (1972), porque consideró que existe una lógica en las narraciones míticas tan necesaria para la significación del mundo como para la organización presente o futura del universo. Al tercero, a Cassirer, porque consideró que el pensamiento mítico es tan lógico como el moderno, y cada sistema mitológico posee un fundamento racional propio, unos supuestos recónditos específicos, una concepción de la naturaleza y una lógica desarrollada por él mismo (Olavarría, 1990).

Otros autores, como Mauss y Eliade, se ubicaron igualmente dentro de esta postura que atribuye al mito una lógica diferente del pensamiento moderno. Mauss sostuvo que existen procedimientos de análisis que le son propios, modos particulares de asociación de imágenes que lo hacen un aparato lógico especial (López Austin, 1998). Eliade afirmó que “las concepciones metafísicas del mundo arcaico no siempre se han formulado en un lenguaje teórico que les son propios,

---

11 El mito no solo se realiza por medio del código oral, sino también a través de otros códigos culturales como el astronómico, meteorológico, cosmológico, zoológico, botánico, psico-orgánico (que incluyen los visuales, acústicos, olfativos y táctiles) y tecnológico entre otros, con los que el mito puede elaborar una especie de un metacódigo (Lévi-Strauss, 1986b).



pero el símbolo, el mito, el rito, a diferentes niveles y con los medios que les son propios, expresan un complejo sistema de afirmaciones coherentes sobre la realidad última de las cosas” (1984: 13).

La posición que adopto, que el mito es lógico, me distancia del joven Lévy–Bruhl que vio, en los hombres con mitos, procesos mentales sujetos a otras leyes, con pensamiento “prelógico”, concepción que le llevó a afirmar que la mentalidad primitiva es esencialmente mística y; por tanto, difícilmente comprensible por el investigador externo (López Austin, 1998); para el joven Lévy–Bruhl la mente del salvaje fue incapaz de todos los procesos de argumentación y raciocinio que le fueron atribuidos en las teorías de Frazer y Tylor. Si esta teoría fuera cierta, argumentó Cassirer, sería imposible todo análisis del pensamiento mítico. Si los hechos psicológicos y principios lógicos del mito no existen, habría que abandonar la esperanza de encontrar un punto de abordaje al mundo mítico que se mantendría siempre incognoscible. Luego Cassirer interrogó: ¿No representa acaso la teoría misma de Lévy–Bruhl un intento de leer este libro, de descifrar los jeroglíficos del mito? Pero Lévy–Bruhl admitió la existencia de una íntima relación entre el mito y el lenguaje, entonces estamos de cara a una paradoja irresuelta: todo lenguaje tiene una estructura lógica cabal y definida (no existe un lenguaje prelógico). “Cuanto se dice de las lenguas ‘primitivas’ vale también para el pensamiento primitivo. Su estructura puede parecernos extraña y paradójica, pero no es carente de una estructura lógica y definida” (Cassirer, 1993: 21).

No obstante, no se puede dejar de mencionar, como expuso Duvignaud (1977), que desde el joven Lévi–Bruhl hasta su muerte han existido en él varias rupturas epistemológicas, que obviamente ha significado un proceso de autocrítica para redefinir el conjunto del proceso emprendido después de la publicación de *La morale et la science des moeurs* (1903). Las rupturas epistemológicas por las que atravesó Lévy–Bruhl deben ser vistas con detenimiento, porque como advierte

Duvignaud: “se ha dicho y repetido, a menudo sin haberlos leído que los *Carnets*<sup>12</sup> de Lévy-Bruhl, publicados después de su muerte por solicitud de Maurice Leenhardt que supo admitir en los últimos años de su vida ‘que se había equivocado’” (1977: 85). La realidad es otra, argumentó Duvignaud, Lévy-Bruhl no puso en duda su trabajo, pero sí algunas conclusiones demasiada afirmativas y dogmáticas; pero no rechazó el principio mismo de su gestión: la especificidad de dos sistemas mentales y psíquicos diferentes, el de los “salvajes” y el de los “civilizados”.

¿Qué sucedió con la calificación de mentalidad primitiva como pre-lógica? El principio de la incompatibilidad lógica entre la mentalidad primitiva y el pensamiento científico se suavizó mucho, pero después de *L'expérience mystique et les symboles* (1938), la diferenciación era reemplazada por una investigación no concluida que había, según Duvignaud, llegado menos a la dualidad de los sistemas que a una tipología de los mismos. En cambio, sí rechazó, el malentendido que generó el término “pre-lógica” empleado en *Las funciones mentales*, donde escribió: “La mentalidad de las sociedades inferiores, al convertirse en menos impermeable a la experiencia, permanece largo tiempo pre-lógica y conserva la impronta mística en la mayor parte de sus representaciones” (Lévy-Bruhl, cit. Duvignaud, 1977: 102).

La palabra “pre-lógica” tiende a hacer creer que se puede mirar las mentalidades de las sociedades primitivas como bosquejos del espíritu científico y que la razón, nuestra razón, únicamente aparece en el momento del pasaje de lo inferior a lo superior. Sobre este punto, explicó Duvignaud (*op. cit.*), los *Carnets* toman lo que Lévy-Bruhl mismo escribió o dijo después de 1929, contra lectores ingenuos o mal intencionados, que extrapolan la definición de pre-lógico convirtiéndose en un simple término cómodamente utilizable, aunque fuese

12 “[...] Los *Carnets* de Lévy-Bruhl son notas, reflexiones fragmentarias, dispersas, tomadas para fijar su reflexión en el curso de los paseos o lecturas, sin indicación alguna de la intención [...]” (Duvignaud, 1977: 101).

cambiándole su sentido por razones completamente opuestas al análisis. Lévy–Bruhl sostuvo que el estudio a la mentalidad primitiva le ha hecho oponer a la mentalidad nuestra, pero que nunca dijo, ni pensado, que se encontraba únicamente en los primitivos.

Lo anterior no significa ningún arrepentimiento. La mentalidad de las “sociedades inferiores”, para Lévy–Bruhl, no fue tan impenetrable como si obedeciese a una lógica distinta de la nuestra, pero tampoco nos resultó completamente inteligible. Y le llevó a pensar que no obedece exclusivamente a las leyes de nuestra lógica ni quizá a leyes que sean todas de naturaleza lógica.

Por otra parte, tomo distancia también de Ferdinandy (1961) para quien el mito pertenece a un mundo en el cual los pensamientos humanos están determinados por las formas prelógicas; es decir, la humanidad formaba sus pensamientos no lógica, sino mitológicamente; se trata de un “saber” inmediato, espontáneo, acerca de las cosas, los eventos, los fenómenos de una situación pre–consciente y, por consiguiente, pre–histórica del hombre; un saber no racional, ni fabuloso, ni poético, ni teleológico, ni lógico, sino un saber exclusivamente mitológico.

Igualmente rechazo la consideración del mito como “enfermedad del lenguaje” que se debía entender encontrando las figuras primitivas que se escondían detrás de los nombres de los dioses (como propuso Müller y Spencer), consideración calificada por Dumézil (1977) como una formulación nada seria. Como expuso Cassirer (1993), para Müller, entre el mito y el lenguaje existe una íntima relación y una verdadera solidaridad. Pero sus estructuras son idénticas. El lenguaje es de carácter lógico; el mito parece desafiar las reglas lógicas por incoherente, caprichoso e irracional. El mito es reconocido como un aspecto negativo del lenguaje y que se origina no en sus virtudes sino en sus vicios. El lenguaje es racional y lógico, pero es también una fuente de ilusiones y falacias. El lenguaje no es solamente una escuela de sabiduría, es también

una escuela de desatino. El mito revela este último aspecto; es la oscura sombra que el lenguaje proyecta sobre el mundo del pensamiento humano. Así se presenta a la mitología como patológica: es una enfermedad que empieza en el campo del lenguaje, y que luego se difunde infectando al cuerpo de la civilización humana.

Para Spencer la fuente primera y principal de toda religión es el culto de los antepasados, que fue el primer culto. El poder y la influencia perdurable del lenguaje hicieron posible y hasta necesario el paso del culto de los antepasados al culto de los dioses:

El lenguaje humano es metafórico en su esencia misma; está lleno de símiles y analogías. La mente primitiva es incapaz de comprender estos símiles en un sentido meramente metafórico, la toma por realidades, y piensa y actúa de acuerdo con este principio. Esta interpretación literal de los nombres metafóricos fue la que condujo, desde las primeras formas elementales del culto de los antepasados, desde la adoración de seres humanos, hasta la adoración de plantas y animales, y finalmente de grandes fuerzas de la naturaleza (Cassirer, 1993: 30).

Los niños recibían el nombre de plantas, animales, estrellas y otros objetos naturales: “luna” en la mente primitiva conduciría a una identificación con la luna misma; y sus aventuras serían interpretadas de la manera que pareciera más congruente con la naturaleza de la luna (Cassirer, *op. cit.*). Como podrá apreciarse, también en Spencer el fenómeno del mito estuvo explicado como una simple enfermedad del lenguaje.

Actualmente ha sido superada largamente la consideración pre-lógica del mito. Esta superación ha significado también el avance de la mitología sobre bases más científicas y los resultados contemporáneos del desarrollo teórico sobre los mitos son muy halagadores.

En síntesis, el mito constituye un sistema de operaciones lógicas realizadas por medio de muchos códigos con los que puede elaborar un metacódigo referido a los enigmas fundamentales del humano y el mundo.

**El mito y el rito: ¿una relación absoluta?** Otro aspecto controvertido es el que refiere a la relación y el tipo de dependencia entre mito y rito. López Austin escribió:

Algunos especialistas han considerado el rito como una representación dramática de un mito previo, mientras que otros han sostenido que los mitos tienen como función la explicación o la sanción de un rito preexistente; unos afirman que ninguno deriva del otro, pero que ambos están estrecha y esencialmente asociados; hay mitólogos que dicen que el mito es la contrapartida del ritual: el mito dice lo que el rito expone en forma de acción; hay estudiosos, en cambio, que encuentran en las particulares culturas que investigan que existe muy poca evidencia firme entre mito y rito (1998: 117).

Hocart, Malinowski, Eliade, Dumézil, Ferdinand y Cassirer entre otros<sup>13</sup> presentaron por común denominador la postura teórica que el mito implica ritual y el ritual implica mito. Amplió el argumento de algunos de ellos:

- Hocart (1985) sostuvo la tesis que el ritual depende del mito que le confiere sentido, que es su precedente. El mito describe al ritual y este actualiza al mito. El conocimiento del mito es necesario para que el oficiante pueda celebrar el ritual en la forma correcta y, por su medio, obtener la vida que el ritual confiere. Hocart corroboró su posición argumentando que la organización social es, en sus orígenes, una organización para la celebración del ritual y que depende del mito que relata cómo fueron instituidos

---

<sup>13</sup> Leach, Kluckhohn (Kirk, 1990), Durkheim, Lévy-Bruhl (Lévi-Strauss, 1987b) y González (1997) pertenecen también a los autores para los cuales el mito y ritual se implican mutuamente.

las realezas, las clases, las castas, etc., y con ello explicó y justificó el papel que estos desempeñan en la vida de la comunidad.

- Malinowski (1974) postuló que el mito está relacionado con el ritual religioso. Sostuvo que quizá el punto principal de su tesis fue la existencia de una clase especial de narraciones que son consideradas *sacras*, que están inspiradas en el ritual, la moral y la organización social y que constituyen una parte integrante y activa de la cultura primitiva, pero al mismo tiempo, el conocimiento del mito le proporciona al hombre el motivo del ritual y de las acciones morales, junto con indicaciones de cómo celebrarlos. Para Malinowski:

[...] todos los relatos constituyen una parte íntegra de la cultura. Su existencia e influencia no solamente trasciende al acto de contar la narración, no solo adquiere su sustancia de la vida y sus intereses, sino que gobierna y controla muchos aspectos de la cultura y constituye la espina dorsal de la civilización primitiva (1974: 132-133).

- Eliade (1984 y 1994a) postuló la tesis que el mito es el arquetipo del ritual. Escribió que “no se puede cumplir un ritual si no se conoce el ‘origen’; es decir, el mito que se cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez” (1994a: 23). Según Eliade, entre los primitivos, no solamente los rituales tienen su modelo mítico, sino que cualquier acción humana adquiere su eficacia en la medida en que repite exactamente una acción realizada en el comienzo de los tiempos por un dios, un héroe o un antepasado.
- Dumézil (1977) sustentó que los mitos no se pueden entender si se los separa de la vida de los hombres que los narran, que no constituyen invenciones dramáticas o líricas gratuitas sin relación con la organización social o política, con el ritual, con la ley o la costumbre; por el

contrario, su papel era el de justificarlos. En consecuencia, se deduce que el rito es primero y el mito es posterior en tanto justificante del primero.

- Ferdinandy también afirmó que únicamente en el culto puede el mito ser auténticamente mito, porque solo entonces adquiere la virtualidad de influir en la imaginación del hombre, sugiriendo en él la imagen preformada de su destino; solamente entonces adquiere el mito la virtualidad de mantener intacta, o si antes se prefiriese, renovada periódicamente su energía persuasiva. Escribió que “sin la posibilidad de revivir constantemente el mito por intermedio de los ritos culturales, perdería este el ascendiente sobre el espíritu y destino del hombre, transformándose en aquello, con lo cual, tantas veces y por error confundimos: la fábula fantástica o la poesía que constituye formas de narración” (1961: 7).
- Cassirer (1993) representó otro matiz de esta postura: refiriendo al mito y al rito sustentó que no se puede plantear cuál de ellos es “primero” y cuál el “segundo”, sino, estos no existen separados, son correlativos e interdependientes, se apoyan y se explican el uno al otro. En este sentido, planteó que el mito es el elemento épico de la primitiva vida religiosa; el rito es su elemento dramático. La consecuencia metodológica para Cassirer es que se debe empezar estudiando al segundo para comprender al primero, porque consideradas en sí mismas, las historias míticas de los dioses y los héroes no pueden revelarnos el secreto de la religión, pues no son otra cosa que interpretaciones de ritos. Según él, el rito es un elemento más profundo y más perdurable que el mito en la vida religiosa del hombre: mientras que los credos cambian, el rito persiste. El contraargumento podría ser que tanto el rito como el mito, en cuanto prácticas culturales, no son estáticos; por tanto, la condición de su persistencia está en su capacidad



de cambio y de contextualización permanente a sus condiciones presentes; en consecuencia, son y no son al mismo tiempo: los mitos cada vez que se narran se modifican, igualmente los ritos agropecuarios, curativos, de paso, etc., incorporan objetos rituales “modernos” que se mezclan con otros “de siempre”.

Estos autores consideran que, si el relato mítico no está asociado con un culto o ritual, explícita o implícitamente, es mejor no llamarlo mito, sino leyenda o cuento popular. Aunque hay estudiosos como J. Fontenrose que han superado este punto de vista y sugieren que el término “mito” debería restringirse a los “cuentos tradicionales de los hechos de los númenes” (1966: 54).

Mi posición sobre la relación entre el mito y el rito, basada en una exploración de discursos míticos entre los quechuas del centro-sur andino de Perú, es que estos no siempre se corresponden, lo que significa que hay mitos sin su correspondiente rito. Por ejemplo, el mito del origen del *papa kuru* (gusano de la papa, *Premnotrypes sp.*) no se corresponde con ningún rito. Esta posición me aproxima teóricamente a Lévi-Strauss y Kirk.

Al revisar el análisis de Lévi-Strauss (1987a) sobre el mito de Edipo, se nota la ausencia del rito. En “Estructura y dialéctica”, también demostró la relatividad de la correspondencia ordenada entre mito y rito defendida por Lang, Malinowski, Durkheim, Lévy-Bruhl y van der Leeuw:

Dicho de otra manera, una homología: sea cual fuere aquel al que se atribuye el papel original o de reflejo, el mito y el rito se reproducen el uno al otro, uno en el plano de la acción, el otro en el plano de las nociones. No se explica por qué no todos los mitos corresponden a ritos e inversamente; por qué esta homología solamente es demostrable en un número pequeño de casos; y, sobre todo, cuál es la razón de esta extraña duplicación (1987b: 253).



Cuando estudió el muchacho embarazado (mito Pawnee) demostró que no corresponde a ningún rito. Igual sucedió con el mito de la raya y el Viento Sur del occidente de Canadá. No obstante, la relatividad de esta postura no le llevó a rechazar el reconocimiento de la necesidad de comparar mito y rito allí donde fuere posible hacerlo no solo en el seno de una misma sociedad, sino también con las creencias y prácticas de las sociedades vecinas.

Kirk (1990) fue enfático también en afirmar que existen mitos a los que no acompañan la ejecución de ningún ritual. La causa de esa correspondencia lo asoció con los estudiosos de la Biblia (préstamo de Frazer y Smith) que vieron que resultaba atractiva en relación con los mitos y ritos de Oriente Próximo y que podía dar un sentido, teológicamente aceptable, aparte del material hebreo. R. de Langhe escribió:

Del mismo modo que el estudio de los mitos y las prácticas rituales de los llamados pueblos primitivos han revelado en algunas ocasiones una estrecha relación entre mitos y rituales, es igualmente cierto que también ha demostrado que existen mitos a los que no acompañan ninguna ejecución ritual (*cit.* Kirk, 1990: 26–27).

Kirk analizó “El mito en la psicología primitiva” (en *Magia, ciencia y religión*) y concluyó que hasta los mitos seleccionados por Malinowski carecen de conexiones explícitas con rituales específicos. Esos mitos suponen que los hombres surgieron de la tierra. Suelen justificar la pretensión de autoctonía.

Kirk expuso también que entre los mohave de Arizona y los bosquimanos de Suráfrica existen ejemplos de riqueza mitológica junto a un ritual pobre o eventualmente inexistente. Esto refuta categóricamente la afirmación absoluta de que los mitos derivan del rito. Por otra parte, los mitos tsimshi de Canadá registrados por F. Boas sugieren que la mayor parte de ellos están separados de los rituales aun cuando refieran a la creación. A su vez, el aspecto ceremonial más interesante de la

vida social tsimshi, el *potlach*, fue ignorado por la mayor parte de los mitos, exceptuando una pequeña minoría. Impresiones similares son las que dan los mitos suramericanos estudiados por Lévi-Strauss.

Finalmente, como me hizo notar Margarita Nolasco, existen mitos que se corresponden con los ritos, hay mitos que no tienen contrapartida en los ritos, pero no existen ritos sin mitos. En este sentido, doy razón a Eliade cuando afirma que: “No se puede cumplir un ritual si no se conoce el ‘origen’; es decir, el mito que cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez” (2000: 25).

En síntesis, el mito y el rito no siempre se corresponden; hay mitos sin su correspondiente rito; pero no existen ritos sin mitos.

**El mito: ¿precedente del presente?** Coincido aquellos estudiosos que consideran que el mito es precedente y normativo para la acción del hombre con este tipo de pensamiento. Eliade (1994a y 2000) postuló la consideración del mito como arquetipo, modelo y precedente del presente. En consecuencia, los mitos revelan los modelos de los ritos y fundamentan y justifican la praxis social.

Al lado de Eliade se ubicaron otros estudiosos que sostuvieron también que el mito es ejemplar porque preforma o modela todos los ámbitos de la vida individual y colectiva, y confiere por ello significado y valor a la existencia (Ferdinandy, 1961; Jesi, 1976; Olavarría, 1990), “que la presencia del mito va más allá de la realización de su narración; rige los hábitos alimenticios y enriquece el caudal de creencia” (López Austin, 1998: 107), que el mito es una garantía, una carta de validez y una guía para las actividades (Malinowski, 1974), que el mito legisla las acciones humanas (Kolakowski, 1975), que los mitos son arquetipos de la conciencia humana (May, 1992); en consecuencia, los hombres se comportan como lo hicieron sus ancestros (Hocart, 1985).

Jesi calificó al carácter arquetípico del mito como “socorredor”. Argumentó que “el mito [...] socorre, auxilia a lo

real, además de al hombre hundido en lo real, proporcionando a la realidad un precedente de los ‘modos’ de ser objetivamente verdadera” (1976: 90). Me parece inapropiada la homología que Jesi realiza entre precedente y auxiliante, creo que es más apropiado conservar sin complicaciones lo arquetípico, lo modelante o lo precedente del mito.

Son diversos los ejemplos que ilustran el carácter precedente del mito: para instalarse en un territorio o edificar una morada es preciso imitar la obra de los dioses, la cosmogonía; esto no es fácil, porque existen también cosmogonías trágicas y sangrientas. Si los dioses han tenido que abatir y despedazar a un monstruo o un ser primordial para poder sacar de él el mundo, el hombre a su vez ha de imitarle cuando construye su mundo, su ciudad o su casa. De ahí la necesidad de sacrificios sangrientos o simbólicos con motivo de las construcciones (Eliade, 1981). El trabajo agrícola es un trabajo revelado por los dioses, los espíritus o héroes civilizadores (Eliade, *op. cit.*). El canibalismo fue fundado por seres sobrenaturales para permitir a los humanos asumir una responsabilidad en el cosmos, para ponerles en situación de velar por la continuidad de la vida vegetal; de ahí que al juzgar a una sociedad “salvaje”, no hay que perder de vista que incluso los actos más bárbaros y los comportamientos más aberrantes tienen modelos transhumanos divinos (Eliade, *op. cit.*). Si una tribu vive de la pesca es porque los seres sobrenaturales enseñaron a sus antepasados cómo capturar y cocer los pescados (Eliade, 1994a). Toda danza imita siempre un acto arquetípico o conmemora un momento mítico: es una repetición y, por consiguiente, una reactualización de “aquel tiempo” (Eliade, 1984). En Nueva Guinea, numerosos mitos hablan de largos viajes por mar, proveyendo así modelos a los navegantes actuales y también modelos para las demás actividades, ya se trate del amor, de la guerra, de la pesca o de producir lluvia, suministra también precedentes para los momentos de la construcción de un barco, para los tabúes sexuales que esta implica, etc. (Eliade, *op. cit.*).

Si el mito modela, rige, significa y revela las formas de sobrevivencia; como anticipé en la introducción, el mito fue y es igualmente utilizado como instrumento de dominación que, en el caso regional, podría ser ilustrado con el mito de Santiago Mataindios y el mito que justifica al culto mariano. Más recientemente se han inventado desde diversas instancias del poder historias de vírgenes que lloran y degolladores que aterrorizaron a pobladores del Alto Huallaga y Ayacucho. Pero también fueron registradas situaciones contestarias con fundamentos míticos entre los que se puede mencionar los movimientos milenaristas de San Juan Atahualpa en la selva central peruana, Juan Chocne en el centro-sur andino y Pedro Alanya en Lircay y muchos otros.

Lévi-Strauss representó la postura opuesta. Para él la función primera del mito de resolver un problema socio-histórico está subordinada a las estructuras lógicas presentes en todo discurso mítico. Este determinismo racional es el que justificó la afirmación que los mitos se piensan en los hombres (Haidar, 1990). No obstante, algunos de sus análisis, como cuando trabaja los mitos polinesios y americanos, revelan que estos disponen de una tabla de posibilidades en las cuales los grupos encuentran las fórmulas propias para resolver sus problemas de organización interna o para realzar su prestigio frente a sus rivales. Entonces, las fórmulas elaboradas por los mitos son susceptibles de aplicaciones prácticas; por tanto, la especulación mítica se torna acción (Haidar, *op. cit.*).

En síntesis, el mito es precedente y normativo de la acción de los hombres con pensamiento tradicional en los ámbitos de la vida individual y colectiva, confiriendo significado y valor a la existencia.

**El mito: ¿trata siempre de dioses?** Para Hocart, Durkheim, Eliade, Jesi, Gadamer y otros, el mito trata siempre de dioses. Gadamer fue enfático al afirmar que “los mitos son sobre todo historia de dioses y de su acción sobre los hombres” (1997: 17). Igualmente, Eliade sustentó:

El mito relata una historia sagrada; es decir, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del tiempo, *ab initio*. Mas relatar una historia sagrada equivale a revelar un misterio, pues los personajes del mito no son seres humanos: son dioses o héroes civilizadores y por esta razón sus *gestas* constituyen misterios: el hombre no los podría conocer si no le hubieran sido revelados. El mito es, pues, la historia de lo acontecido *in illo tempore*, es relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del tiempo (1981: 81).

Si el mito revela la actividad creadora de los dioses y devela la sacralidad de sus obras, entonces, arguyó Eliade (1981), no se puede recitar indiferentemente en cualquier lugar y momento sino únicamente en las estaciones más ricas ritualmente o en el intervalo de las ceremonias religiosas, en una palabra: en un lapso sagrado.

Malinowski (1974 y 1982) estableció que, en las Trobiand, el cuento maravilloso se cuenta en estaciones, días y horas determinadas, con el fondo de los huertos en germinación, esperando la labor futura influida por la magia de los cuentos maravillosos. Las leyendas (tenidas como cuentos de verdad sobre sequías, hambrunas, etc.) no tienen especial estación ni modo estereotipado de narrarse y su recitado no tiene carácter de una celebración ni comporta efecto mágico alguno. En cambio, los cuentos sacros o míticos entran en escena cuando el rito, la ceremonia o una regla social o moral demandan justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad. Otros tratadistas enfatizaron incluso en que los relatos no los pueden realizar cualquiera, sino exclusivamente determinadas personas: recordemos, por ejemplo, los mitos transmitidos por los instructores en los rituales de circuncisión entre los ndembu estudiados por Turner (1999).

No rechazo totalmente a las posturas anteriores, pero si evito concebirlas como prácticas absolutas para todas las culturas. En este sentido manifiesto mi acuerdo con Lévi-

Strauss y Kirk que sostuvieron que el mito no siempre trata de dioses, aunque sí puede hacerlo. El mito de Edipo y otros correspondientes al área americana, estudiados por Lévi-Strauss, no tratan de dioses.

Kirk argumentó de modo irrefutable que:

La mayor parte de los mitos de los indios suramericanos que estudió Lévi-Strauss son mitos de origen en un sentido o en otro. Explican el origen de los fenómenos culturales como la cocina o la cerámica pintada, o fenómenos naturales como las especies de animales, determinadas constelaciones o fenómenos meteorológicos. Sus personajes son tanto seres humanos como animales, que a veces tienen poderes extraños. Pero no hay razón alguna para asociarlos en su mayoría ni ahora ni en el pasado con el culto o la propiciación, las verdaderas marcas externas de la religión. El argumento de que en ellos y las historias acerca de ellos son “sagradas” en sentido estricto, es una cuestión completamente diferente (1990: 25).

Así como hay mitos que no siempre tratan de historias de dioses, tampoco es generalizada que su narración esté siempre ritualizada. Hay sociedades en las cuales los mitos son narrados por hombres o mujeres, por jóvenes, adultos o ancianos. Del mismo modo, pueden narrarlos en cualquier tiempo y en cualquier espacio.

En síntesis, el mito no siempre trata de dioses, aunque sí puede hacerlo, sus personajes son dioses, espíritus, humanos y animales que, con ciertos poderes, dan origen a los fenómenos culturales, naturales y meteorológicos.

**El mito: ¿reflejo de la realidad o especulación sobre algún problema?** Kerényi (1961) afirmó que “en el mito, como en un espejo, se refleja el propio mundo”; es decir, que detrás de una narración mítica se esconde siempre la imagen del propio mundo y que, en el mito, él nos habla a nosotros de sí.

Flashner (1986) coincidió con Kerényi y sostuvo que los mitos revelan las estructuras de lo real y las múltiples modalidades de ser en el mundo; es por eso que nos sirven como modelos para comprender al hombre y su relación con el mundo natural en particular y con el universo en su globalidad.

Igualmente, Malinowski (1974 y 1982) consideró que el mito no trae realidades escondidas, es más bien expresión directa de lo que constituye su asunto; no se trata de una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino una resurrección de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos. El mito, según Malinowski, cumple en la cultura primitiva una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficacia ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre. Argumentó el autor que de esta suerte el mito es un ingrediente vital de la civilización humana, no es un cuento ocioso, sino es una laboriosa y activa fuerza, no es una explicación intelectual ni una imagería del arte, sino una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral.

Según Jesi (1976), Dumézil sostuvo la tesis que los mitos no constituyen un dominio autónomo, sino que expresan realidades sociales y culturales más profundas. Operando en ámbitos de las culturas indoeuropeas, Dumézil puso a punto una técnica de comparación de elementos homólogos de las tradiciones mitológicas; homólogas porque en cada contexto específico sus interrelaciones corresponden al reflejo de las interconexiones de elementos idénticos o afines de instituciones sociales de la historia más antigua.

Las posturas teóricas anteriores no admiten una diferencia entre la realidad y el mito, sino que ambos se interpretan y coinciden. Casi estamos ante un sistema de identidad que no admite una brusca distinción entre lo “subjetivo” y lo “objetivo” y que uno y otro no se oponen: ambos coinciden.

Opuestamente, para Lévi–Strauss los mitos no son reflejos del mundo en el sentido que “cada sociedad expresa en sus mitos sentimientos fundamentales tales como el amor, el odio o la venganza, comunes a la humanidad entera [...]”. Si un sistema mitológico otorga un lugar importante a cierto personaje, digamos una abuela malévola, se nos dirá que en tal sociedad las abuelas tienen una actitud hostil hacia sus nietos; la mitología será considerada un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales” (1987a: 230).

Excluido que en el mito puedan reconocerse esencialmente expresiones de sentimientos universales, explicaciones pseudo científicas o etiológicas de fenómenos naturales y formas de reflejo de instituciones sociales, Lévi–Strauss acabó por reconocerle al mito una esfera de existencia y significación autónoma, exclusiva, dentro de lo cual operan normas de variación, de asociación, de metamorfosis peculiares de la mitología y traducibles al lenguaje de las operaciones algebraicas (Jesi, 1976).

No obstante, como hizo notar Haidar (1990), en las *Paroles Données*, Lévi–Strauss daba relevancia a la contingencia, porque el mito puede evolucionar según sus propias leyes, pero en correspondencia con la “infraestructura tecno–económica de la sociedad”. ¿Por qué adoptó esta actitud? Haidar respondió:

La actitud descrita de Lévi–Strauss es porque trata de defenderse ante la crítica de idealista y mentalista por construir modelos abstractos sin ningún asidero en la realidad. En otro momento vuelve a aparecer el verdadero carácter del análisis estructural que da la primacía a lo racional sobre lo empírico. Cuando analiza los mitos salish, no obstante que los pueblos tienen necesidad de dar un lugar en sus mitos a las condiciones de la existencia objetiva del medio geográfico, Lévi–Strauss afirma que la explicación del mito por el medio geográfico o por la contingencia es superficial e insuficiente, y que es necesario recurrir a la explicación lógica para llegar a las verdaderas leyes míticas (1990: 165).



La tensión teórica está en que el análisis estructural se metamorfosea como historia, como realidad, como medio ambiente, como contingencia. Esta tensión nunca se resuelve, siempre es retomada o repensada, produciendo análisis ambiguos donde algunas veces gana terreno lo histórico, la realidad y otras veces reina absolutamente lo racional y lo lógico (Haidar, *op. cit.*).

Ambas posturas se polarizan, la primera enfatiza en lo explícito o lo yacente y la segunda enfatiza en lo implícito o lo subyacente del mensaje de los mitos. Estamos ante una confrontación entre la residencia de la verdad del mito en los contenidos explícitos versus la consideración que ella, la verdad, más bien se agota en la lógica de sus relaciones. Considero que la solución no reside en la polaridad teórica, sino que teniendo en cuenta que el significado real de un mito es normalmente inconsciente, es aceptable que este hecho no impide reflejar las preocupaciones populares de carácter social, económico, meteorológicos o de otra índole. Expreso mi acuerdo con Kirk que sustentó la posibilidad de:

[...] que los mitos posean un significado en su propia estructura, que inconscientemente puede que represente elementos estructurales de la propia sociedad en la que se originaron o actitudes típicas del comportamiento de los propios creadores de los mitos. Pueden también reflejar ciertas preocupaciones humanas específicas, que incluyen las que las contradicciones entre los instintos, deseos y las incommovibles realidades de la naturaleza y la sociedad pueden producir (1990: 261).

En síntesis, el mito refleja los diversos ámbitos de la realidad del mundo, pero al mismo tiempo son especulativos sobre algún problema; es decir, los mitos sirven para pensar. De ahí la necesidad de estudiar tanto los explícitos como los implícitos del mensaje contenidos en los mitos.

**¿Mito original?** Asumo con Lévi–Strauss que no hay mitos “auténticos” y “primitivos”; y que cada mito está constituido por el conjunto de sus versiones, que en una versión puede faltar uno o más motivos presentes en otra y viceversa. Lévi–Strauss escribió:

El método [que niega la existencia de una versión original del mito] nos evita, pues, una dificultad que ha constituido hasta el presente uno de los principales obstáculos para el progreso de los estudios mitológicos, a saber, la búsqueda de la versión auténtica o primitiva. Nosotros proponemos, por el contrario, definir cada mito por el conjunto de todas sus versiones. Dicho de otra manera: el mito sigue siendo mito mientras se lo perciba como tal (1987a: 234).

Este principio metodológico expuesto fue ratificado en *Lo crudo y lo cocido* cuando opinó que:

Jamás existe un texto original: todo mito es por naturaleza una traducción, tiene su origen en otro mito procedente de la población vecina pero extraña, o en un mito anterior de la misma población, o bien contemporáneo pero perteneciente a otra subdivisión social –clan, subclan, línea, familia, hermandad–, que un oyente procura deslindar traduciéndolo a su lenguaje personal o tribal, ya sea para apropiárselo, ya para desmentirlo, deformándolo siempre, pues (Lévi–Strauss, 1997: 582).

En efecto, uno de los principios metodológicos del análisis estructural de los mitos de Lévi–Strauss es negar el problema de saber cuál es la versión más verdadera o fiel: un mito está constituido por el conjunto de sus versiones, un conjunto que por definición está siempre incompleto porque es una serie abierta que nunca se cierra. En consecuencia, el análisis deberá considerar a todas las variantes por igual.

El conjunto mítico es un grupo de mitos que transmiten el mismo mensaje, aunque no empleen el mismo vocabulario; es decir, que mantienen el mensaje, pero no el mismo código ni la armadura. “Convengamos en llamar armadura a un conjunto de propiedades que se mantienen invariables en dos o más mitos, códigos al sistema de las funciones asignadas por cada mito a estas propiedades, mensaje al contenido de un mito particular” (Lévi-Strauss, 1997: 199).

Disponiendo de un conjunto de versiones sobre determinado mito, en el punto de partida se elige una versión que fungirá el papel de mito de referencia. Esta versión no representa lo típico sino más bien una transformación de otros mitos provenientes de una u otras sociedades inmediatas o mediatas. Luego se organizan las sucesiones y estudia las transformaciones y se identifican las operaciones lógicas y las funciones culturales.

En síntesis, no existe un mito auténtico u original, cada mito está constituido por el conjunto de sus versiones; por tanto, en una versión puede estar ausente uno o más motivos y pueden estar presente en otras.

**Lo educativo: ¿una función del mito?** Lo educativo en el mito es otra fuente de debates teóricos. Al respecto están confrontados de una parte Hocart, Cassirer, Eliade, López Austin y May y, de otra, Arruabarrena y Lévi-Strauss.

Hocart (1985) sostuvo que el mito tiene la tarea de educar el intelecto y mejorar la moral. Por su parte Cassirer (1993) enfatizó que se ha de considerar el mito a luz de la actividad formadora que le es propia. Eliade (1981 y 1994a) ponderó también que el mito fija modelos ejemplares de todas las actividades humanas, entre las cuales se halla la educación. Entre otras funciones, López Austin (1998) indicó que el mito, transmite valores y conocimientos, pero no es necesariamente un vehículo de sentencia o ejemplos morales. Para May los mitos son educativos porque son medios de descubrimiento y revelan estructuras de nuestra relación con la naturaleza y con nuestra propia existencia y capacita a la persona para que



experimente la realidad y el mundo. May expuso también que “los mitos afianzan nuestros valores morales” (1992: 32).

En la posición opuesta está Arruabarrena (1987), quien afirmó que de los mitos no puede extraerse ninguna enseñanza. Contrariamente, sostengo que la educación, como proceso que vive el ser pensante, se orienta a la adquisición de la cultura por el individuo, la formación de su personalidad y su socialización; es decir, su enseñanza para acomodarse a vivir como miembro de una sociedad, entonces el mito cumple una función educativa porque les provee un pensamiento compartido.

Por otra parte, el objeto del mito –para Lévi–Strauss (1987a)– es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción. Lévi–Strauss escribió que “el mundo animal y el mundo vegetal no son utilizados solamente porque se encuentren ahí, sino porque proponen al hombre un método de pensamiento” (1986a: 26); esta propuesta, que “el tótem sirve para pensar”, puede ser homologado con “los mitos sirven para especular”. Pero como escribió Haidar: “[...] La función primera del mito de resolver un problema socio–histórico está subordinada a las estructuras lógicas presentes en todo discurso mítico” (1990: 160).

Tal vez la posición de que del mito no puede extraerse ninguna enseñanza esté justificada porque “[...] el mito fracasa en su objetivo de proporcionar al hombre un mayor poder material sobre el medio. A pesar de todo le brinda la ilusión, extremadamente importante, de que él puede entender el universo y de que, de hecho, él entiende el universo. Empero, como es evidente, apenas se trata de una ilusión” (Lévi–Strauss, 1987a, pág. 38). No obstante, insisto en que al brindar ante un problema varias propuestas, el mito actúa formativamente.

En síntesis, el mito cumple una función educativa, sirve para pensar, ante un problema brinda varias respuestas; por tanto, actuando formativa y arquetípicamente pauta la praxis social.

## Conclusión: Definición y características del mito

1. El desarrollo de las características comunes del mito que provocaron consensos teóricos en un conjunto de autores, y de las características que suscitaron discrepancias y aproximaciones teóricas entre los mitólogos, me ubica en condiciones de postular que *el mito es un relato que, por medio de diversos códigos, narra los acontecimientos sagrados y fundamentales entre los seres sobrenaturales ocurridos en el principio de los tiempos, dando cuenta del origen del cosmos, del hombre y de las modificaciones acaecidas en el mundo ya constituido.*
  
2. Las características teóricas consensuadas son:
  - El mito hace referencia a la emergencia del tiempo primigenio a partir del cual surgió la realidad.
  - El espacio mítico es sagrado (liminar, cosmizado, discontinuo y cerrado), donde cada lugar y dirección están investidos de significados que los distinguen del espacio profano.
  - El mito, como una institución o sistema simbólico, es social y anónimo; existe en la tradición y, como todo producto social, adquiere su verdadera dimensión cuando es referida a la sociedad en su conjunto.
  
3. De las características teóricas controvertidas asumo que:
  - El tiempo mítico puede ser cíclico, espiral o adoptar formas complejas como el cíclico que coexiste con el lineal, lo cíclico que cierra para empezar otro, o también la posibilidad virtual de la suspensión del tiempo.
  - El mito constituye un sistema de operaciones lógicas realizadas por medio de muchos códigos con los que puede elaborar un metacódigo que refiera a los enigmas fundamentales del ser humano y del mundo.
  - El mito y el rito no siempre se corresponden; hay mitos sin su correspondiente rito; pero no existen ritos sin mitos.

- El mito es precedente y normativo de la acción de los hombres en los ámbitos de la vida individual y colectiva con pensamiento mítico, confiriendo significado y valor a la existencia; puede ser instrumento de dominación, pero también hay mitos movilizadores y liberadores.
- El mito no siempre trata de dioses, aunque sí puede hacerlo, sus personajes son dioses, espíritus, humanos y animales que, con ciertos poderes, dan origen a los fenómenos culturales, naturales y meteorológicos.
- El significado real del mito es normalmente inconsciente, pero este hecho no impide reflejar las preocupaciones populares contingentes.
- No existe un mito auténtico, un mito está constituido por el conjunto de sus versiones.
- Finalmente, el mito sirve para pensar y ante un problema brinda varias respuestas; por tanto, al actuar formativa y arquetípicamente pauta la praxis social de los hombres.

### Bibliografía:

- ALMEIDA, I. y HAIDAR, J. (1979). "Hacia un estudio semántico del quichua ecuatoriano". En: *Lengua y cultura en el Ecuador*. Otávalo: Instituto Otavaleño de Antropología, pp. 327–342.
- ARRUABARRENA, H. (1987). "Prólogo". En: LÉVI-STRAUSS, C. *Mito y significado*. Madrid: Alianza, pp. 7–15.
- AUGÉ, M. (1998). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- BACHELARD, G. (1986). *La poética del espacio*. México: FCE, Breviarios núm. 183.
- \_\_\_\_\_ (1997). *La poética de la ensoñación*. México: FCE, Breviarios núm. 330.
- BERISTÁIN, H. (1998). *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.
- BETANZOS, J. d. (2004/1542–1557). *Suma y narración de los incas*. Edición de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifema.

- BOUYASSE–CASSAGNE, T., y Harris, O. (1987). “Pacha: En torno al pensamiento aymara”. En: B. C., et., al. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol, pp. 11–60.
- CASSIRER, E. (1993). *El mito del Estado*. México: FCE, CP núm. 90.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas, vol. 2. El pensamiento mítico*. México: FCE.
- CIEZA DE LEÓN, P. (1553/1880). *Crónica del Perú, que trata del señorío de los incas yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación. Segunda parte*. Publicado por M. Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta de Manuel Ginéz Hernández.
- DÍAZ CRUZ, R. (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: Anthropos, UAM–I.
- DUMÉZIL, G. (1977). *Mito y epopeya*. Barcelona: Seix Barral.
- DURKHEIM, É. (1968). *Formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Tauro.
- DUVIGNAUD, J. (1977). *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*. México: Siglo XXI.
- ELIADE, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Guadarrama/Punto Omega.
- \_\_\_\_\_. (1984). *Mito del eterno retorno*. Barcelona: Ariel.
- \_\_\_\_\_. (1994a). *Mito y realidad*. Bogotá: Labor.
- \_\_\_\_\_. (1994b). *Imágenes y símbolos*. Barcelona: Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo núm. 85, Planeta–Agostini.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Ocultismo, brujería y modas culturales*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós.
- FAGES, J. B. (1972). *Para comprender a Lévi–Strauss*. Buenos Aires: Amorrurtu.
- FARRIS, N. (1985). “Recordando el futuro, anticipando el pasado: Tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán”. En: *La memoria y el olvido: Segundo simposio de historia de las mentalidades*. México: INAH, pp. 47–60.
- FERDINANDY, M. d. (1961). *En torno al pensar mítico*. Berlín: Colloquiuer Verlag.

- FLASHNER, A. (1986). *Háblale a la tierra...La ecología como mito y utopía*. México: UTYLO.
- FONTENROSE, J. E. (1966). *The ritual theory of myth*. California: Berkeley University of California.
- FRAZER, J. (1981). *La rama dorada*. México: FCE.
- GADAMER, H. G. (1997). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.
- GARCÍA, C. (1989). *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*. Barcelona: Montesinos.
- GARCÍA, J. J. (1998). “Los santuarios de los Andes Centrales”. En: MILLONES, L.; TOMOEDA, H. y T. F. (eds.). *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos* (págs. 51–85). Osaka: Senri Ethnological Reports 9, National Museum of Ethnology.
- GONZÁLEZ, J. A. (1997). “Oralidad: Tiempo, fuente, transmisión”. En: A. A. (ed.). *Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. México: Alfaomega, pp. 142–150.
- HADAR, J. (1990). *El estructuralismo*. México: Juan Pablos Editor.
- HAWKING, S. (1992). *Historia del tiempo*. Barcelona: Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo núm. 1, Planeta–Agostini.
- HOCART, A. M. (1985). *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*. Madrid: Siglo XXI.
- ITIER, C. (2012). *Viracocha o el océano, naturaleza y funciones de una divinidad inca*. Lima: IFEA/IEP.
- JESI, F. (1976). *Mito*. Barcelona: Labor.
- KIRK, G. S. (1990). *El mito: Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Paidós.
- KOLAKOWSKI, L. (1975). *La presencia del mito*. Buenos Aires: Amorrurtu.
- LAKOFF, G.; JHONSON, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- LASKY, L. (1999). *La noción del tiempo en la historia de la arqueología*. México: ENAH (Tesis de licenciatura).
- LE GOFF, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1979). “Introducción a la obra de Marcel



- Mauss”. En: MAUSS, M. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, pp. 13–42.
- \_\_\_\_\_ (1984). *El pensamiento salvaje*. México: FCE, Breviarios núm. 173.
- \_\_\_\_\_ (1986a). *El totemismo en la actualidad*. México: FCE, Breviarios núm. 185.
- \_\_\_\_\_ (1986b). *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1987a). “La estructura de los mitos”. En: *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós, pp. 229–252.
- \_\_\_\_\_ (1987b). “Estructura y dialéctica”. En: *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós, pp. 253–261.
- \_\_\_\_\_ (1987c). *Mito y significado*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. México: Siglo XXI.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (1983). “La construcción de la memoria”. En: *La memoria y el olvido. Segundo simposio de historia de las mentalidades*. México: INAH, pp. 75–79.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Los mitos del tlacuache*. México: UNAM, IIA.
- LOTMAN, I. M. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Frónesis Càtedra Universitat de València.
- \_\_\_\_\_ (1998). *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Madrid: Frónesis Càtedra Universitat de València.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona: Gedisa.
- MALINOWSKI, B. (1974). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Ariel.
- \_\_\_\_\_ (1982). *Estudios de psicología primitiva*. Barcelona: Paidós.
- MAY, R. (1992). *La necesidad del mito*. Barcelona: Paidós.
- MELGAR, R. (1994). “Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina”. *Cuadernos Americanos*, núm. 43, pp. 64–79.
- MOLINA, C. d. (1943/1574). “Fábulas y ritos de los incas”. En: *Las crónicas de los Molinas*. Lima: Librería e Imprenta Miranda.
- MOROTE, E. (1988). *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: CERA Bartolomé de Las Casas.
- OLAVARRÍA, M. E. (1990). *Análisis estructural de la mitología yaqui*. México: INAH, UAM, Colección Científica núm. 183.

- PIAGET, J. (2000). *El desarrollo de la noción de tiempo en el niño*. México: FCE.
- SARMIENTO DE GAMBOA, P. (1965/1572). *Historia de los Incas (Segunda parte de la Historia General llamada Indica)*. Madrid: Atlas, págs. 193–279.
- TAIPE, N. (1991). *Ritos ganaderos andinos*. Lima: Horizonte.
- \_\_\_\_\_ (2001). “Dos soles y lluvia de fuego en los Andes: el caos y la armonía social en los pueblos andinos”. En: *Gazeta de antropología*, núm. 17. Recuperado de: [www.ugr.es/~pwlac/G17\\_23Godofredo\\_Taipe.pdf](http://www.ugr.es/~pwlac/G17_23Godofredo_Taipe.pdf)
- \_\_\_\_\_ (2012). “Educar divirtiendo: Función pedagógica de los relatos orales”. *Alteritas, Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*, año 1, núm. 1, pp. 171–204.
- \_\_\_\_\_ y ORREGO, A. (1999). “Simbolismo en la siembra del maíz”. *Folklore Americano*, núm. 58, pp. 203–209.
- TAYLOR, G. (2011). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IFEA.
- TURNER, V. (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1999). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.

# La colonialidad es una isla que se repite. La historiografía canaria como metáfora atlántica

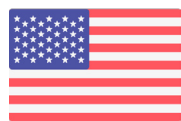
Roberto *Gil Hernández*



**Resumen:** La colonialidad, como patrón de saber y de poder del capitalismo moderno, ha mundializado una serie de pautas socioculturales que se repiten con especial intensidad en las islas del Océano Atlántico. Así lo sugieren los contenidos de la historiografía producida durante los últimos seis siglos en el Archipiélago Canario, uno de los primeros territorios en verse afectados por la expansión colonial europea. En este artículo trato demostrar que las distintas fases o capítulos que resumen su pasado, también son útiles para aproximar, metafóricamente hablando, a este espacio con la amplia región insular en la que estas se insertan a través del análisis de sus respectivos procesos de “descubrimiento”, conquista y colonización. Concluyo aceptando la posibilidad de subvertir el orden resultante del desarrollo de la colonialidad por medio de la delimitación crítica de las categorías constitutivas que han ayudado a sostener la hegemonía de Occidente en los distintos espacios a los que remiten sus coordenadas transmarinas.

**Palabras clave:** *colonialidad, insularidad, racismo, nacionalismo.*

Coloniality is an island that repeats itself.  
Canarian historiography as an Atlantic metaphor



**Abstract:** Coloniality, as a pattern of knowledge and power of modern capitalism, has globalized a series of sociocultural patterns that are repeated with special intensity in the islands of the Atlantic Ocean. This is suggested by the contents of the historiography produced during the last six centuries in the Canary archipelago, one of the first territories to be affected by the European colonial expansion. In this article I try to show that the different phases or chapters that summarize their past, are also useful to approximate, metaphorically speaking, this space with the broad insular region in which these are inserted through the analysis of their respective processes of “discovery”, Conquest and colonization. I conclude by accepting the possibility of subverting the order resulting from the development of coloniality by means of the critical delimitation of the constitutive categories that have helped to sustain the hegemony of the West in the different spaces to which its transmarine coordinates refer.

**Keywords:** *coloniality, insularity, racism, nationalism.*

A colonialidade é uma ilha que se repete.  
Historiografia das Canárias como metáfora do Atlântico



**Resumo:** A colonialidade, como padrão de conhecimento e poder do capitalismo moderno, globalizou uma série de padrões socioculturais que se repetem com especial intensidade nas ilhas do Oceano Atlântico. Isto é sugerido pelo conteúdo da historiografia produzida durante os últimos seis séculos no arquipélago das Canárias, um dos primeiros territórios a ser afetado pela expansão colonial europeia. Neste artigo eu tento mostrar que as diferentes fases ou capítulos que resumem seu passado, também são úteis para aproximar, metaforicamente falando, este espaço com a ampla região insular em que estes são inseridos através da análise de seus respectivos processos de “descoberta”. “, Conquista e colonização. Concluo aceitando a possibilidade de subverter a ordem resultante do desenvolvimento da colonialidade por meio da delimitação crítica das categorias constitutivas que ajudaram a sustentar a hegemonia do Ocidente nos diferentes espaços a que se referem suas coordenadas transmarinas.

**Palavras-chave:** *colonialidade, insularidade, racismo, nacionalismo.*

*El Atlántico es el centro [...] el primer paso histórico de una ambición que se forjó en Canarias. El Archipiélago quedó constituido en plataforma [...] como] logro de los objetivos ambiciosos del Imperio Hispánico. Y, de este modo, Canarias, que había estado hasta entonces fuera de la Historia, se incorporó a la Historia. Pero, ¿a qué Historia?*  
Manuel Alemán. *Psicología del Hombre canario.*

El crítico literario Antonio Benítez Rojo defendía la sugerente idea de que “los Pueblos del Mar”, su particular manera de referirse a las culturas bañadas por el Atlántico, “se repiten incesantemente”, asemejándose entre sí a través de la reiteración de “ciertas dinámicas de su cultura” (1989: xxiii). Con este planteamiento apuntaba a la existencia de amplias equivalencias entre un conglomerado realmente numeroso de territorios oceánicos, a pesar de su evidente fragmentación y heterogeneidad.

Bajo el epíteto de *Nueva Atlántida*, este escritor y crítico literario estableció la posibilidad de delimitar, por primera vez, la existencia de un inesperado continente concebido en torno a las numerosas islas que despuntan en el Atlántico, capaz de encarnarse en los cerca de 270.000 kilómetros cuadrados de tierra en que viven sus más de 44 millones de habitantes, presos de su elíptica lógica tropical y subtropical. Por usar sus mismas palabras, dentro de esa “fluidez sociocultural”, descrita como una suerte de “turbulencia historiográfica”, pueden percibirse los “contornos de una isla que se “repite” a sí misma, desplegándose [...] hasta alcanzar todos los mares y tierras del globo” (Benítez, 1997: 301). Y, esta recurrencia en las narrativas que han animado su pasado podría ser la responsable de su metafórica unidad.

Este novedoso planeamiento, sin embargo, ha desvelado también algunas dificultades, sobre todo a la hora de establecer la entidad y alcance de dicho “meta-archipiélago” (Benítez, 1989: xxxi), así como las razones que han legitimado su vertebración, más allá de su evidente interconexión marítima.

A pesar de todo lo que se ha investigado y escrito sobre estas islas, todavía son muy escasas las obras que han estudiado a fondo y desde una perspectiva de conjunto a la Nueva Atlántida. De modo que, la imprecisa realidad física y enorme variabilidad humana de esta insospechada región insular, requiere de la articulación de nuevos trabajos cuya perspectiva provea, a partir del reconocimiento de sus diferencias, la búsqueda de acercamientos históricos, socioeconómicos o culturales que acoten la realidad de enclaves como:

Azores, Madeira, [...] Cabo Verde, Bioko (la antigua Fernando Po), Santo Tomás y Príncipe, Santa Helena y Ascensión, las Bermudas, las Bahamas, las Turcas y Caicos, las Caymanes, Cuba, Haití, República Dominicana, Jamaica, Puerto Rico, las Vírgenes de Inglaterra, las Vírgenes de los Estados Unidos, las Antillas Holandesas, Anguila y Monserrat, San Cristóbal y Nieves, Antigua y Barbuda, Guadalupe, Dominica, Martinica, Santa Lucía, San Vicente, las Granadinas, Barbados, Granada, Trinidad y Tobago, Aruba, San Andrés y Providencia [... y, por supuesto], Canarias (Benítez, 1997: 301-302).

Mediante el presente texto voy a tratar de estrechar los límites litorales de este continente inédito. Lo intentaré poniendo el acento en el papel crucial que, a mi entender, ha jugado el Archipiélago Canario como puerto de referencia para esta intuitiva circunscripción. Por eso, los contenidos de su historiografía van a ser presentados aquí en cinco capítulos que pretenden resumir alegóricamente su orientación temática durante los últimos seis siglos, demostrando que su naturaleza transmarina puede actuar como la metáfora perfecta para simbolizar su reiterada pluralidad.<sup>1</sup>

1 Este trabajo forma parte de una investigación más amplia que ha dado como resultado la publicación del libro *Los fantasmas de los guanches. Fantologías indígenas en las crónicas de la Conquista y Anticonquista de Canarias* (2018). Aunque este texto en particular, fue redactado para ser expuesto en las primeras jornadas dedicadas al pensamiento descolonial que se han celebrado en la Universidad de

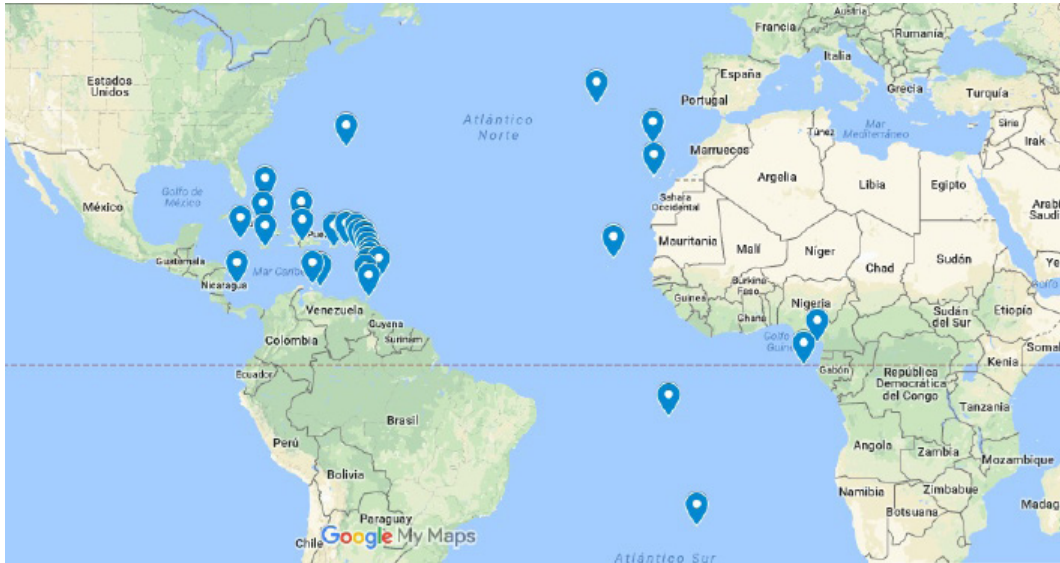


Imagen 1. En el mapa puede comprobarse, a través de la ubicación de numerosos marcadores geográficos, la naturaleza fragmentada y eminentemente transoceánica del espacio que conecta los territorios insulares de la Nueva Atlántida. El objetivo de este artículo no es otro que aproximar todos estos puntos por medio del análisis de las diferentes fases que ha descrito la escritura que tiende hacia el pasado de Canarias, aquí explicitada como una cadena significativa que invita a pensar en el desplazamiento de ideas, objetos y seres que se ha producido en este escenario como parte de un proceso compartido por todas sus islas. Fuente: [www.maps.google.com](http://www.maps.google.com)

## Capítulo primero. El “descubrimiento” y la conquista

Los orígenes de la Nueva Atlántida podrían fecharse a partir de una efeméride que se ha repetido varias veces en el espacio y en el tiempo oceánico. Me refiero al pautado proceso de “descubrimiento” de un *Nuevo Mundo* iniciado por Europa precisamente en el Archipiélago Canario durante el siglo XIV. Este “hallazgo” debe interpretarse como la obertura de un proceso de expansión que acrecentó enormemente las expectativas de enriquecimiento de la minoría de sujetos masculinos, occidentales, blancos y cristianos que lo alentaron en una y otra orilla. Y, tales acontecimientos, además de significar el arranque de la modernidad como fenómeno histórico, también supusieron la activación simultánea de su lado oscuro y recurrente: la *colonialidad*.

La Laguna (Tenerife, Islas Canarias). Como objetivo principal, me he propuesto participar de la articulación de un «locus de enunciación descolonial» (W. Mignolo, 2010:108) que, partiendo del análisis de la historiografía canaria, permita establecer comparaciones con las tradiciones de otras islas del Atlántico, mostrando así la forma en que algunos de sus contenidos han sido relegados sistemáticamente de su espacio significativo.

De acuerdo con este planteamiento, la modernidad/colonialidad no debe entenderse, tal como sostiene Enrique Dussel, como “un fenómeno que pueda predicarse” desde una “Europa considerada como un sistema independiente, sino desde una Europa concebida como centro” (en Castro-Gómez, 2005: 47). De hecho, fue del Viejo Continente desde donde partieron los pioneros hacedores que comunicaron el planeta por primera vez. En este sentido, la centralidad de Occidente en la inauguración del sistema mundial capitalista no respondió únicamente a su “superioridad interna acumulada durante el medioevo [...], sobre y en contra de las otras culturas”, sino que fue efecto de la “conquista, colonización, integración y subsunción” de los numerosos territorios que, a partir de ese momento, permanecieron conectados por la fuerza elíptica del mar. En otras palabras, fueron estos acontecimientos los que otorgaron a Europa su particular “ventaja comparativa”, absolutamente determinante sobre el resto de civilizaciones que entonces rivalizaban con ella por ensanchar sus fronteras, como el “mundo otomano-islámico, India o China”. Luego, es posible asegurar que la modernidad/colonialidad fue “el resultado de estos eventos, no su causa” (Dussel, 1993: 148-149).

La expresión de esta “primera forma de subjetividad moderno-colonial” (Castro-Gómez, 2005: 48-49) tuvo en Canarias nombres y apellidos, y también caligrafía propia. Hablo de las primigenias descripciones de las Islas y su población indígena rubricadas en *Le Canarien* (1404), una vez iniciada la invasión normanda de Lanzarote, Fuerteventura, La Gomera y El Hierro. Pero también, de las narraciones que describen el posterior intento de anexión portuguesa de Tenerife, La Palma y Gran Canaria, cuya autoría corresponde a Gómez Eanes da Zurara (1448) y Alvise Ca’da Mosto (1457), junto a las relaciones castellanas encontradas en los archivos de ciudades como Madrid, Oviedo o La Laguna, y los textos atribuidos a Francisco López Ulloa, Antonio Sedeño o Pedro Gómez Escudero (1478-1496), los cuales conforman el grueso



de las crónicas que se han conservado sobre la conquista del Archipiélago.

Entrando a valorar los contenidos de estos relatos primigenios, lo cierto es que todas ellas dan cuenta de un proceso frenético, consistente en la explicitación de los paradigmas y metodologías que fueron aplicados a un contexto en que, parafraseando a David Abulafia (2009), la humanidad se redescubrió a sí misma. Es más, el expresionismo legendario en el que estos textos se involucraron, hace que su particular manera de recordar la ocupación de estos territorios, sobrepase con creces la mera descripción histórica para englobar también una evidente dimensión semiótica. Una dimensión que, en última instancia, obró la transformación de sus monotópicas representaciones de la Otredad europea en un hábil ejercicio de traducción ontológica de un escenario que, siguiendo los postulados de Edmundo O’Gorman (1958), acabó por inaugurar un estilo narrativo propio: el “occidentalismo” (W. Mignolo, 2003:121).<sup>2</sup>

De acuerdo con estos planteamientos, se puede encontrar en la crónica de la conquista de Pedro Sedeño la siguiente descripción de los primeros habitantes del Archipiélago Canario:

- 
- 2 En la Europa cristiana no había constancia de la existencia de territorio alguno al otro lado del Atlántico, no pudiendo circunscribirse a las poblaciones del Nuevo Mundo dentro de las concepciones bíblicas que hablaban del origen de nuestra especie. Estas sostenían que la humanidad podía dividirse en tres grandes grupos, identificados con el linaje descrito por los hijos de Noé tras el Diluvio Universal, a saber; los descendientes de Jafet, que se correspondían con las poblaciones Occidentales; los descendientes de Sem, que habitaban el Oriente; y los descendientes de Cam, que poblaban África. De modo que, el “hallazgo” de sociedades como la precolonial canaria y los distintos pueblos nativos americanos, fue interpretado como un “descubrimiento” occidentalista, es decir, como la manifestación de una «prolongación de la tierra de Jafet (Europa occidental)» (Mignolo, 2003: 121). Esto explica el hecho de que cronistas como Iván Núñez de la Peña, explicitaran la ubicación de «estas islas de Canaria [...] al Occidente del dicho cabo de Finis Terrae», añadiendo después que su «longitud se entenderá Occidental» (1994: 5).



Los españoles les decían perros traidores, que comían carne de cabra cruda i que los uillanos daban a los hidalgos sus hijas y mujeres porque se hiciesen nobles haciéndose infames, i que los valientes en la guerra viéndose apretados se arojaban de los riscos despeñándose y decían “tistirma” en su lengua (cit. Morales, 2008: 366).

“Los canarios residentes en las regiones del mediodía son infieles y no reconocen a su creador”. Es más, “viven casi como animales” y, por eso, “sus almas se van a condenar” (2006, I: 110). Con estas palabras, *Le Canarien* legitima el sometimiento de sus naturales a los designios de la Europa civilizadora a partir de un doble movimiento de representación que establecía, por una parte, las carencias que justificaron la subalternidad de las poblaciones precoloniales de la Nueva Atlántida y, por la otra, la posibilidad “milagrosa” de su salvación.



Imagen 2. Grabado perteneciente a las crónicas de la Conquista normanda de Canarias (*Le Canarien*) que lleva por título *Cómo se debe creer el sacramento del altar*, del cual se puede deducir el modo en que se desarrollaba uno de los procesos cruciales de la Conquista de las Islas: la conversión religiosa de los indígenas al cristianismo, representados en él junto a sus evangelizadores, que lucen rodeados del instrumental preciso para dar forma a un ritual que se repetiría en todas las islas del Nuevo Occidente (en Millares, 1977, II: 57).

Desde entonces, pueblos como el guanche concentraron buena parte de la energía pulsional emanada de las mismas sociedades que se habían propuesto la destrucción de su modo de vida ancestral. Aunque, lo verdaderamente destacable de este ejercicio de reificación, no solo fue la inevitable espectralización de tales naturales, sino el hecho de que la misma lógica catequizadora que operó sobre ellos, se repitió de manera mimética en los sucesivos episodios de conquista que protagonizó Europa en el resto de las islas de la Nueva Atlántida.

## Capítulo segundo. El discurso colonial

Nuevas rutas facilitaron la “aparición” de nuevas tierras, ampliando los límites de un mundo oceánico tildado hasta entonces de tenebroso, por el que empezaron a circular todo tipo de alianzas tecno-culturales cada vez más móviles y duraderas. Me refiero a los barcos que hicieron posible que los grandes centros metropolitanos “ejercieran la fuerza” y el “control” en la “larga distancia” a la que se encontraban sus respectivas colonias. “La periferia debía responder, por así decirlo, mecánicamente, a instancias del centro” y, siempre conforme a una misma obsesión: “que no se degeneraran las comunicaciones”, que “ningún ruido” fuera introducido en el “circuito” atlántico (Law, 1986: 5).

A través de este corredor marino, el discurso colonial desembarcó en sus playas como un dispositivo de saber y del poder orientado, no solo a la colonización de los orígenes de las poblaciones asentadas en sus islas, sino también de su destino, evocado mediante un incansable ejercicio de reconocimiento y renegación de las diferencias culturales, raciales, de género, epistemológicas e históricas que debían distinguir a los nativos de los recién llegados. Su función estratégica predominante, como asegura Homi Bhabha, no era otra que:

la creación de un espacio para “pueblos sujetos” a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejercitaba la vigilancia y se incitaba a una forma

compleja de placer/displacer. Busca autorización para sus estrategias mediante la producción de conocimientos del colonizador y del colonizado que son evaluados de modo estereotípico pero antitético. El objetivo del discurso colonial es construir al colonizado como una población de tipos degenerados [... para] justificar su conquista y establecer sistemas de administración e instrucción. [Así pues,] el discurso colonial produce al colonizado (2003: 95-96).

Tal como lo describe Arturo Escobar, el objetivo era, básicamente, “conocer para dominar” (1996: 383). Escribir la historia de la Nueva Atlántida con la clara finalidad de escenificar la sapiencia y supremacía de quienes, después de apropiarse de estos territorios y sus poblaciones, necesitaban también resolver el problema de su asimilación. De manera que, el hecho de describir a estas sociedades implicaba “algo más” que la elaboración de una “simple relación noticiosa”, para suponer también “un acto de creación que cedía en formas muy variadas ante la pluralidad descompensante que mostraba el Nuevo Mundo” (Pupo-Walker, 1982: 37-38).

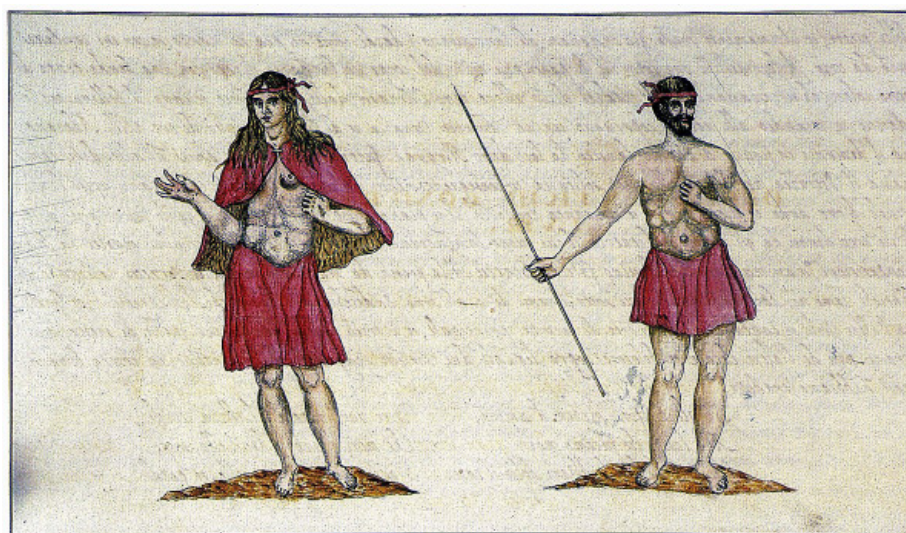


Imagen 3. La iconografía guanche no difirió en exceso del imaginario más común con que se concebía a los nativos de América. De hecho, estos fueron descritos como irreductibles seres bucólicos y primitivos, que andaban semidesnudos, con un escaso desarrollo tecnológico, y que, por supuesto, no practicaban la “verdadera” fe. En la imagen se puede apreciar la representación gráfica de una mujer y un hombre (a izquierda y derecha, respectivamente) de acuerdo con dichos preceptos, identificados por el cronista Leonardo Torriani como indígenas de La Gomera.

El éxito de este tipo de ejercicios de occidentalización lo propiciaron en Canarias nuevas crónicas firmadas por autores como Thomas Nichols (1583), Leonardo Torriani (1592), Juan Abreu Galindo (1602) o Tomás Arias Marín y Cubas (1694), quienes sentaron las bases para el desarrollo de una nueva forma de invasión del Archipiélago: su “conquista semiótica” (Escobar, 1996: 382). Ahora bien, esta inédita ocupación solo se materializó mediante la reiteración de una actitud textual muy específica, destinada a reconstruir el pasado de las Islas a partir de su constante resignificación desde el presente. De modo que, categorías imprescindibles para la descripción de la alteridad europea de acuerdo a los principios de la colonialidad, como, por ejemplo, la de bárbaro, infiel o pagano, en lugar de desaparecer, arraigaron con más fuerza en discursos con cierto recorrido histórico, como el de la *pureza de sangre*, que no en vano, alumbraría en su interior el nacimiento de nuevos dispositivos para la especificación de las desigualdades humanas, como lo fue, de hecho, el imaginario de la *blancura*.<sup>3</sup>

En definitiva, el discurso colonial garantizó, tal como como lo afirmara el propio Marín y Cubas en sus crónicas, que los territorios de la Nueva Atlántida se poblasen “de castellanos, ginoveses, flamencos, portugueses, franceses, y de otras naciones”, llenándose de “hermosas ciudades [...] de

3 El discurso de pureza de sangre, de acuerdo con la interpretación de Mignolo, es el primer imaginario geocultural del sistema-mundo que se incorporó en el *habitus* de la población migrante europea, legitimando la división étnica del trabajo y la transferencia de personas, capital y materias primas a nivel planetario. Uniendo las tesis de Quijano con las de Mignolo es posible asegurar que el *imaginario de la blancura* fue producido por el discurso de la pureza de sangre como una aspiración internalizada por todos los sectores de la sociedad colonial, convirtiéndose en el eje alrededor del cual se desarrollaba su vida. En este sentido, ser blancos no tenía que ver tanto con el color de la piel como con la escenificación personal de un imaginario tejido por creencias religiosas, vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, lo más importante, formas de producir y transmitir conocimientos (véase más en S. Castro Gómez, 2005: 55, 60).

calles encrusijadas”, “molinos” y plantaciones de “vidueños, y frutales, flores, yerbas de olor y aves domésticas”, brindando a sus moradores “el comercio del norte” (1986:247). Mientras que, para los grupos conformados fundamentalmente por el contingente nativo que sobrevivió a la conquista, la diáspora africana atada al esclavismo y otros colectivos proscritos, como, por ejemplo, el pueblo hebreo; no quedó otra opción que la contemplación de su subalternidad través de lo que Alejandro Cioranescu ha descrito como un “espejo azogado” (en Torriani 1999: 40), un espacio significativo concebido para *condenar* a estas poblaciones a desconocerse sobre la superficie refractaria en que se convirtió el mar.

### **Capítulo tercero. El ideario de la anticonquista**

Al calor de estos acontecimientos, no tardaron en alzarse voces contrarias a los injustos preceptos de la colonización. Hablo de las acciones de pioneros defensores de los naturales de la Nueva Atlántida, como Juan de Frías o Antonio de Montesinos, cuyas declamaciones, más tarde apodadas de indigenistas, prologaron el desarrollo de un debate transmarino que se extendió durante buena parte del siglo XVI: la *Gran Controversia*, una discusión a la que se acabaron sumando algunos de los pensadores más prominentes de la cristiandad, como Gonzalo Fernández de Oviedo (1526) Francisco de Vitoria (1539), Ginés de Sepúlveda (1550) o Bartolomé de Las Casas (1552).

Atareados en la labor de establecer o denegar la condición humana de unas sociedades que, hasta entonces habían sido relegadas a los márgenes de la Otredad absoluta de Europa, esta disputa no evitó referirse al trato recibido por las primigenias poblaciones del Nuevo Mundo durante su conquista. En relación al caso concreto de Canarias, el propio Las Casas, en su *Brevísima relación de la destrucción de África* (1552), se preguntaba:

¿qué causa legítima o qué justicia tuvieron estos Betancores de ir a inquietar, guerrerar, matar y hacer

esclavos a aquellos canarios, estando en sus tierras seguros y pacíficos, sin ir a Francia ni venir a Castilla ni a otra parte a molestar ni hacer injuria, violencia ni daño alguno a viviente persona del mundo? ¿Qué ley natural o divina o humana hubo entonces ni hay hoy en el mundo, por cuya auctoridad pudiesen aquellos hacer tantos males a aquellas inocentes gentes? (Las Casas, 1989: 219).

El debate indigenista se saldó con la progresiva generalización de la visión respaldada por este último autor, cuyos planteamientos inspiraron la implantación de una especie de “libro de estilo” por el que se debía regir, desde entonces, el proceso de civilización. Esto es, una suerte de manual práctico que exhortaba a los colonizadores llegados de Europa a procurar que la población nativa del Nuevo Occidente aceptara “libremente la predicación y su incorporación al imperio”, a la vez que les era reconocida su “jurisdicción” como naturales, haciendo posible la distinción entre una “buena”



Imagen 4. Fotografía tomada de la placa conmemorativa realizada en mármol que adorna la plazoleta Francisco María de Legón, ubicada junto a una de las puertas traseras de la Catedral de Santa Ana, en Las Palmas de Gran Canaria. Realizada en 1991, esta representa los rostros de los obispos Juan de Frías y Fray Miguel López de la Serna, a los que describe como «insignes protectores y evangelizadores de los indígenas canarios». Ambos clérigos llegaron al Archipiélago a finales del siglo XV para acompañar a los conquistadores, convertidos en la máxima autoridad religiosa de las Islas, pero es cierto que, en cumplimiento de esta labor, protagonizaron varios enfrentamientos con otros estamentos de la sociedad colonial cuenta de las tendencias esclavistas de determinados sectores hacia estos naturales una vez finalizada la conquista (véase más en Morales, 2008).

y una “mala” colonización (Guerra en Las Casas, 2005: 45). Solo así, la bestialidad y rudeza que reinó en sus primitivistas representaciones dejó de penalizar sus usos y costumbres, destinando ahora toda la fuerza narrativa del género cronístico a la reelaboración de los roles históricos asumidos por ambos bandos durante el proceso colonizador.

A consecuencia de esta variación, las monarquías ibéricas empezaron a perseguir la crueldad contra los naturales del Nuevo Mundo, pero no la ejercida hacia otros colectivos, como, por ejemplo, el contingente musulmán y subsahariano, que continuaron atados al sistema esclavista. A lo que habría que añadir el hecho de que, para la mayoría de las ínsulas de la Nueva Atlántida, las denominadas como las *Leyes Indias* llegaron demasiado tarde, visto que, en apenas un siglo, sociedades como las que prosperaron en las Antillas, manifestaban ya un avanzado estado de “relajación” de sus elementos premodernos, en detrimento de la criollización de su mayoría social.<sup>4</sup>

De nuevo en Canarias, y bajo el influjo de esta novedosa perspectiva, vieron la luz los primeros trabajos que se alinearon con las estrategias de inocencia que Mary Louise Pratt (2010) ha definido como el germen del *ideario de la anticonquista*. Me refiero a los novedosos contenidos de las *Historias* escritas en prosa por Alonso de Espinosa (1594) y en verso por Bartolomé Cairasco de Figueroa (1606) y Antonio de Viana (1606), cuya inédita aproximación al pasado del Archipiélago podría resumirse en la siguiente cita del primero de estos tres autores:

---

4 El concepto de criollización propone derribar las ontologías coloniales establecidas en el escenario atlántico. Concebido en las Antillas, su significación teórica actual ha sido impulsada por los autores de *El discurso antillano* (1981), Édouard Glissant, y *Elogio de la creolidad* (1989), de Jean Bernabé, Patrik Chamoiseau y Raphael Confiant, entre otros. Describe la interacción, que no la simple mezcla, de elementos culturales, étnico/raciales, espirituales, ecológicos e incluso epistemológicos provenientes de América, África, Europa y Asia como la fuerza motriz de las identidades que han resistido al patrón de exclusiones promovidas por la colonialidad.

la guerra que los españoles hicieron, así a los naturales destas islas, como a los indios en las occidentales regiones, fue injusta, sin tener razón alguna de bien en que estrivar; porque ni ellos poseían tierras de cristianos, ni salían de sus límites y términos para infestar ni molestar las ajenas. Pues decir que les traían el Evangelio, había de ser con predicación y amonestación, y no con tambor y bandera, rogados y no forzados (Espinosa 1980:97).<sup>5</sup>

La progresiva irrupción de estas narrativas en el escenario Atlántico, investidas con el fin de “blanquear” el pasado del colonialismo europeo, si bien no detuvieron su avance como dispositivos esenciales para el desarrollo del capitalismo global, sí que lograron desagraviar a una parte de sus víctimas, aunque la mayoría de ellas, en aquel entonces, ya se hubiera convertido en fantasmas. Así pues, se podría afirmar que las numerosas crónicas de la anticonquista que fueron escritas en la Nueva Atlántida del siglo XVII en adelante, no supusieron más que un golpe de efecto, una suerte de expurgación histórica que, al final, solo logró reforzar las nuevas formas de violencia política, cultural y sobre todo epistémica que continuó practicando el Viejo Continente más allá de sus fronteras.

#### **Capítulo cuatro. El principio nacionalista y el imaginario científico de la raza**

Un estado, una nación: con este clarividente axioma, Ernest Gellner (2008), sintetizaba la lógica que se impuso desde que el novedoso régimen gubernamental liberal resignificó las categorías de raza y nación. Se refería con ello al establecimiento del “principio nacionalista” (2008: 230), un nuevo patrón de

---

5 El imaginario de la anticonquista emerge, según Pratt, como una «visión utópica e inocente» de la «autoridad europea global», la cual propuso una «apropiación del planeta totalmente benigna y abstracta». De modo que, la colonialidad quedó reconfigurada de una forma distinta a las «articulaciones francamente imperiales de la Conquista: conversión religiosa, apropiación territorial y esclavitud» (2010: 85) implementadas durante los siglos anteriores.



poder que, cuando se incumplía, significaba un “agravio” para aquella “población culturalmente homogénea que no tuviera un estado al que llamar propio” (2008: 171-172).

Fruto de esta metamorfosis, las burguesías apostadas a ambas orillas del Atlántico adquirieron la legitimidad suficiente para acaparar la dirección de dos fenómenos sociológicos trascendentales: la revolución industrial y el surgimiento del Estado-nación. Dos procesos que, tal como los ha detallado Benedict Anderson (2007), manifestaron una estrecha vinculación entre sí, especialmente en las sociedades coloniales en las que “pioneros criollos” basaron su “resistencia a la metrópoli” (2007: 100) en el dominio de innovadoras alianzas tecno-culturales, materializadas en el desarrollo, por ejemplo, del “capitalismo de imprenta” (2007: 241), una apropiación decisiva sin la que jamás se hubiera concretado el “tiempo homogéneo” ni el espacio “limitado y soberano” (2007: 48) en que empezó a imaginarse la nación.

Como parte de este proceso, las atomizadas élites de la Nueva Atlántida también se enredaron en la enunciación de sus respectivos “sentimientos de pertenencia y desolado orgullo patrio” (Benítez Rojo, 1991: 307), registrándose durante esta nueva etapa una serie de episodios de suma importancia, como el caso paradigmático de la revolución haitiana (1791-1804) junto a otros movimientos de carácter anticolonial, como el nacionalismo emergido con posterioridad en lo que es hoy la República Dominicana (1821-1865), el independentismo cubano y las primeras apelaciones a la identidad puertorriqueña (1868-1898), además de los numerosos episodios de cimarronaje registrados en la mayoría de las islas caribeñas, desde Jamaica hasta Trinidad.<sup>6</sup>

---

6 La revolución haitiana escenificó, tal como lo ha defendido Michel-Rolph Trouillot, la conjunción inédita del ideario nacionalista con la crítica a la filosofía occidental instigada por la Ilustración, desafiando «el marco conceptual en el que sus defensores y adversarios habían pensado la raza, el colonialismo y la esclavitud en el continente americano» (1995: 364). Como reacción a estos acontecimientos, pero también a la huella colonial hispana, tomó

Ciñéndome de nuevo al censo historiográfico canario, fue el primer representante del pensamiento ilustrado en su suelo, José de Viera y Clavijo, quien protagonizó una de las pioneras alusiones a la naturaleza distintiva del Archipiélago. Alineado con los fundamentos prodigados por un positivismo todavía naciente, sus *Noticias de la Historia General* (1772) se entretienen, no solo en profusas referencias a la cuestión indigenista desde el novedoso punto de vista de su anticonquista, sino también en la definición de su realidad transmarina, alegóricamente descrita como “la llave maestra del océano” (1950, I: 12). Es decir:

[Como un] puente de comunicación para las cuatro partes del mundo, pues de las Canarias se puede navegar a España en cuatro días; a Portugal en cinco; a Francia en ocho; a Inglaterra e Irlanda en diez; a Holanda en doce; a Hamburgo, Dinamarca, etc. en diez y ocho a veinticinco; a los puertos e islas principales de América en quince a veintiséis. Un reino a la vista del África, cuyos puertos son los más cercanos a las Indias orientales, pasados los peligros de los mares del Norte, canales y vientos variables, y cuya altura es el paso de todos los navíos que navegan a ellas o a la costa de Guinea (1951, II: 15).

En cierta sintonía con estos preceptos, la mayoría de los autores que sucedieron a Viera, tanto en el ámbito de las ciencias como en el de las humanidades, incorporaron sus tesis acerca del carácter transoceánico de las Islas, poniéndolas en práctica, por ejemplo, al asumir los preceptos que Williams Friédéric Edwards (1829) defendería como máximo exponente de la escuela raciológica a nivel internacional. Esto es, que “ni el

---

cuerpo el nacionalismo dominicano desde la independencia efímera (1821) hasta la instauración de II República (1865-1916). Mientras, el Grito de Yara en Cuba y el de Lares en Puerto Rico, ambos acontecidos en 1868, marcaron el nacimiento de sus respectivos procesos de construcción nacional como parte del clima de «contraconquista» (Mezilas, 2015: 59).

clima, ni la mezcla de razas, ni siquiera el progreso civilizatorio” (en Estévez, 2008: 146), podían alterar los caracteres físicos que definen a las distintas razas humanas, aún con el paso del tiempo. Así pues, desde la narrativa historicista de Manuel de Ossuna y Saviñón (1837) a la escritura poética de Graciliano Afonso (1853) y, especialmente en las indagaciones antropológicas de Gregorio Chil y Naranjo (1976), René Verneau (1890) o Juan de Bethencourt Alfonso (1913), entre otros, se insistió en el estudio comparativo en el contexto atlántico de lo que Sabin Berthelot (1842), como precursor del discurso científico de la raza en Canarias, describiría como la “fisonomía nacional” de su población, concluyendo que:

los bereberes de la raza rubia, fueron la rama originaria de esos guanches de tez blanca [...] una población muy antigua [...] de la que] puede [...] creerse, que los Bereberes rubios, Tuarecks, Riffeños, ó Guanscheris, son otochthonos, como igualmente todos los demás Africanos de raza líbica o atlántica. [...] Y,] estas diferencias que distinguieron á los antiguos isleños de Canarias, subsisten aún en nuestros días, tanto en lo físico como en lo moral (1842: 265-266).

La irrupción de este tipo de planteamientos fue extensible a la Nueva Atlántida en su conjunto, ampliando el radio de acción catequizadora de la colonialidad como un proceso que, lejos de detenerse en Occidente, encontró en África y también en Asia y Oceanía el lugar en que datar un inédito escenario narrativo geopolíticamente demarcado: el “orientalismo” (Said, 2007: 20). Aunque esta categoría, a consecuencia del linaje criollo de los habitantes de estos territorios, jugó un papel de “bisagra” entre ambos hemisferios, dando cabida a nuevas pugnas entre las principales potencias europeas por imponer sus respectivas lecturas imperialistas acerca de su historia colonial.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> A grandes rasgos, el orientalismo debe entenderse como «un modo de discurso» apoyado en una serie de «instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas

Al centro de este escenario, las élites criollas del Archipiélago no dudaron en tomar posiciones, planteando, por primera vez, la posibilidad de aplicar en Canarias el principio nacionalista. De hecho, así fue como influyentes personalidades de la sociedad canaria decimonónica, como, por ejemplo, Alonso Nava y Grimón y de José Murphy y Meade – ambos miembros de la Junta Suprema Gubernativa de Canarias (1809-1810)– se convirtieron en voceros de una causa que, en plena Guerra de Independencia de España (1808-1814) y descolonización de su imperio en América (1809-1833), llegó a plantear la conveniencia de que las Islas continuaran bajo el dominio colonial español:

Hallándonos ya separados de la España, es indispensable el ponernos bajo la protección de una nación poderosa, o como protegidos, formando una República, o haciendo parte integrante de la referida nación [...] que más se acerque a la conservación de los referidos privilegios (en Gil, 2009: 49).

Estas reclamaciones no fueron atendidas hasta la definitiva declaración de este territorio insular como Puerto Franco en 1852, una atribución que escenificó, *de facto*, la “consolidación” de “la españolidad de Canarias en lo político y la extranjera en lo económico” (Cabrera y Suárez, en Millares *et al.*, 2011: 49), acentuando así “la vinculación de la economía isleña a su tradicional escenario, el mundo atlántico” (A. Macías, 2009: 129). Y, aunque este acuerdo contentó a amplios

---

burocracias y estilos coloniales» (E. Said, 2007:20). Su principal objetivo es definir, dentro de la tradición cultural europea, ese vasto e impreciso espacio conocido a partir de entonces como el “Oriente”. De modo que, este ejercicio sociosimbólico no puede explicarse como la mera consecuencia de una «simple disciplina o tema político que se refleja pasivamente en la cultura», ya que es el resultado «de la *distribución* de una cierta conciencia geopolítica», de una cierta «*voluntad o intención* de comprender, y en algunos casos, también de controlar, manipular e incluso incorporar lo que manifiestamente era un mundo diferente» (2007:34) de Occidente.

sectores de su sociedad, no fue suficiente para evitar que, lo que Txema Portillo (2006) ha definido como el *sueño criollo*, dejara de visibilizarse en las Islas bajo la apariencia de una promesa de plenitud nacional, tal como lo demuestra la trayectoria anticolonialista que, un lustro más tarde, impulsaron Secundino Delgado (1904), Luis Felipe Wangüemert y José Cabrera Díaz (1924). No obstante, en esta ocasión, la clave de su enunciación residió en la manera en que la causa nacionalista se apropió del discurso de la raza, paradójicamente, uno de los patrones de dominación colonial más efectivos:

La raza guanche no era salvaje, ni sanguinaria, ni supersticiosa. Los primitivos pobladores canarios eran pacíficos, valerosos y leales: una raza de hombres laboriosos y buenos y de mujeres bellas y honestas. En materia religiosa, adoraban a un Dios Creador Único. En organización política, practicaban el patriarcado, un patriarcado que infundía en el pueblo sentimientos de noble y generosa confianza mutua.

Y si rememoramos la obra de la dominación española, nuestros resentimientos se avivan. Poco a poco, lenta pero persistentemente, las islas Canarias han ido perdiendo sus prerrogativas características: el régimen centralizador español nos la fue arrebatando una a una. Y en pago de nuestra mansa servidumbre, ¿qué hemos recibido los canarios? (Gómez y Cabrera, 1924: 4).

Con el discurrir del siglo XX, la pugna identitaria en las Islas no hizo otra cosa que aumentar. Durante el breve interludio que supuso la II República española (1931-1936), por ejemplo, esta se decantó hacia posiciones progresistas, llegando a prever el desarrollo del autogobierno en el territorio. Sin embargo, esta situación cambió radicalmente tras la Guerra Civil (1936-1939) y el prolongado mandato autoritario del franquismo (1939-1975), descrito por Antonio Macías (2001) como la *segunda conquista* de Canarias. Esto es, como una nueva forma

de invasión colonial que, no en vano, amparó el decomiso de sus libertades comerciales y tributarias en la escena atlántica, mientras hizo crecer exponencialmente “la presencia del Estado” mediante la implementación de un intenso proceso de “españolización en los planos ideológico y cultural” (Guerra y León, 2011: 197).

La imposición de este renovado “sueño imperial” (Suárez, 1997: 318) por parte de la dictadura, supuso una nueva articulación de su colonialidad histórica a través de un deliberado proceso de racialización de su población contemporánea, entre otras medidas. De hecho, investigadores muy próximos a los principios del régimen participaron en este, como fuera el caso de José Pérez de Barradas (1939), Sebastián Jiménez Sánchez (1949) o Miguel Fusté (1959). Aunque también es verdad que, frente a sus retóricas esencialistas acerca del pasado de las Islas, no tardaron en conformarse movimientos de oposición al régimen de diverso signo, resultando especialmente destacables aquellos que se insertaron dentro del espectro que Susan Martín-Márquez ha definido como el del “nacionalismo canario afrocéntrico” (2011: 376). Un movimiento que no dudó, como ya había sucedido en el pasado, en hacer suyas las peculiaridades étnicas de los canarios para integrarlas a su lucha por la descolonización del Archipiélago (1964-1978). En suma, tenía razón George W. Stocking cuando aseguraba que “raza” y “nación” no son otra cosa que términos aplicables a “diferentes niveles de una misma pirámide” (1985: 7-8).

### **Capítulo quinto. La condición posmoderna**

Aimé Césaire (1950) acuñó la expresión la *crisis de Europa* para apalabrar el corolario de su hegemonía moderna y colonial tras la II Guerra Mundial (1939-1945), con la creación de la *Organización de las Naciones Unidas* (1945), la descolonización de los continentes asiático y africano o la promulgación de las sucesivas *declaraciones sobre la raza* emitidas por UNESCO (1950, 1951, 1967, 1978). Se refería con ello, como diría Cornel West (1989), al inicio de un nuevo estadio cronológico marcado



Imagen 5. Multitud de materiales de este periodo resultan útiles para mostrar la forma en que los principios de la colonialidad permearon en el ideario nacionalista. Tal es el caso de la adscripción creativa de la Escuela Luján Pérez, fundada en 1918 en Las Palmas de Gran Canaria. Esta institución artística se caracterizó por su papel pionero, dentro del contexto de la Nueva Atlántida, en la asunción de las vanguardias históricas. En la imagen se aprecia una reproducción de una de las obras más características de la pintura indigenista en las Islas. Se trata de *Platanal* (1948), un lienzo de Felo Monzón, en el que resulta evidente el tratamiento racializado que reciben los campesinos del Archipiélago. Siguiendo lo estipulado por Fernando Castro Borrego, este trabajo representa una de las primeras manifestaciones «de la lucha de clases en el arte canario» (2010: 21).

por la generalización de la autocrítica y la desmitificación de la superioridad atribuida a sus tradiciones metafísicas y sistemas filosóficos fundamentales. Es decir, al cese de todos aquellos elementos que contribuyeron a apuntalar la autoconfianza de sus élites económicas, políticas e intelectuales en la escena global.

Estos acontecimientos, descritos por François Lyotard como los eventos fundantes de *la condición posmoderna* (1979), han hecho posible que las numerosas culturas afectadas por la colonización en la Nueva Atlántida hayan traducido sus efectos al contexto insular, como mínimo, por dos vías distintas. En los casos en sus islas han logrado consolidar sus propias

estructuras estatales, como ha sucedido en Cabo Verde, Guinea Ecuatorial y Santo Tomé y Príncipe, además de la República Dominicana, Haití, Cuba, Jamaica, Granada, Barbados, Antigua y Barbuda, las Bahamas, San Cristóbal y Nieves, Dominica, Santa Lucía, San Vicente y las Granadinas y Trinidad y Tobago; avanzando hacia procesos de integración posnacional que, en el contexto africano, incluirían la intuitiva unión de las regiones de la Macaronesia, mientras que, en el Caribe, se han materializado a través instituciones como el ALBA (2004- ) o la CELAC (2010- ). Por otro lado, las islas que aún guardan algún tipo de relación con sus potencias colonizadoras, como las Vírgenes británicas y estadounidenses, las Caimán, las Bermudas, Anguila, Martinica, Guadalupe, San Andrés y Providencia, Puerto Rico, Santa Elena y Ascensión, las Turcas y Caicos, las Caimán, las antiguas Antillas Holandesas, Anguila y Monsterrat, Guadalupe, Azores, Madeira o Canarias, han optado por mantener dicho estatus ultramarino a cambio del reconocimiento de sus singularidades mediante figuras como el Estado Libre Asociado, la Zona Franca o la Región Ultraperiférica, por citar solo tres ejemplos.

Esta nueva realidad ha provocado que, en muchos enclaves de la Nueva Atlántida todavía resulte pertinente preguntarse, parafraseando a Stuart Hall (2008): ¿cuándo fue exactamente lo poscolonial? Y es que, desde una perspectiva estrictamente semántica, se puede sostener que en el último grupo de islas que acabo de citar no ha existido un bloque histórico capaz de superar el colonialismo. Aunque también es cierto que, desde un punto de vista polisémico, este término podría ser asumido a modo de *culturalismo*. Esto es, como la aplicación de un novedoso marco analítico desde el que evaluar, en sus respectivas sociedades, la crítica establecida por dichas teorías hacia categorías de honda incidencia moderna, como el sujeto, la clase, la raza, el género y también la nación.

A causa de estas particularidades, la irrupción del programa fuerte del posmodernismo ha tenido, nuevamente en Canarias, un impacto bastante irregular, pudiendo constatarse



la presencia de algunas de sus propuestas en su historiografía de una manera fragmentada y poco sistematizada. Esta deriva, de hecho, la han asumido la mayoría de sus historiadores, a excepción de los trabajos firmados por Manuel Lobo Cabrera (1979), Antonio Macías (2003), Manuel de Paz-Sánchez (2007) o Ricardo Guerra Palmero (2011), quienes han protagonizado un esfuerzo notable por visibilizar la presencia de ciertas herencias coloniales en el Archipiélago y su relación con el contexto atlántico. Y, esta visión ha sido compartida desde el ámbito de la crítica literaria por estudiosos como Pablo Quintana (1991), María Rosa Alonso (1993) Nilo Palenzuela (2006) o Eugenio Padorno (2006), lo que ha llevado a alguno de estos investigadores incluso a enmendar el papel que habrían cumplido las Islas en relación a preceptos tan novedosos como los planteados por el pensamiento descolonial:

No es uno únicamente el flanco del que proceden los olvidos de Canarias [en relación a Europa]; el lapsus memorístico puede provenir también de Hispanoamérica, según ilustra, entre otros testimonios, el libro de Enrique Dussel *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Dussel, como tantos nuevos pensadores hispanoamericanos del siglo XX, caracteriza el periodo que en el Nuevo Mundo se extiende entre 1492 y 1636 (año este último en que Descartes formula el *ego cogito*) como el del “primer momento de la constitución histórica de la Modernidad” [...]. Ya se habrá, pues, adivinado el sentido de la rectificación que reclama esta reflexión final. Si se ha reiterado más de lo deseable que la conquista y colonización de Canarias supuso el laboratorio de la aventura de la conquista y colonización del Nuevo Mundo, ¿habrá que rectificar en Dussel el dato de que no es América Latina la “primera periferia de la Europa Moderna”, ya que ese papel le corresponde por exacta cronología histórica a Canarias, espacio en el que verdaderamente se inicia el *proceso constitutivo de modernización*? (Padorno, 2006: 104-105).

En el campo de la arqueología, Antonio Tejera Gaspar y Rafael González Antón (1987), además de Juan Francisco Navarro Mederos y Carmen del Arco (1992), también han hecho notables esfuerzos para aproximarse a la realidad de las Islas con el afán de superar los preceptos racistas y nacionalistas que sobrevivieron al franquismo. Aunque solo aportaciones más recientes, como la de José Farrujia (2010), han logrado juzgar la actividad de esta disciplina a través de la crítica postestructural inaugurada en las Islas por Fernando Estévez (1987). Es más, están en deuda con su paradigmática relectura del pasado de Canarias las investigaciones que en los últimos años han completado su análisis sobre los efectos de la colonialidad en el Archipiélago, destacando entre ellas los trabajos de Pablo Estévez (2016), Silvia Almenara (2016) o Larisa Pérez (2017).<sup>8</sup>

No quiero terminar este apartado sin mencionar otra de las disciplinas de conocimiento que ha registrado recientemente una mayor actividad en la historiografía insular: la biología, cuya incidencia puede evaluarse a través del impacto tecnocientífico que ha desatado el proyecto *CRONOS* (1992) y otros de naturaleza similar. Dirigido por Mercedes Martín Oval y Conrado Rodríguez Martín (2009), este tipo de estudios han ponderado la incidencia de las variaciones en el ADN de la población del Archipiélago Canario a lo largo de la historia, y, a partir de sus resultados ha sido articulado

---

8 De hecho, en mayo de 2018 se celebró en la Universidad de La Laguna, con motivo de la V Semana de Antropología Social Fernando Estévez, las jornadas *De la colonialidad a la de(s)colonialiad: reinversiones y subversiones geopolíticas*, en cuyo cartel participaron la mayoría de los integrantes del Grupo de Investigación de Estudios Decoloniales adscrito a la misma universidad, coordinado por Carmen Marina Barreto Vargas y del que también forman parte Osvaldo Lorenzo Monteagudo, Greyc Pérez Amores, Domingo Garí, Silvia Almenara, Mariano de Santa Ana, Alba Rodríguez García, Ramón Hernández Armas, Yanira Hermida Martín, Roberto Rodríguez Guerra, Paula Fernández Hernández, Alberto Quesada, Pablo Estévez, Larisa Pérez y el suscribe estas páginas.

un nuevo discurso acerca de su complejidad que ya se ha extendido al plano político, social y cultural de las Islas. Así pues, podría decirse que a partir de la codificación de las particularidades genéticas que comparten los habitantes de las Islas, no solo ha sido posible conocer y tratar mejor algunas de sus enfermedades, sino también prolongar los efectos de viejos arquetipos clasistas, racistas, sexistas y también epistemicistas, inevitablemente asociados a la incidencia que ha tenido sobre sus cuerpos el desarrollo histórico de la colonialidad.<sup>9</sup>

En definitiva, ha sido el carácter marcadamente paradójico de historiografía canaria, la que ha hecho que sus contenidos también resulten válidos para ejemplificar el rumbo que ha descrito la colonialidad sobre el espacio atlántico. De poco ha servido que sus contenidos hayan tratado de negar o reprimir las huellas dejadas por esta especie de *trauma instituyente* que todavía impide la descolonización completa del “último” de los continentes. Tal como lo predijera el propio Fernando Estévez, “el pasado regresa con una fuerza extraordinaria para atrapar, para poseer el presente” en sus orillas, y esa fuerza pulsional también remite hacia el futuro, pues forma parte de “una historia que nunca se termina de escribir” (2015: 192, 218).

---

9 Para Donna Haraway, este avance del positivismo debe ponernos sobre aviso acerca del potencial que los genes como concepto histórico pueden proporcionar a la ciencia a la hora de evaluar ontológicamente un cuerpo o un grupo social. El determinismo genómico, de hecho, ha sido señalado como el principal responsable del nacimiento de lo que esta autora denomina *tecnohumanismo*, una nueva categoría que, en comparación con sus antecesoras renacentistas e ilustradas, ha realizado algunos ajustes ideológicos en las disciplinas y tecnologías encargadas de estudiar al ser humano y su historia. La principal distinción, sin embargo, entre estos nuevos estudios y sus antecesores, estriba en que ahora las particularidades que definen a nuestra especie no son reductibles únicamente a la clasificación de las características de un organismo de carne y hueso, como sucedía con el paradigma de las razas naturales, sino que también se pueden sintetizar en una base de datos, convertida por mor de los últimos avances tecnológicos y científicos, en un objeto de práctica y conocimiento (véase más en Haraway, 2004: 280).

## Epílogo. Para desandar la colonialidad

Como se ha podido comprobar, la Nueva Atlántida o cualquier otra voz habilitada para encarnar al espacio transoceánico del que forma parte el Archipiélago Canario, ha funcionado aquí como una especie de nombre “encubridor”. Esto es, como un recurso para evocar la “existencia” de un espacio más o menos delimitado: el Atlántico, llamado a cumplir la funcionalidad de un *significante vacío*. Lo que quiere decir que la frontera imperial en que estas islas convergen, debe ser definida no solo en base a sus evidentes carencias materiales, sino también en relación a su potencial para desmentir, a través de la manifestación de sus ausencias recurrentes, los verdaderos vínculos que aproximan a este “falso continente”.

En este sentido, podría decirse que la prosa de Benítez Rojo ha encontrado una manera sutil y expresionista de reivindicar lo que realmente se ha repetido a lo largo de la historia moderna de este meta-archipiélago: su colonialidad. La colonialidad entendida como la ha descrito Anibal Quijano (2000). O sea, como “uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista”, destinado a imponer una clasificación racial, de género, de clase, de credo y también epistemológica a la población del planeta como “piedra angular” para sostener la jerarquía capitalista, siempre dispuesta a operar “en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia social cotidiana” (2000: 342). Y así lo demuestran, por ejemplo, sus economías, que han pasado del modelo de plantación a la “plantaciones de hoteles y restaurantes para turistas” (Benítez, 1997: 307), escenificando de manera calcada la forma en que la división internacional de la riqueza y del trabajo también se repite dentro del orden social libidinal al que responde el capitalismo de consumo insular.

Este paisaje, además de denotar la “conquista total del tiempo de ocio por las relaciones de producción capitalista” (Santa Ana, 2004: 14), ha sido determinante

para la conformación de una nueva forma de subalternidad: la *colonialidad global*. A buen seguro, la más novedosa taxonomía de la posmodernidad/poscolonialidad, “distinta a la imperial-religiosa de los siglos XV y XVII, y de las formas imperial-nacional vigentes desde el siglo XVIII hasta la segunda mitad del siglo XX” (Mignolo, 2003: 45). Pero que, de ninguna manera ha supuesto una quiebra radical en su doloso pasado



Imagen 6. Noticia publicada por el periódico de alcance insular, *La Opinión de Tenerife*, el 22 de octubre de 2009, en la que se cuenta la historia de dos jóvenes “unidos” por el haplotipo U6b1, “que en genética determinan algo así como el código de barras de los primeros pobladores canarios”, lo que los “convierte en herederos de la carga genética que poseían” los guanches. Tal como he afirmado, el estudio bioantropológico de la población de las Islas corre el riesgo de reforzar el esencialismo predicado por las lecturas raciales acerca de su pasado desde hace casi dos siglos, al definir científicamente la base material de ciertos elementos genéticos que ya han empezado a concebirse como manifestación de lo “genuinamente” canario (véase más en Rodríguez y Martín, 2009: 99).

de dominación y violencias. Por el contrario, lo que esta ha significado es una rearticulación del discurso colonial mediante “una nueva forma de colonialidad del poder que ya no está localizada en un Estado-nación o un grupo de Estados-nación, sino como *colonialidad global* transnacional y transestatal”. Es decir, como una clasificación que solo adquiere sentido si consideramos al neoliberalismo “como una nueva forma de civilización y no sólo como una nueva organización económica planetaria” (Mignolo, 2003: 356, 23).

En resumen, la colonialidad ha cumplido a la perfección con su cometido, especialmente en los territorios insulares que han dado forma a las periferias del sistema mundial capitalista, globalizando las jerarquías que la han hecho posible y reproduciendo sus márgenes de desigualdad como si el mundo entero pudiera reducirse a una isla que se repite. Y este es, en mi opinión, el mayor de los aciertos de las formulaciones teóricas realizadas por Benítez Rojo: la posibilidad de empezar a descolonizar el conocimiento a través de la especificación de un continente que nos permita contrarrestar los efectos de la hegemonía, explicitando con claridad sus violencias, así como el origen de las inequidades que han ido moldeando su historialidad.

Apelar a la Nueva Atlántida debe entenderse entonces, como un ejemplo de lo que Spivak denomina *esencialismo estratégico*. La edificación de una suerte de “desafío material para la imaginación política”, destinado a “repensar” el papel que han jugado nuestros referentes identitarios fundamentales a lo largo de los últimos seis siglos, con el fin de resemantizar su diacrónico simbolismo para ser utilizados también en nuestro “presente geopolítico” (Spivak, 2010: 388). De modo que, lo que propongo es sacar rendimiento a la naturaleza ambigua que ha acompañado de manera perenne a las subalternidades isleñas, trascendiendo sus límites locales mediante de la procura de un contexto más amplio que haga posible globalizar la insistencia vital de nuestras poblaciones criollas, sus distintas formas de resistencia política y cultural.

Para lograr esto, desde la insularizada impostura que nos rodea, no se me ocurre otra cosa que empezar a construir sinergias, a hilvanar cadenas significantes y afectivas con que trascender el fatalismo geográfico que ha lastrado nuestras luchas a lo largo de los siglos... Y así hasta abarcar la totalidad de nuestro metafórico continente, la horma de una isla en se repita la esperanza de desandar la colonialidad.

### **Bibliografía:**

- ABREU GALINDO, F. J. (1977 [1602]). *Historia de la conquista de las siete Islas de Canaria*. Edición crítica con introducción, notas e índice por Alejandro Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones.
- ABULAFIA, D. (2009). *El descubrimiento de la Humanidad: encuentros atlánticos en la era de Colón*. Traducción castellana de Rosa María Salleras Puig. Barcelona: Crítica.
- AFONSO NARANJO, G. (1853). *Hojas de la Encina o San Diego del Monte, leyenda canaria*. Las Palmas de Gran Canaria: Imprenta de la Verdad.
- ALMENARA NIEBLA, S. (2016). “África online: mujeres, TIC y activismo”. En: *Asparkia: Investigación feminista*, núm. 28, pp. 93-106.
- ALONSO RODRÍGUEZ, M. R. (1993). “Características de la poesía en Canarias”. En: *Anuario de Estudios Atlánticos*, núm. 39. Madrid: Las Palmas, pp.17-39.
- AMASIK, Á. 1985. *El árbol de la nación canaria*. Santa Cruz de Tenerife: Benchomo.
- ANDERSON, B. (2007 [1983]). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARIAS MARÍN Y CUBAS, T. (1986 [1694]). *Historia de las siete islas de Canarias*. Edición de Ángel de Juan Casañas y María Régulo Rodríguez; proemio de Juan Régulo Pérez; notas arqueológicas de Julio Cuenca Sanabria. Las Palmas de Gran Canaria: Real Sociedad Económica de Amigos del País.

- AZNAR, E., CORBELLA, D., PICO, Be., TEJERA, A., et. al. (2006 [1402-1404]). *Le Canarien: Retrato de dos mundos*, 2 vols. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios.
- BENÍTEZ ROJO, A. (1997). “Nueva Atlántida: El último archipiélago”. En *Islas*. Las Palmas de Gran Canaria: CAAM (Centro Atlántico de Arte Moderno).
- \_\_\_\_\_. (1998 [1989]). *La isla que se repite*. Barcelona: Editorial Casiopea.
- BERTHELOT, S. (1978 [1842]). *Etnografía y Anales de la Conquista de las Islas Canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones.
- BETHENCOURT ALFONSO, J. (1991 [1913]). *Historia del Pueblo Guanche, vol. I*. San Cristóbal de La Laguna: Francisco Lemus Editor.
- BHABHA, H. K. (2002 [1994]). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BOCCACCIO, G., EANES DA ZURARA, G., DA´CA DA MOSTO, A., et. al. (1998 [1341]). *De Canaria y de las otras islas nuevamente halladas en el océano allende España*. Estudio crítico Manuel Hernández González. Traducción José A. Delgado Luis. Excmo. La Orotava: Ayuntamiento del Puerto de la Cruz y Excmo. Ayuntamiento de la Villa de la Orotava.
- CAIRASCO DE FIGUEROA, B. (1989). *Antología poética*. Islas Canarias: Biblioteca Básica Canaria. Viceconsejería de Cultura y Deportes. Gobierno de Canarias.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca. Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- CHAKRAVORTY SPIVAK, G. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- CHILYNARANJO, Gregorio (1876). *Estudios históricos, climatológicos y patológicos de las Islas Canarias*. Tomo I. Imprenta Miranda, Las Palmas de Gran Canaria.
- CIORANESCU, A. (1963 [1583]). *Thomas Nichols, mercader de azúcar, hispanista y hereje: con la edición y traducción de su “Descripción de las Islas Afortunadas”*. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios.



- DE PAZ-SÁNCHEZ, M. (2007). "Identidades lejanas. El proyecto nacional canario en América (1895-1933)". En: *TZINTZUN. Revista de Estudios Históricos*, núm. 46, julio-diciembre, pp. 167-214.
- DEL ARCO AGUILAR, C.; JIMENEZ GÓMEZ, M.; NAVARRO MEDEROS, J. F. (1992). *La arqueología en Canarias: del mito a la ciencia*. Santa Cruz de Tenerife: Interinsular, Ediciones canarias.
- DELGADO RODRÍGUEZ, S. (2006 [1904]). *Canarias libre*. Santa Cruz de Tenerife Ediciones Idea.
- DUSSEL, E. (1992). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores. Universidad Mayor de San Andrés.
- ESCOBAR, A. (1996). *Más allá del Tercer Mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos antiglobalización*. Bogotá: Nómadas.
- ESPINOSA DE, F. A. (1980 [1594]). *Historia de nuestra señora de Candelaria*. Introducción de Alejandro Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones.
- ESTÉVEZ GONZÁLEZ, F. (1987). *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario*. Tenerife: Publicaciones científicas del Exc. Cabildo insular de Tenerife.
- \_\_\_\_\_. (2001). "Determinar la raza, imaginar la nación. El paradigma raciológico en la obra de Chil y Naranjo". En: *El Museo Canario*, núm. 56, pp. 329-346.
- \_\_\_\_\_. (2015). "El guanche como fantasma moderno. O cómo la historia de los orígenes nunca se termina de escribir". En FARRUJIA DE LA ROSA, A. J. [ed.] (2015). *Orígenes. Enfoques interdisciplinarios sobre el poblamiento indígena de Canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, pp. 186-222.
- ESTÉVEZ HERNÁNDEZ, P. (2016). *El cuerpo de la nación. Diferencia colonial y ausencia étnica en el censo español*. Tesis doctoral. Universidad de La Laguna.
- FARRUJIA DE LA ROSA, J. (2010). *En busca del pasado guanche: historia de la arqueología en Canarias (1868-1968)*. Santa Cruz de Tenerife: Ka.

- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G. (1992 [1526]). *Sumario de la natural y general historia de las Indias*. Madrid: Confederación Española de Gremios y Asociaciones de Libreros.
- FOUCAULT, M. (2007 [2004]). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FUSTÉ, M. (1959). “Algunas observaciones acerca de la antropología de las poblaciones prehistóricas y actual de Gran Canaria”. En: *El Museo Canario*, núm. 65-72, 1958-1959, pp. 1-27.
- GARÍ HAYEK, D. (2013). *La ONU, Canarias y las descolonizaciones africanas*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.
- GELLNER, E. (2008 [1983]). *Naciones y nacionalismo*. Introducción de John Breuilly. Madrid: Alianza Editorial.
- GÓMEZ WANGÜEMERT, L. F. y CABRERA DÍAZ, J. (1924). *El Guanche. Órgano del Partido Nacionalista Canario de Cuba*. Segunda época, año I, núm. 1, La Habana.
- GUERRA PALMERO, R. A. y LEÓN ÁLVAREZ, A. (2013). “La españolización de Canarias a través de la propaganda falangista (1936-1945)”. En: RUIZ CARNICER, M. (coord.). *Falange. Las culturas políticas del fascismo en la España de Franco*. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico”, pp. 195-220.
- HALL, S. (2008). “¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite”. En: MEZZADRA, S. [Comp.]. *Estudios postcoloniales; Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J. (2005). *Canarii: la génesis de los canarios desde el mundo antiguo*. Las Palmas de Gran Canaria: Centro de la Cultura Popular Canaria.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, S. (1949). *Breve reseña histórica del Archipiélago Canario. Desde los aborígenes hasta nuestros días*. Las Palmas de Gran Canaria: Imprenta España.
- GÓMEZ WANGÜEMERT, L. F. y CABRERA DÍAZ, J. (1924). *El Guanche. Órgano del Partido Nacionalista Canario de Cuba*. Segunda época, año I, núm. 1, La Habana.
- GUERRA PALMERO, R. A. y LEÓN ÁLVAREZ, A. (2013). “La españolización de Canarias a través de la propaganda falangista (1936-1945)”. En: RUIZ CARNICER, M. (coord.). *Falange. Las*

- culturas políticas del fascismo en la España de Franco*. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico, pp. 195-220.
- HALL, S. (2008). “¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite”. En: MEZZADRA, S. [Comp.]. *Estudios postcoloniales; Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- JIMÉNEZ GONZÁLEZ, J. J. (2005). *Canarii: la génesis de los canarios desde el mundo antiguo*. Las Palmas de Gran Canaria: Centro de la Cultura Popular Canaria.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, S. (1949). *Breve reseña histórica del Archipiélago Canario. Desde los aborígenes hasta nuestros días*. Las Palmas de Gran Canaria: Imprenta España.
- LAS CASAS, F. B. (1989 [1552]). *Brevísima relación de la destrucción de África. Preludio de la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*. Estudio preliminar, edición y notas por Isacio Pérez Fernández. Salamanca: Viceconsejería de Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias. Editorial San Esteban.
- \_\_\_\_\_ (2005 [1555]). *La destrucción de los guanches*. Estudio preliminar Ricardo A. Guerra Palmero. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.
- LAW, J. (1984). “On the Methods of Long Distance Control: Vessels, Navigation, and the Portuguese Route to India”. En: *The Sociological Review*, vol. 32, núm. 1 (suplemento), pp. 234-263.
- LOBO CABRERA, M. (1979). *Grupos humanos en la sociedad canaria del siglo XVI*. Las Palmas de Gran Canaria: Mancomunidad de Cabildos.
- MACÍAS HERNÁNDEZ, A. M. (2001). “Canarias una economía insular y atlántica”. En: GERMÁN ZUBERO, L., et. al. (2001). *Historia económica regional de España, siglos XIX y XX*. Barcelona: Crítica, pp. 476-506.
- MACÍAS HERNÁNDEZ, A. M. (2003). *Revisiones y Provocaciones*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.
- \_\_\_\_\_ (2009). “Canarias: un espacio transnacional. Reflexiones desde la historia de la economía”. En: *Migraciones internacionales e integración cultural; lecturas históricas desde el espacio insular*. Islas Canarias: Academia canaria de la Historia, pp. 95-146.

- MALDONADO-TORRES, N. (2006). "Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo" en CÉSAIRE, Aimé. (2006 [1950]). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, pp. 173-196.
- MIGNOLO, W. (2003). *Historias locales; diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- MEZILAS, G. (2015). *El Trauma Colonial entre la Memoria y el Discurso: Pensar (desde) el Caribe*. Florida: Educa Visión Inc.
- MILLARES CANTERO, A.; MILLARES CANTERO, S.; QUINTANA NAVARRO, F. y SUÁREZ BOSA, M. (Dir.) (2011). *Historia Contemporánea de Canarias*. Gran Canaria: Obra Social La Caja de Canarias.
- MORALES PADRÓN, F. (2008). *Canarias: crónicas de su conquista. Transcripción, estudio y notas*. Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria.
- NICHOLS, T. (1963). *Descripción de las Islas Afortunadas*. Edición de Alejandro Cioranescu. Excmo. La Laguna de Tenerife: Cabildo insular de Tenerife.
- NÚÑEZ DE LA PEÑA, I. (1994 [1679]). *Conquista y antigüedades de las Islas de la Gran Canaria, y su descripción*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- OSSUNA Y SAVIÑÓN, M. (1978 [1837]). *Los Guanches o La Destrucción de las Monarquías de Tenerife*. Las Palmas de Gran Canaria: Biblioteca Popular Canaria/Taller Ediciones JB.
- O'GORMAN, E. (1958). *La invención de América: el universalismo de la cultura de occidente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PADORNO, E. (2006). *Vueltas y revueltas en el laberinto. Ensayo*. La Caja Literaria. Tenerife: Caja Canarias, Obra Social y Cultural.
- PALENZUELA BORGES, N. (2006). *Encrucijadas de un islario*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.
- PÉREZ DE BARRADAS, J. (1939). "Unidad de origen y unidad de destino de Canarias y España". *Hoy* (Las Palmas de Gran Canaria), 8 de enero, pp. 1 y 8.
- PÉREZ FLORES, L. (2017). *Islas, cuerpos y desplazamientos. Las Antillas, Canarias y la descolonización del conocimiento*. Tesis Doctoral. Universidad de La Laguna.

- PORTILLO VALDÉS, J. M. (2006). *El sueño criollo. La formación del doble constitucionalismo en el País Vasco y Navarra*. Donostia-San Sebastián: Editorial Nerea.
- PUPO-WALKER, E. (1982). *La vocación literaria del pensamiento histórico en América. Desarrollo de la prosa de ficción: siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*. Madrid: Gredos.
- QUIJANO, A. (2014). "Colonialidad del poder y clasificación social". En: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 285-327.
- QUINTANA, P. (1991). *La narrativa canaria: estudio de su historia (1500-1930)*. La Laguna: Universidad de la Laguna/Secretariado de Publicaciones.
- RODRÍGUEZ MARTÍN, C. y MARTÍN OVAL, M. (2009). *Guanches. Una historia bioantropológica*. Santa Cruz de Tenerife: Museo Arqueológico de Tenerife.
- RUMEU DE ARMAS, A. (1996 [1956-1957]). *España en el África Atlántica*, 2 vols. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.
- SAID, E. (2007 [1978]). *Orientalismo*. Barcelona: Random House.
- SANTA ANA, M. (2004). "Promesas de felicidad". En: SANTA ANA, M. (Ed.). *Paisajes del placer, paisajes de la crisis. El espacio turístico canario y sus representaciones*. Teguiise: Fundación César Manrique, pp. 55-71.
- SEPÚLVEDA, G. (1941 [1550]). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- STOCKING, G. W. (1985 [1982]). *Race, culture and evolution: Essays in the History of Anthropology, with a new preface*. Chicago: London University of Chicago Press.
- TEJERA GASPAS, A. y GONZALEZ ANTÓN, R. (1987). *Las culturas aborígenes canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Interinsular canaria.
- TORRIANI, L. (1999 [1592]). *Descripción e Historia del Reino de las Islas Canarias, antes Afortunadas, con el parecer de sus fortificaciones*. Traducción del Italiano con Introducción y Notas de Alejandro Cioranescu. Cabildo de Tenerife.

- TOULMIN, S. E. (1990). *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad. Presentación de José Enríquez Ruiz-Domènec. Traducción de Bernardo Moreno Carrillo*. Barcelona: Península.
- TROUILLOT, M. (1995). “Una historia impensable: la revolución haitiana como un no-evento”. En: *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Beaco Press, pp.70-107.
- VERNEAU, R. (1981 [1890]). *Cinco años de estancia en las Islas Canarias*. La Orotava: Ediciones J. A. D. L.
- VIANA, A. (1991 [1604]). *Antigüedades de las Islas Afortunadas I y II*. Islas Canarias: Viceconsejería de Cultura y Deportes/ Gobierno de Canarias.
- VIERA Y CLAVIJO, J. (1950 [1772]). *Noticias de la historia General de las Islas Canarias, vol. 1*. Santa Cruz de Tenerife: E. Serra. Goya Ediciones.
- \_\_\_\_\_ (1951 [1772]). *Noticias de la historia General de las Islas Canarias, vol. 2*. Santa Cruz de Tenerife: E. Serra. Goya Ediciones.
- VITORIA, F. (1989 [1539]). *Relectio de Indis. Carta Magna de los indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- WALLERSTEIN, I. (1979). *El moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- WEST, C. (1989). *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*. Madrid: Editorial Complutense.

# Notas sobre el “buen vivir” y el “Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano”

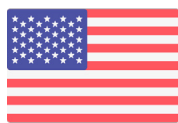
Ilda Nadia *Pari Bedoya*\*



**Resumen:** El presente artículo está orientado en brindar un breve descripción respecto a las principales características de las constituciones que se encuadran dentro del denominado “Nuevo Constitucionalismo latinoamericano” y su propuesta teórica-filosófica basada en la incorporación de los principios del “Buen Vivir”, como es el caso de las actuales constituciones de Bolivia y Ecuador.

**Palabras clave:** *buen vivir, nuevo constitucionalismo latinoamericano, Bolivia, Ecuador.*

## Notes on “good living” and the “New Latin American Constitutionalism”



**Abstract:** This article is aimed at providing a brief description of the main characteristics of the constitutions that fall within the so-called “New Latin American Constitutionalism” and its theoretical-philosophical proposal based on the incorporation of the principles of “Good Living”, as it is the case of the current constitutions of Bolivia and Ecuador.

**Keywords:** *good living, new Latin-American constitutionalism, Bolivia, Ecuador.*

## Notas sobre “boa vida” e o “Novo constitucionalismo latino-americano”



**Resumo:** Este artigo tem como objetivo fornecer uma breve descrição das principais características das constituições que se enquadram no chamado “Novo Constitucionalismo Latino-americano” e sua proposta teórico-filosófica baseada na incorporação dos princípios do “Bem viver”, como é o caso das atuais constituições da Bolívia e do Equador.

**Palavras-chave:** *vida boa, novo constitucionalismo latino-americano, Bolívia, Equador.*

\* Bachiller en Derecho por la Universidad Privada de Tacna. Ganadora del Concurso de Financiamiento de tesis con el proyecto “El derecho al agua potable como derecho fundamental en el ordenamiento jurídico peruano” y del Concurso de Artículos Jurídicos, ambos organizados por la Unidad de Investigación de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas (UPT) en el año 2017. Expositora en eventos académicos de Derecho, Antropología e Historia desarrollados en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Universidad Nacional San Agustín de Arequipa (UNSA) y la Universidad de Tarapacá (UTA). Contacto: [ylda\\_pb@hotmail.com](mailto:ylda_pb@hotmail.com)

## Introducción

No es posible hablar del constitucionalismo latinoamericano, sin referirnos a la influencia del constitucionalismo europeo. Este proceso de recepción constitucional implicó también la recepción de los presupuestos filosóficos de la modernidad liberal, los cuales fueron el sostén del mundo político, económico y social de occidente, desde fines del siglo XVIII. Sin embargo, la complejidad de la sociedad latinoamericana por su condición multicultural impuso retos al constitucionalismo, los cuales han permitido develar las falencias de la teoría hegemónica (actualmente en su versión neo-constitucional). Por ejemplo, recientemente Luis Tayori líder indígena del pueblo Harakmbut, manifestó ante el redescubrimiento del “Rostro Sagrado Harakmbut” en Madre de Dios,<sup>1</sup> que su pueblo “pedía a las rocas que nos protegieran o nos dieran prosperidad”,<sup>2</sup> oponiéndose de esta manera al avance de las carreteras y de la minería extractiva en la región.

Producto de esta realidad es que diversos Estados han optado en dar un cambio de perspectiva en sus constituciones para involucrar a sectores históricamente marginados como son las comunidades indígenas, y pensar el constitucionalismo desde nuestro espacio y situación concreta: América Latina.

El presente artículo está orientado en brindar un breve descripción respecto a las principales características de las constituciones que conforman esta corriente constitucional como es el “Nuevo Constitucionalismo latinoamericano” y su propuesta teórica-filosófica basada en la incorporación de los principios del “Buen Vivir”, como es el caso de las actuales constituciones de Bolivia y Ecuador.

- 
- 1 Ubicado en lo alto de una gran cascada que vierte sus aguas en una laguna-Madre de Dios.
  - 2 “El rostro harakmbut, redescubierto como arma indígena ante la deforestación”. En: Diario Digital “La Información”, 26 de febrero de 2016. Disponible en: [https://www.lainformacion.com/economia-negocios-y-finanzas/empresas/el-rostro-harakmbut-redescubierto-como-arma-indigena-ante-la-deforestacion\\_rE6kMqNE7fuXgZxr5z9QL7/](https://www.lainformacion.com/economia-negocios-y-finanzas/empresas/el-rostro-harakmbut-redescubierto-como-arma-indigena-ante-la-deforestacion_rE6kMqNE7fuXgZxr5z9QL7/)



## El Nuevo constitucionalismo Latinoamericano

Podemos partir, como plantea Carlos Rivera Lugo (Molina, 2013: 316-319), diferenciando entre lo que es la constitución formal y el constitucionalismo material, entendiéndose al primero como la aprobación del texto constitucional por parte de los Estados<sup>3</sup> y el segundo como el conjunto de situaciones o situación que fueron el motivo por el cual se opta por asumir esta nueva normatividad constitucional, es decir que producto de la lucha de fuerzas (o clases) dentro de cada Estado donde incorporan nuevos sujetos (como los pueblos indígenas) a través de diversos movimientos para incorporarse al proceso constitucional, puesto que el orden constitucional vigente imposibilitaba su participación en términos prácticos.

Es así, que a raíz de los procesos constituyentes que dieron origen a las constituciones de Bolivia (2009) y Ecuador (2008) -como señala Rivera- “la Constitución dejó de pertenecerle al poder constituido, la Constitución pasó a ser obra del poder constituyente” (Molina, 2013, p. 318). Refiriéndose a que es el pueblo como soberano, como fuente de poder y que el poder constituido es quien facilita la voluntad del pueblo, entendiéndose al pueblo en toda su diversidad y complejidad, es por ello que las constituciones tanto de Ecuador y Bolivia giran en torno a los conceptos de plurinacional, multicultural y plurisocietal.

Por otro lado, Nuria Beloso Martín (2015: 26) señala que para comprender la situación en la que se produjo la “brecha” que propició la participación de los pueblos indígenas se debe tener en cuenta ciertos periodos:

- Primer periodo entre 1982- 1988: Se inserta el concepto de diversidad cultural, se reconoce la conformación multicultural de la sociedad así también se reconoce

---

3 En el presente caso Carlos Rivera Lugo, hace referencia a la aprobación de los textos constitucionales de Venezuela, Ecuador y Bolivia; debiendo precisarse que para la presente investigación nos referiremos a las constituciones de Ecuador y Bolivia toda vez que son las que mayor desarrollo han dado al tema del Buen Vivir.

algunos derechos para las poblaciones indígenas; puesto que en los años 80 se promulgan nuevas constituciones o en su caso se producen reformas importantes en la mayoría de países de Latinoamérica donde la titularidad colectiva de derechos va ganando fuerza, así como compartir la posesión y uso de recursos naturales, territorio y respeto a las diferencias culturales.

- Segundo periodo entre 1989- 2005, se produce la internacionalización por parte de los Estados parte de la Convención 169 OIT,<sup>4</sup> así también se consolida la adhesión al modelo de Estado constitucional, social y democrático de derecho, observándose una orientación en dos sentidos:
  1. Se expande el catálogo de derechos fundamentales de las personas.
  2. Se incorporan instituciones de control jurisdiccional y administrativo que garanticen la participación popular.

Asimismo, se reivindican derechos de propiedad de tierras, aplicación de su propia ley, posibilidad de analizar sus valores culturales y autonomía así como aplicar su propia ley, para los pueblos indígenas.

Y es así que, en la primera década del siglo XXI, se produce en Latinoamérica cambios constitucionales de gran envergadura como son los casos de Ecuador y Bolivia, puesto han significado una profunda reforma en el modelo de estado de cada país, produciéndose lo que se denomina “nuevo constitucionalismo latinoamericano”. De esta manera se reconocen los derechos y garantías del Estado Constitucional, optándose para ello adoptar un Estado Social, caracterizándose

---

4 Los beneficiarios del Convenio núm. 169 de la OIT son los pueblos indígenas y tribales, en tanto colectivos, y sus miembros, en tanto individuos. Esto es, mujeres y hombres; adultos y niños y niñas, sin discriminación. El Convenio núm. 169 (art. 1) utiliza criterios objetivos y subjetivos para la identificación de los pueblos indígenas y, por lo tanto, titulares de derechos indígenas (Yrigoyen, 2009).



Imagen 1. <https://lacasaazul.cordoba.cc>

principalmente por la adopción de un enfoque fuertemente ligado a los derechos culturales con relación al medio ambiente y un aumento en el grado de participación de la ciudadanía en asuntos públicos. Conforme a lo señalado por Martínez Dalmau:

el nuevo constitucionalismo latinoamericano es un proceso necesario, tanto para los países que ya lo están desarrollando como para los que pronto lo harán, para transformar, no sólo a las instituciones estatales sino a la sociedad en su conjunto, respondiendo así con las demandas históricas del pueblo latinoamericano... De esa manera, los objetivos del nuevo constitucionalismo latinoamericano son la generación de riqueza y bienestar económico y la inclusión de las mayorías excluidas del ejercicio del poder público (Sotillo, 2015: 173-174).

Alejandro Rosillo Martínez, lo define como “el más reciente fenómeno constitucional en América Latina”, y partiendo de lo planteado por Viciano, Villabella, Medici, presenta las siguientes características:

- a) Procesos constituyentes democráticas, donde se recupera el poder constituyente como popular y expresando las demandas de diversos movimientos sociales.
- b) Alto contenido de principios y presupuestos axiológicos que se establecen como valores superiores de la organización constitucional y estatal.
- c) Configuración de nuevos modelos de Estado (principalmente en los casos de Ecuador, Bolivia y Venezuela).
- d) Amplio catálogo de derechos, que asumen los clásicos derechos humanos pero dotándolos de nuevas facetas y añadiendo nuevos derechos provenientes de las demandas de los diversos movimientos sociales.
- e) Reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, incluyendo en el texto constitucional valores provenientes de sus culturas, y asumiendo el pluralismo cultural y jurídico en diversos niveles (Rosillo, 2017: 3040).

Para Viciano y Martínez la existencia del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano, implica la sustitución del modelo tradicional, y este proceso se caracterizaría por: su originalidad, al incorporar materias nuevas, la amplitud respecto a la incorporación de nuevos derechos, su complejidad, y su rigidez respecto a los procesos de reforma constitucional al ser expresión de la participación activa de la población (Velásquez-Gutiérrez, 2014: 223).

Del mismo modo, este proceso de sustitución, como plantea Ana Micaela Alterio (2014: 277), tiene como origen el desarrollo de políticas neoliberales desde los años 80 lo que se tradujo en la marginación político-social de grupos sociales como los pueblos indígenas, debiendo tener presente dicha situación concreta a fin de poder comprender este nueva corriente.

## El “Buen Vivir”

El “Buen Vivir”, también denominado “*Sumak Kawsay*” (quechua) o “*Suma Qamaña*” (aimara), como señala Eduardo Gudynas, comprende un conjunto de ideas que han surgido como “reacción” y “alternativa” a las concepciones tradicionales sobre el desarrollo (2011: 1). Dicho concepto, se presenta como una filosofía producto de diversas cosmovisiones que plantean modos alternativos de vivir y de desarrollo. Para Fernando Huanacuni Mamani, el surgimiento (o resurgimiento) de las ideas del “Buen Vivir” en los últimos años, refiere a la:

reconstitución de la identidad cultural de herencia milenaria, la recuperación de conocimientos y saberes antiguos; una política de soberanía y dignidad nacional; la apertura de nuevas formas de relación de vida (no individualista sino comunitaria), la recuperación del derecho de relación con la Madre Tierra y la sustitución de la acumulación ilimitada individual de capital por la recuperación integral del equilibrio y la armonía con la naturaleza (2010: 22).

Esta visión del “Buen Vivir” se diferencia de la visión individualista propia del constitucionalismo liberal, en tanto parte de la premisa de concebir al mundo de manera holística, donde el ser humano convive junto a la naturaleza y no se posiciona por encima de esta. Dado que conforme plantea Alberto Acosta “el sistema capitalista, forzó a las sociedades humanas a subordinar a la Naturaleza” (2008: 12), separando al ser humano de la naturaleza, buscando la satisfacción de sus necesidades a toda costa. Lo que se busca –en esta concepción alternativa– es la sustentabilidad del desarrollo planteando una nueva relación con la naturaleza, al considerar que existen situaciones que no pueden subordinarse a las demandas del ser humano, llegando incluso a plantear a la naturaleza como un nuevo sujeto de derecho.



Imagen 2. <http://2.bp.blogspot.com>

Sin embargo conforme indica Alberto Acosta existe un grupo de la doctrina que refiere “¿Es realmente un derecho o más bien una declaración de buenos propósitos? ¿Puede un ser no humano ser sujeto de derechos? Si es que lo fuere, ¿cuál es el contenido del derecho? ¿Los derechos de la naturaleza debilitan la teoría de los derechos humanos? ¿Es exigible el derecho de la naturaleza?” (2008: 17), es así que, en el caso de Ecuador en la Asamblea Constituyente en Montecristi, Alexis Mera, secretario jurídico de la Presidencia, el 10 de julio del 2008, en pleno debate constituyente, señaló que:

(...) el Derecho se dirige a regular las relaciones humanas, como centro del desarrollo social que debe darse, a no dudarlo, en armonía con la naturaleza. Por eso, sólo las personas pueden adquirir derechos y contraer obligaciones. Si la naturaleza es sujeto de derecho, significa que debe ser representada por alguien, lo cual es estúpido y, además, ese alguien podría oponerse a la acción del hombre” (Acosta, 2008: 17)

Sin embargo ya desde los 70, conforme se advierte del Informe del Club de Roma – “Limites del crecimiento”- en mundo se enfrenta a una realidad inminente respecto al agotamiento de recursos naturales y detrimento de la naturaleza (Rodríguez, 2011).

Por lo que, si bien podría pensarse que la corriente del buen vivir se presenta como una utopía, se debe tener presente que hace 20 o 30 años no se podía hablar sobre la ampliación de derechos para ciertos grupos sociales (como las mujeres, homosexuales, etc.), en consecuencia el derecho obedece a una realidad; y al verse afectada la naturaleza por la contaminación ambiental a raíz de la forma en la que se ha construido la relación ser humano-naturaleza a través de la racionalidad occidental, es que los Estados se ven ante la necesidad de tomar soluciones para este problema, adoptando una posición alternativa como es el buen vivir.

Conforme señala Alberto Acosta, “la liberación de la Naturaleza de esta condición de sujeto sin derechos o de simple objeto de propiedad, exigió y exige, entonces, un esfuerzo político que le reconozca como sujeto de derechos” (2008: 18), donde “no va más la identificación del bienestar y la riqueza como acumulación de bienes materiales, con las consecuentes expectativas de crecimiento económico y consumo ilimitados.” (2008: 20). Es decir, se busca mantener un equilibrio entre los recursos naturales y las necesidades del ser humano. Para la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo de

las Naciones Unidas, el desarrollo sostenible debe “asegurar que satisfaga las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias” (Gudynas, 2011: 84), por lo que el buen vivir a través del reconocimiento de los derechos de la naturaleza, permite ser el catalizador para crear las condiciones de desarrollo sostenible a través del diálogo intercultural.

Según Diana Vela y Eloy Alfaro Reyes “el entendimiento y relación que se tenga con la naturaleza se desarrolla y depende de un contexto social y los valores que se adjudiquen a la naturaleza nunca podrán ser hegemónicos” (Prieto, 2013: 61). Es en este punto que el buen vivir, plantea nuevas relaciones entre los seres humanos y su entorno, permitiendo el desarrollo no solo económico sino cultural de los diversos grupos étnicos que componen los países de la región andina, cuestionando la visión antropocéntrica y del mundo occidental y el eurocentrismo del constitucionalismo liberal.

## Conclusiones

El nuevo constitucionalismo latinoamericano es una corriente constitucional que se presenta como alternativa al neo constitucionalismo, en cuanto pretende ser un proyecto que pretende deconstruir los principales conceptos del proceso de constitucionalización del ordenamiento jurídico (lo que se traduce en la construcción del Estado Constitucional de Derecho), y que tiene como origen los procesos constituyentes recientes de países como Bolivia y Ecuador.

El buen vivir es un conjunto de principios derivados de las culturas indígenas (como la aymara y la quechua), que comprende “otra” visión del mundo, una visión holística de la naturaleza, la búsqueda de armonía entre hombre-naturaleza, una visión comunitaria no individualista de las relaciones sociales y una revalorización de las identidades culturales, sobre todo de aquellos saberes ancestrales, que nos permitan afrontar los retos de las sociedades latinoamericanas en el siglo XXI.



El Nuevo constitucionalismo Latinoamericano al ser producto de procesos constituyentes en la que participaron sectores marginados se incorporaron los principios del buen vivir con el fin de crear un paradigma alternativo a la visión eurocéntrica hegemónica y poder de esta manera incorporar fácilmente las demandas de estos grupos silenciados por mucho tiempo.

### **Bibliografía:**

- ACOSTA, A. (2008). “Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza Reflexiones para la acción”. *Revista de la Asociación de Funcionarios y Empleados del Servicio Exterior Ecuatoriano*, núm. 54, pp. 11-32.
- ALTERIO, A. M. (2014). “Corrientes del constitucionalismo contemporáneo a debate”. *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, núm. 8, pp. 227-306.
- BELLOSO, N. (2015). “El Neoconstitucionalismo y el ‘Nuevo’ Constitucionalismo Latinoamericano: ¿Dos corrientes llamadas a entenderse?”. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho, Universidad de Burgos*, núm. 32, pp. 21-53.
- GUDYNAS, E. (2011). “Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en movimiento*, núm. 462, pp. 1-20.
- GUDYNAS, E. (2011a). *Desarrollo, derechos de la naturaleza y buen vivir después de Montecristi*. Quito: Centro de Investigaciones Ciudad y Observatorio de la Cooperación al Desarrollo.
- HUANACUNI, F. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas–CAOI.
- MOLINA, A. (2013). “Nuevo constitucionalismo en América Latina. Contexto sociopolítico, derechos sociales. Entrevista a Carlos Rivera Lugo”. *Crítica Jurídica*, núm. 35, pp. 315-330.
- PRIETO, J.M. (2013). *Derechos de la naturaleza: Fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional*. Quito: Corte Constitucional de Ecuador.

- RODRIGUEZ, I. (2011). “La tesis de los límites físicos del crecimiento: una revisión de los informes del Club de Roma”. *Perspectivas*, vol. 5, núm. 2, pp. 75-103.
- ROSILLO, A. (2017). “Pluralismo Jurídico en el constitucionalismo mexicano frente al nuevo Constitucionalismo Latinoamericano”. *Revista Direito e Práxis*, vol. 8, n. 4, pp. 3037-3068.
- SOTILLO, A. R. (2015). “La nueva clasificación de los derechos fundamentales en el nuevo constitucionalismo latinoamericano”. *Ciencia y Cultura*, vol. 19, núm. 35, pp. 163-183.
- VELAZQUEZ-GUTIERREZ, J. M. (2014). “Constitucionalismo verde en Ecuador: Derechos de la Madre Tierra y Buen Vivir”. *Entramado*, vol. 10, n. 1, pp. 220-238.
- YRIGOYEN FAJARDO, R. (2009). *El Convenio Núm. 169 de la OIT y su Aplicación en Perú*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad-IIDS.

# Universidad, eurocentrismo y neocolonialismo epistémico. Reflexiones para una descolonización de la universidad nuestroamericana\*

Martín E. *Díaz*\*\*



**Resumen:** El siguiente artículo propone abordar la generación de un modelo de producción hegemónico del conocimiento de carácter eurocéntrico operante en la configuración de la universidad latinoamericana. El interés central del artículo es problematizar de qué modo dicho modelo de producción de conocimiento ha mutado con el despliegue de la mundialización neoliberal hacia nuevas modalidades de neocolonialismo epistémico y de progresiva mercantilización del conocimiento en el marco de una reconversión empresarial de la universidad. Hacia el cierre del trabajo se propone reflexionar -fundamentalmente a partir de los aportes provenientes de la denominada perspectiva decolonial- en torno a la apuesta por una descolonización de la universidad nuestroamericana.

**Palabras clave:** *universidad, eurocentrismo, neocolonialismo epistémico, mercantilización, descolonización.*

## University, Eurocentrism and epistemic neocolonialism. Reflections for a decolonization of the American university



**Abstract:** The following article proposes to approach the generation of a model of hegemonic production of eurocentric knowledge operating in the configuration of the Latin American university. The main interest of the article is to problematize how this model of production of knowledge has mutated with the unfolding of neoliberal globalization towards new modalities of epistemic neocolonialism and progressive commercialization of knowledge in the framework of a business restructuring of the university. Towards the end of the work it is proposed to reflect -fundamentally from the contributions coming from the so-called decolonial perspective- around the commitment to a decolonization of the American university.

**Keywords:** *university, Eurocentrism, epistemic neocolonialism, commodification, decolonization.*

## Universidade, eurocentrismo e neocolonialismo epistémico. Reflexões para uma descolonização da universidade americana



**Resumo:** O artigo a seguir propõe abordar a geração de um modelo de produção hegemônica de conhecimento eurocêntrico operando na configuração da universidade latino-americana. O principal interesse do artigo é problematizar como este modelo de produção de conhecimento sofreu uma mutação com o desdobramento da globalização neoliberal em direção a novas modalidades de neocolonialismo epistémico e progressiva comercialização do conhecimento no marco de uma reestruturação empresarial da universidade. No final do trabalho, propõe-se refletir -fundamentalmente a partir das contribuições advindas da chamada perspectiva decolonial- em torno do compromisso com a descolonização da universidade americana.

**Palavras-chave:** *universidade, eurocentrismo, neocolonialismo epistémico, mercantilização, descolonização.*

\* El presente trabajo constituye el resultado, en lo que hace a sus aspectos centrales, del trabajo final del Décimo cuarto ciclo de posdoctorado del Programa multidisciplinario de formación continua para doctores en ciencias sociales, humanidades y artes organizado por el Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

\*\* Dr. en Filosofía. Profesor e investigador de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Argentina. Fundador del Centro de Estudios y Actualización en pensamiento político, interculturalidad y decolonialidad (CEAPEDI), Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue. Investigador del Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales (UNCo-Conicet).

## Introducción

En el presente artículo nos proponemos llevar a cabo una indagación teórica en torno a la generación de un modelo hegemónico de producción de conocimiento de carácter colonial y eurocéntrico operante en la estructura de la universidad moderna centrooccidental, modelo el cual habrá de jugar una decisiva influencia en la configuración de la universidad latinoamericana en su compleja y variada heterogeneidad (Palermo, 2015).

Nuestro interés central consiste en problematizar de qué modo dicho modelo hegemónico de producción de conocimiento operante en la emergencia de la universidad moderna, en el contexto de la conformación histórica del Estado moderno y de expansión colonial capitalista europea, ha mutado con el despliegue de la denominada mundialización neoliberal hacia nuevas modalidades de neocolonialismo epistémico y de progresiva mercantilización del conocimiento en el marco de un intento de reconversión de la universidad bajo el paradigma de la forma-empresa (Castro-Gómez, 2007). En este sentido, la indagación teórica aquí propuesta apunta a poner en tensión, particularmente en la segunda parte de este trabajo, el desarrollo de estas nuevas modalidades de neocolonialismo epistémico desplegadas por parte de la estrategia neoliberal vinculadas a un proceso de mercantilización y despojo neocolonial de los bienes simbólicos de la humanidad.

Hacia el cierre de este trabajo nos interesa reflexionar de manera sucinta, en virtud de la herencia eurocéntrica de la universidad en nuestro continente y de las actuales modalidades de neocolonialismo epistémico desplegadas en la órbita del saber, en torno a la apuesta de una descolonización de la universidad nuestroamericana (Segato, 2015) de la matriz colonial moderna en vista de su contribución a la construcción de un pensamiento crítico y liberador capaz de desconstruir el pensamiento hegemónico imperante a la vez

que comprometido con la realidad histórica de las mayorías populares de Nuestra América.<sup>1</sup>

### **Universidad moderna, eurocentrismo y generación de un modelo hegemónico de conocimiento**

Desde una lectura retrospectiva la conformación de la universidad moderna es menester situarla en el marco de un proceso de entronización, puesto en marcha en Occidente hacia inicios del siglo XVII, de una racionalidad científica que será ubicada en la cúspide del saber humano. El desarrollo de esta racionalidad científica sobre la cual habrá de montarse la estructura epistémica de la universidad moderna supondrá -en la órbita del saber- la pretensión de alcanzar un tipo de conocimiento universal desligado de toda contingencia histórica y terrenal mediante el cual es posible asumir una distancia epistemológica sobre la totalidad de lo existente.

Como ha señalado al respecto el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2007), la emergencia de la universidad moderna es menester inscribirla en la reproducción de una mirada colonial del mundo sostenida en el modelo de una *hybris* del punto cero operante tanto en el desarrollo de su estructura disciplinaria como en la organización arbórea de la misma. El despliegue con el desarrollo histórico de la modernidad de una *hybris* del punto cero -expresada filosóficamente en el proyecto cartesiano del siglo XVII- da cuenta de la pretensión por parte del sujeto moderno de alcanzar una plataforma de universalidad y desde allí establecer una mirada analítica y científica del mundo a partir de una supuesta posición de neutralidad y objetividad a-valorativa. En este sentido, la generación de una *hybris* del punto cero a la que refiere Castro-Gómez habrá de expresar la ambición y desmesura del sujeto moderno de pretender alcanzar un punto arquimédico del conocimiento -esto es, de jugar a ser una especie de *Deus Absconditus*- a partir del cual acceder a una verdad universal ubicada más

1 Por Nuestra América hacemos referencia en este trabajo a la expresión acuñada por el poeta cubano José Martí para dar cuenta de la particularidad de la realidad histórica de nuestro continente.

# The Modern University

"CAPIMUS PECUNIAM TUAM"



Imagen 1. <https://asambleamayo2008.files.wordpress.com>

allá de toda cultura, sexualidad, raza, género y relaciones de poder (Castro-Gómez, 2005). En esta clave, la generación en el contexto sociohistórico de la modernidad europea de un modelo de producción del conocimiento de pretensiones universalizantes basado en la postulación de un comienzo epistemológico absoluto, a-histórico, des-localizado y des-corporizado, habrá de incidir decisivamente en la configuración -bajo la órbita del control estatal- de la universidad moderna a partir -como señala el semiólogo argentino Walter Mignolo (2005)- de la mutación que comenzará a producirse en Europa hacia mediados del siglo XVIII del modelo de la universidad renacentista humanista al modelo de universidad kantiano-humboldtiano.

Como ha abordado desde otro *locus* de enunciación Jean-François Lyotard (1987), la configuración de la universidad moderna, cuyo ejemplo emblemático lo constituirá la Universidad de Berlín fundada a inicios del siglo XIX de la mano de Wilhelm von Humboldt, habrá de cimentarse en un modelo especulativo del saber basado en la centralidad de la ciencia moderna en la formación y progreso tanto espiritual como moral de la nación. Desde esta línea argumentativa, el rasgo central del modelo especulativo en el que se erigirá la universidad humboldtiana, el cual servirá de modelo de organización universitaria en los siglos XIX y XX tanto dentro como fuera de Europa, consistirá para Lyotard (1987: 15) en la separación y compartimentación de los saberes -*sanvants*- y en la pretensión de mirar globalmente a los mismos a partir de una metanarración racional llevada a cabo por un metasujeto cuyo hábitat natural resulta ser la universidad. Para decirlo de otro modo, se trata de la puesta en marcha con la modernidad de un proceso -tal como ha advertido Michel Foucault (2000) en su análisis de las derivas que asumirá en este contexto histórico el poder disciplinario- de compartimentación disciplinaria de los saberes y de reducción de éstos a disciplinas en el marco de un esquema de jerarquización y normalización de los saberes y de centralización piramidal que tendrá como epicentro a la ciencia moderna y como campo institucional privilegiado a la universidad misma.

De tal modo, la configuración de la universidad moderna irá de la mano de un proceso de disciplinamiento, jerarquización y compartimentación de los saberes por parte del Estado moderno, proceso el cual resultará simultáneo al despliegue de una lógica binaria por parte del pensamiento occidental moderno sostenida en la postulación de una serie de pares dicotómicos que permitirán -tanto en una dimensión ontológica como epistemológica- la delimitación entre naturaleza/cultura, mente/cuerpo, sujeto/objeto, masculino/femenino, materia/espíritu, razón/sensación, saber científico/saberes doxáticos, civilización/barbarie, entre otras (Castro-Gómez, 2007;

Lander, 2004). El despliegue de esta lógica binaria operante en la estructura de la universidad moderna, ha sido problematizada por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2010) como parte del desarrollo de un pensamiento abismal moderno capaz de delimitar entre una línea de legalidad, verdad y humanidad y, en su reverso, una zona colonial que alberga la ilegalidad, la superstición y la negación de la humanidad del Otro no-occidental. Si bien como señala Santos el pensamiento abismal no configura necesariamente un tipo de pensamiento privativo del Occidente hegemónico, este último habrá de establecer históricamente una posición abismal -o bien de negación radical- respecto a otras formas de pensamiento no-occidental. En razón de ello, la universidad moderna habrá de montar su estructura epistémica para el sociólogo portugués (2009) en el desarrollo de una monocultura del conocimiento científico productora de múltiples “epistemicidios” perpetrados sobre las formas de conocimientos pertenecientes a las culturas subalterizadas ubicadas tanto en un estadio arcaico del conocimiento como en un tiempo histórico desemejante respecto a la actualidad histórica -la *Aufklärung* en el sentido de Immanuel Kant- en que se encuentra la modernidad ilustrada europea. En este sentido, el desarrollo por parte del pensamiento moderno occidental hegemónico de lo que Santos entiende como un pensamiento abismal, guarda una directa relación con lo que Jhonannes Fabian (1983) entiende como la generación con la modernidad europea de una “negación de la simultaneidad” -*denial of coevalness*-<sup>2</sup> mediante la cual las distintas culturas existentes serán visualizadas como simultáneas en el espacio pero no así en el tiempo.

---

2 Se trata, de acuerdo a Fabian, de un proceso de negación de la temporalidad del Otro no-europeo a partir del trazado de una línea de demarcación entre el ‘presente’ de una cultura europea que se autopresenta como más evolucionada y el atraso civilizatorio en que se encuentran el resto de las culturas. En esta clave Fabian, a partir de su análisis del discurso antropológico, ha mostrado de qué modo dicho discurso permitió establecer una naturalización del tiempo espacializado del ‘observador europeo’ respecto a las culturas no-europeas convertidas en un objeto de estudio detenido en el tiempo.



Anclada en la supremacía cognitiva atribuida a la racionalidad occidental, la universidad moderna habrá de reproducir por tanto -de la mano fundamentalmente del emergente campo en el siglo XIX de las ciencias sociales en los principales países centrales (Wallerstein, 1996)- una matriz colonial y eurocéntrica del conocimiento que operará como estrategia de legitimación de la supuesta supremacía ontológica y epistemológica de la civilización occidental en el marco de un proceso de consolidación de la empresa colonial capitalista europea puesta en marcha a partir de 1492 con la expansión colonial hispano-lusitana y la conquista del llamado ‘Nuevo mundo’ (Dussel, 1994). Se trata, como ha problematizado inicialmente el maestro peruano Aníbal Quijano (1992; 2001), de la generación a partir de dicho acontecimiento histórico inaugural del sistema mundo-moderno-capitalista de un patrón colonial de poder oculto en la retórica salvífica de la modernidad, el cual irá de la mano de un colosal proceso de racialización de los cuerpos y saberes de lo Otro no-europeo.

Desde este prisma discursivo, la reproducción por parte de la universidad moderna de una matriz colonial y eurocéntrica del conocimiento se inscribe en lo que Edgardo Lander (2000a) ha denominado como el despliegue histórico de una “colonialidad del saber”<sup>3</sup> constitutiva del andamiaje conceptual de las ciencias humanas y sociales hegemónicas,

---

3 Sobre este punto cabe referir a la distinción realizada por parte del denominado grupo modernidad-colonialidad en torno a los alcances de los términos colonialismo y colonialidad. Mientras que el colonialismo da cuenta de un proceso de dominio político y militar llevado a cabo por una potencia extranjera caracterizado por la ocupación de un determinado espacio territorial y el control administrativo del mismo, la colonialidad da cuenta de la imposición de jerarquías raciales -operantes en el plano del ser y del saber- establecidas con la empresa colonial europea, las cuales han logrado perdurar más allá de las independencias administrativas efectuadas en el siglo XIX en los por entonces enclaves coloniales de nuestro continente. En este sentido, si bien el colonialismo es anterior a la colonialidad esta última ha logrado sobrevivir en el tiempo en imaginarios culturales, en los manuales de aprendizaje y en las aspiraciones de los sujetos.

la cual opera mediante la generación y naturalización de una serie de imaginarios civilizatorios reproducidos por parte de las denominadas universidades occidentalizadas (Grosfoguel, 2013). Desde este prisma discursivo, la creencia al nivel de verdad universal acerca de la supremacía de la episteme occidental en oposición a la inferioridad epistémica de los saberes no-occidentales, en la existencia de una Filosofía e Historia con mayúsculas de raíz euronorteamericana en contraste al carácter periférico atribuido a los saberes pertenecientes a las culturas subalterizadas, al igual que la creencia en la superioridad arrogada a la racionalidad científica moderna por sobre otras racionalidades existentes, configuran algunos ejemplos de la eficacia y continuidad en el tiempo de la colonialidad del saber y de su papel medular en el dominio imperial/neocolonial del presente (Lander, 2000b). De allí que lejos de resultar el despliegue de la colonialidad del saber un acontecimiento del pasado circunscripto al momento de conformación de la universidad moderna y de los saberes sociales modernos hegemónicos, constituye más bien una matriz colonial de saber/poder instalada en la estructura epistémica misma de las ciencias sociales hegemónicas y de las universidades occidentalizadas tal como las conocemos hasta hoy.

Como ha analizado la semióloga argentina Zulma Palermo (2010), las universidades en América Latina atraviesan un largo proceso de colonialidad caracterizado en primer término por haber sido objeto de dominación imperial y luego, una vez consumadas las independencias administrativas en el siglo XIX en distintos países de nuestro continente, por obra de un colonialismo interno que reproducirá en gran medida fronteras adentro el pensamiento eurocéntrico hegemónico. En esta clave, las marcas de la colonialidad en las universidades en América Latina se reflejan no sólo en su estructura moderna disciplinar y en la adhesión a un modelo de producción de conocimiento sostenido en principios euro-logocéntricos que reconocen como única y verdadera forma de conocimiento a la producción científica y tecnológica (Palermo, 2006) sino, a su vez, en la conformación en el caso de las carreras humanísticas

y sociales de sus planes de estudio, los cuales de manera mayoritaria reproducen una matriz eurocéntrica sustentada en el mito de la superioridad epistémica contenida en el conocimiento producido en los principales países centrales de Europa y los EE.UU. De tal modo, es posible advertir cómo las ciencias sociales y humanas que se enseñan mayoritariamente en las universidades latinoamericanas se encuentran atravesadas por las herencias y marcas coloniales que se desprenden de la colonialidad del saber lo que produce que las ciencias sociales y humanas canónicas tiendan a reproducir -como señala Lander (2000b:21)- una mirada del mundo desde las perspectivas hegemónicas del Norte al igual que a acentuar la naturalización y cientifización de la cosmovisión y la organización liberal/occidental del mundo, operando así como eficaces instrumentos de colonialismo intelectual. Generación de un colonialismo intelectual que asume -desde el análisis crítico intraeuropeo efectuado por Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant (1998)- la forma de una “razón imperialista” anclada en un discurso universalizante y deshistorizado que permite ejercer por parte de las universidades del Norte un eficaz dominio simbólico a nivel planetario a partir de la puesta en marcha de un imperialismo cultural expresado bajo la lógica de una “McDonaldización del pensamiento”.

Empero, la puesta en cuestión de este modelo hegemónico de producción de conocimiento -en su dimensión colonial y eurocéntrica- no representa por cierto caer en una mirada sesgada ni monolítica de la denominada cultura occidental que impida captar la existencia de aquellos valiosos antídotos críticos desarrollados al interior de la misma, al igual que caer en un chauvinismo provinciano mediante el cual esencializar y ubicar a los saberes subalterizados de Nuestra América en un sitio impoluto de conocimiento por fuera del juego de relaciones de saber/poder que atraviesan y configuran a todo discurso (Foucault, 1994). La crítica al modelo hegemónico de conocimiento y, con ello, a la colonialidad del saber operante en las universidades latinoamericanas, apunta fundamentalmente

a poner en tensión tanto el legado eurocéntrico, colonial, disciplinar y monocultural de las mismas, como asimismo -como señaláramos al inicio de este trabajo- las nuevas modalidades que se derivan de la colonialidad del saber en nuestro presente histórico en este caso bajo la forma de un neocolonialismo epistémico.

### **Neoliberalismo, empresarialización de la universidad y neocolonialismo epistémico**

Ahora bien, con el desbloqueo a escala global en la década del '70 del siglo pasado de la denominada mundialización neoliberal se producirá a nivel geopolítico un proceso de reorganización colonial del mundo, enmarcado en la transición de una colonialidad imperial moderna a una colonialidad global posmoderna, en el cual los llamados organismos internacionales tales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y la Organización Mundial de Comercio (OMC) pasarán a jugar un rol clave (Grosfoguel - Castro-Gómez, 2007). A partir del despliegue de este proceso de colonialidad global operante en el plano de las relaciones entre centro-periferia en el marco de la actual fase de mundialización neoliberal, la universidad se convertirá en uno de los blancos privilegiados de la aplicación de una lógica de corte empresarial y de generación de un neocolonialismo epistémico que asume diversas formas polifacéticas. En este sentido, con el despliegue global de la mundialización neoliberal la universidad se verá inmersa -como señala el mencionado Castro-Gómez (2007)- en un proceso de factorización, esto es, en un proceso de conversión en una universidad corporativa o bien en una microempresa prestadora de servicios atravesada por una estrategia neoliberal generadora de una progresiva mercantilización del conocimiento. Este progresivo proceso de mercantilización del conocimiento, enmarcado desde el análisis de Lander (2006) en la generación de una "ciencia neoliberal", se encuentra vinculado al desarrollo de un "capitalismo académico" (Krimsky, 2003) mediante el cual

las universidades se encuentran cada vez más subordinadas a la influencia de corporaciones multinacionales en distintas áreas de investigación consideradas estratégicas. A modo de ejemplo de la generación de esta ciencia neoliberal vinculada al despliegue de un capitalismo académico, es posible advertir en la Argentina -país natal de quien escribe este artículo- distintos acuerdos firmados en los últimos años por parte de universidades públicas con compañías multinacionales tales como Monsanto, Bayer y Sigenta para la investigación y posterior producción de alimentos transgénicos,<sup>4</sup> como asimismo la recepción hasta la actualidad por casi la totalidad de las universidades públicas de fondos provenientes del consorcio Yacimientos Mineros Aguas de Dionisio (YMAD) vinculados a la explotación de la minería a cielo abierto llevada a cabo por empresas multinacionales como Glencore, Goldcorp y Yamana Gold.<sup>5</sup>

- 4 Un caso emblemático es la firma en los últimos años de acuerdos o capacitaciones entre las mencionadas empresas multinacionales ligadas al agronegocio con la Facultad de Agronomía de la Universidad de Buenos Aires cuyo objetivo principal es influir por un lado en la opinión pública acerca de las supuestas bonanzas de la producción biotecnológica de semillas y, por el otro, la apropiación de conocimientos a partir del financiamiento de investigaciones y becas vinculadas al estudio y capacitación en el agronegocio de la soja en la Argentina. Para una ampliación sobre el tema, puede verse el interesante artículo de investigación titulado: “UBA S.A: empresas transgénicas en la universidad pública”.
- 5 Se trata de los fondos vinculados a la explotación de la megaminería a cielo abierto provenientes del emprendimiento minero denominado Bajo La Alumbra ubicada al noreste de la Provincia de Catamarca. A partir de la conformación del consorcio Yacimientos Mineros Aguas de Dionisio (YMAD), del cual forma parte la Universidad Nacional de Tucumán, una parte de las regalías mineras son repartidas por parte del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN) al resto de las universidades argentinas. Si bien desde algunas universidades nacionales se han alzado algunas voces críticas manifestando el rechazo de recibir fondos de un emprendimiento minero causal de una grave contaminación socioambiental en la zona, el conjunto de las universidades públicas argentinas continúan recibiendo dichos fondos en la actualidad.



Imagen 2. <http://unpfip.blogspot.com>

Este proceso de reconversión de la universidad bajo la lógica de la forma-empresa, se enmarca en un proceso de conversión del conocimiento como la fuente central de la producción de valor y, con ello, en un insumo estratégico para el funcionamiento del capitalismo posfordista (Murillo, 2006) o bien del denominado “capitalismo cognitivo” (Restrepo y Hernández B., 2015). En esta dirección, como ha señalado lucidamente la socióloga argentina Alcira Argumedo (2005) “...las universidades se convierten en los nuevos pozos de petróleo” dado que las ramas más dinámicas del mercado mundial funcionan y requieren de un conocimiento intensivo, informatizado y con crecientes grados de hiperespecialización (Angelino y Benedetti, 2011).

La conversión del conocimiento en un insumo estratégico por parte del llamado capitalismo posfordista o cognitivo va de la mano por tanto de la mutación del paradigma de la universidad moderna -en tanto institución regida mayoritariamente bajo la órbita del Estado- a un paradigma empresarial al que deben sujetarse las universidades, en el cual -como señaláramos con anterioridad- organismos internacionales como el Banco Mundial (BM) y la Organización Mundial de Comercio (OMC) juegan un rol protagónico. En este marco, el Banco Mundial, creado de manera conjunta al FMI en 1946, asumirá la autodenominación a partir de 1996 de “Banco de conocimiento”

en el afán por propiciar una nueva visión sostenida en una auténtica “revolución del conocimiento” en aquellos países en desarrollo capaz de permitir a los mismos la reducción de la pobreza y su desarrollo económico (Murillo, 2006:25). Para la consumación de dicha “revolución del conocimiento” impulsada por el BM, dicho organismo multilateral habrá de sugerir -como parte de sus recetas de reducción de la pobreza- que los denominados países en vías de desarrollo adquieran y adapten a su medio social y cultural gran parte de los conocimientos producidos por los países industrializados a partir de la adopción de un régimen comercial abierto, la inversión extranjera y la concesión de licencias tecnologías (Banco Mundial, 1999:9). De esta manera, el BM (1999:2) habrá de promover -en lo que hace a la esfera del conocimiento- la adhesión por parte de los países en desarrollo al libre mercado y el acceso universal de la educación, dirigida fundamentalmente a los niños y niñas pobres representados/as como una futura fuerza útil de trabajo y como futuros/as consumidores/as. Así, a través de la retórica promovida por el BM de un mundo más integrado e interconectado y del rol central de la educación en la mentada “lucha contra la pobreza” es posible advertir el despliegue de una refinada estrategia discursiva tendiente a generar la dependencia política, económica y cultural de los llamados países en desarrollo y, con ello, de las mayorías pobres del Sur atravesadas por una larga historia de subalterización y despojo en sus múltiples dimensiones.

Como parte de esta estrategia neocolonial desplegada por el BM, su blanco en el área de la educación superior habrá de focalizarse en mostrar por un lado el supuesto carácter deficitario de la universidad pública y, por el otro, en desplazar la centralidad de la figura del docente en el proceso pedagógico a partir de la generalización del uso de las tecnologías pedagógicas *on line*. En lo que constituye la puesta en marcha por parte de la estrategia neoliberal de la distopia de un mundo sin docentes (Tatian, 2017), la libertad académica es representada por el BM como un obstáculo para la

“empresarialización de la universidad” (Sousa Santos, 2007) y, por ende, para la consumación de una revolución educativa de corte empresarial. Desde este modelo gerencial impulsado por el BM, la ampliación de las telecomunicaciones y, con ello, la generalización de las tecnologías pedagógicas *on line* ofrece a los países en desarrollo la posibilidad de adsorber conocimientos producidos principalmente en los países centrales y de brindar a los adultos oportunidades de un servicio educativo de calidad y de bajo costo (Banco mundial, 1999:11). En esta dirección, en lo que se autodefine como la estrategia de educación 2020 del BM (2011:4), dicho organismo internacional habrá de plantear como pilares centrales de su proyecto estratégico el invertir temprano, invertir con inteligencia e invertir para todos en pos que los niños y jóvenes adquieran los conocimientos necesarios que les permitan llevar a cabo una vida sana y productiva a la vez que estar preparados a futuro para obtener un empleo significativo y poder lidiar con los *shocks* económicos.

De esta manera, en lo que configura el despliegue por parte del BM de un modelo de gestión biopolítico que se extiende por la totalidad del cuerpo social, el gerenciamiento empresarial de la educación y del conocimiento asume un rol estratégico en vista de lograr la gestión de determinados grupos de la población a efectos de lograr la gobernabilidad del sistema. Pero a su vez, este modelo de gestión biopolítico de la vida social asume una inocultable dimensión neocolonial al promover el BM la adquisición y patentamiento de aquellos saberes referidos al medio ambiente y sus habitantes (Murillo, 2006). En este marco, como parte de esta estrategia neocolonial focalizada en la apropiación de los bienes materiales e inmateriales pertenecientes principalmente al Sur global, la OMC habrá de emerger dentro del actual escenario contemporáneo como el otro actor central en este proceso de patentamiento de saberes -fundamentalmente en lo que hace a biotecnología, biodiversidad, informática y tecnologías de la información- mediante la puesta en marcha del régimen de protección de derechos de propiedad intelectual promovido



por este organismo multilateral a partir de una concepción de los mismos como derechos privados. En tal sentido -como señala Lander (2004:17)-, la denominada propiedad intelectual promovida por la OMC emerge como el ámbito de negociaciones internacionales en el cual se expresa de manera cabal la imposición de parámetros eurocéntricos -inscritos en una cosmovisión liberal del mundo- a partir de los cuales se reconoce como verdadero, objetivo, único y universal al conocimiento universitario/empresarial occidental, lo que permite el registro exclusivo de este tipo de conocimiento como propiedad intelectual y, en su reverso, la apropiación de toda otra forma de saber. De tal modo con la promoción por parte de la OMC de los denominados derechos de propiedad intelectual, el conocimiento y los recursos de las empresas y universidades del Norte son protegidos bajo un régimen estricto de propiedad intelectual mientras que el conocimiento y recursos de los pueblos del Sur se convierten en el blanco privilegiado de las empresas y universidades del Norte (Lander, 2006).

En este proceso por tanto de apropiación y privatización de los denominados bienes comunes cobra una fuerte centralidad lo que la teórica hindú Vandana Shiva (2001) ha analizado como el despliegue en el actual escenario neoliberal de una “biopiratería” asociada al despojo neocolonial y a la mercantilización de los *commons* intelectuales. Este proceso de despojo y mercantilización de los bienes simbólicos de la humanidad se encuentra vinculado para la pensadora hindú a la apropiación de la diversidad epistémica del mundo y a la incorporación de los sistemas no-occidentales de conocimiento a una visión reduccionista de la ciencia moderna occidental, despojo neocolonial el cual hunde sus raíces históricas en el proyecto colonizador iniciado en Nuestra América hace más de 500 años. Tal como afirma Shiva: “...las patentes de los seres vivos, de las patentes sobre el conocimiento indígena, y de la ingeniería genética pueden resumirse de manera simbólica en la segunda venida de Colón” (2001:23).

No obstante, este proceso de despojo neocolonial de los bienes simbólicos se ve reflejado no sólo en la apropiación de los saberes ancestrales y comunitarios por parte de corporaciones transnacionales para su posterior patentamiento como propiedad intelectual sino además -de acuerdo al sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel (2016:39)- en el “extractivismo epistémico” llevado a cabo por los académicos de las universidades occidentalizadas en la búsqueda de ideas originales en las cuales establecer su *copyrights*. En virtud de estas estrategias de despojo neocolonial, la universidad se convierte -como señaláramos- en el blanco y el campo privilegiado de un proceso de mercantilización, privatización y apropiación del conocimiento bajo la forma de un neocolonialismo epistémico, el cual es legitimado y naturalizado en el caso de las universidades latinoamericanas por parte de una *intelligenza* académica proclive a reproducir una cosmovisión occidentalocéntrica y liberal del mundo al igual que los imperativos hegemónicos del capitalismo académico.

Dicho esto, en razón del actual proceso de mercantilización y apropiación neocolonial del conocimiento, así como de la herencia eurocéntrica operante en la universidad en nuestro continente, es que la apuesta por una descolonización de la universidad emerge como un desafío epistémico-político central en la labor de desprendimiento de la matriz colonial de poder operante en nuestro pasado, la cual asume en nuestro presente diversas formas polifacéticas.

### **Hacia una descolonización de la universidad nuestroamericana**

Como señaláramos al cierre del apartado anterior, la apuesta por una descolonización de la universidad parte de la necesidad de una crítica radical de la misma en aras de comenzar a desarticular las herencias coloniales en que la universidad se ha cimentado históricamente en nuestro continente al igual que las actuales modalidades de neocolonialismo epistémico



Imagen 3. [www.nuso.org](http://www.nuso.org)

que van de la mano de la imposición y reproducción de un pensamiento hegemónico neoliberal. En este sentido, la apuesta por una descolonización de la universidad latinoamericana -en su compleja y variada heterogeneidad- involucra, como señala Palermo (2005:16), pensar a la misma desde un anclaje epistémico-político otro, “...distinto pero no excluyente del que diseñó el modelo de conocimiento y la estructura de la universidad centrooccidental desde su fundación en América Latina”. De allí que el punto de partida para pensar una universidad que sea capaz de romper con el modelo hegemónico imperante desde su aparición en América Latina conlleva -como ha afirmado Lander (2000b)- una reflexión radical acerca de dónde, para qué y para quien del conocimiento que se imparte y produce al interior de la misma (Palermo, 2010).

En esta labor de reflexión radical acerca del lugar de enunciación en la producción de conocimiento, así como del para qué y para quien del mismo, cobra una fuerte centralidad la identificación para Mignolo (2010) de las geopolíticas del conocimiento en el abordaje de los sistemas y tradiciones de pensamientos sobre los cuales se trabaja, enseña e investiga. La

identificación de las geopolíticas del conocimiento y, con ello, el reconocimiento que toda producción de conocimiento posee siempre un carácter geosituado, apunta a poner en tensión la pretensión des-localizada, des-corporizada y des-historizante propia del pensamiento occidental moderno. De manera que leer la producción del conocimiento en clave geopolítica apunta a desmontar la pretensión metaempírica, metahistórica y metacultural inherente al legado moderno occidental y, con ello, la lógica de la *hybris* del punto cero -a la que referimos al inicio de este trabajo a partir del planteo de Castro-Gómez (2007)- sobre la que se estructuró el modelo de conocimiento hegemónico de la universidad moderna.

En esta labor por tanto de descolonización de dicho legado moderno occidental cobra además un suma relevancia la apuesta por una transdisciplinariedad a partir de la cual desmontar la departamentalización y especialización del conocimiento en la que se cimenta la estructura tradicional de la universidad. En tal sentido, frente a la estructura disciplinar y jerárquica operante en la estructura de conocimiento sobre la que se montó la universidad centrooccidental pensar a la misma a partir del paradigma de la transdisciplinariedad apunta a subvertir -de acuerdo a Castro-Gómez (2007: 86-88)- los fundamentos epistémicos de los saberes especializados al igual que ligar diversas formas de conocimiento, incluyendo aquellas formas que la modernidad declaró como heréticas, atrasadas, primitivas y doxáticas. La apuesta por la transdisciplinariedad de la universidad apunta por tanto para el filósofo colombiano a re-pensar la misma a partir de un modelo epistémico transcultural sostenido en un diálogo de saberes capaz de promover el intercambio y convergencia de diversas formas culturales de producción de conocimientos.

Por cierto re-pensar la universidad bajo el paradigma de la transdisciplinariedad no involucra un rechazo de las disciplinas, ni la postulación de un anti-academicismo ciego que conduzca a perder de vista el campo de batalla que constituye el conocimiento en tanto dimensión estratégica de nuestro

tiempo.<sup>6</sup> La apuesta por la transdisciplinariedad involucra más bien la necesidad de atravesar los nichos epistemológicos en que se encuentran encapsuladas las disciplinas en pos de favorecer con ello el intercambio de saberes que se producen al interior de la universidad. De allí que re-pensar la universidad bajo el paradigma de la transdisciplinariedad conlleva la labor de indisciplinar los saberes especializados en aras de la superación de la lógica binaria instituida con el pensamiento moderno occidental en tanto modelo de conocimiento hegemónico asumido por excelencia por la universidad moderna.

En esta clave la apuesta por una transdisciplinariedad de la universidad y por la generación de un diálogo de saberes al interior de la misma, es menester anclarla en la puesta en marcha de un proceso de transformación de la universidad en nuestro continente en vista de su contribución a la transformación de una sociedad capaz de abrirse a la validación de aquellos cuerpos y saberes históricamente subalterizados en Nuestra América. Este proceso de transformación de la universidad nuestroamericana (Segato, 2015) involucra -entre sus diversas derivas- la labor filosófica de comenzar a desarticular -tal como señalara desde la Filosofía de la liberación latinoamericana en la década del 70' Osvaldo Ardiles (1973)- la imposición de los “parámetros culturales importados” utilizados históricamente para dar cuenta de las realidades histórico-sociales vernáculas, al igual que empezar a desandar la hegemonía asumida por lo que Mignolo (2010) denomina las llamadas “lenguas imperiales” (castellano, portugués, italiano, francés, alemán, inglés) en la producción y validación -particularmente en el caso del inglés en el actual escenario contemporáneo- de un tipo de conocimiento de pretensiones universalizantes. De tal modo, la apuesta por una descolonización epistemológica de la universidad nuestroamericana involucra el desafío de una transformación transdisciplinar e intercultural de la misma en aras de romper con sus herencias coloniales, monoculturales, disciplinarias y eurocéntricas.

6 Una afirmación similar aparece en Mignolo al señalar que: “Las luchas más radicales del siglo XXI se disputarán en el campo de batalla del saber y del razonamiento” (2005:122).



Imagen 4. <http://latendencia.cl>

En esta dirección, otro de los abordajes vinculado al mencionado proceso de descolonización del legado centroccidental de la universidad en nuestro continente, es la adhesión a un modelo epistémico basado en una interculturalidad crítica -en el sentido planteado por Catherine Walsh (2010), Jorge Viaña (2010) y Fidel Tubino (2005), entre otros, en nuestro continente- a partir del cual cuestionar las jerarquías epistémicas sobre las que se cimienta la estructura tradicional y monocultural del conocimiento académico. Esta potencialidad epistémico-política contenida en la noción de interculturalidad, entendida como un proyecto contrahegemónico en ciernes, vuelve necesario diferenciar entre la idea de una “interculturalidad funcional” o “desde arriba” agenciada por el Estado monocultural moderno en nuestro continente y por los organismos internacionales -BID, FMI, UNESCO- en el afán de sostener las estructuras de poder hegemónicas y, la idea de una “interculturalidad

crítica decolonial” expresada particularmente en las prácticas insurgentes de los movimientos sociales de nuestro continente y en los movimientos indígenas principalmente de Bolivia y Ecuador (Walsh, 2008). En esta clave, más que hablar de una interculturalidad ‘a secas’ resulta necesario pensar a la misma como un “proceso de interculturalizar” (Walsh, 2001) los modos y los moldes a partir de los cuales hemos aprendido a relacionarnos con los otros y a referenciarlos en el mundo. En razón de ello asumir a la interculturalidad como un proyecto contrahegemónico capaz de descolonizar el universo de las enunciaciones producidas por la modernidad, involucra el doble desafío de descolonizar/nos e interculturalizar/nos como reproductores de una lógica que nos aprisiona y encadena (Díaz - Pescader, 2012).

En este marco, la apuesta por una transformación transdisciplinar e intercultural de la universidad nustramericana conlleva en nuestro presente histórico la puesta en marcha de un proceso contrahegemónico capaz de contrarrestar además de las herencias coloniales operantes en la órbita del saber, la mercantilización y privatización del conocimiento impulsada por parte de la mundialización neoliberal y el capitalismo académico al que aludiéramos en este trabajo. En suma se trata, para decirlo con Santos (2007), de la apuesta por una globalización contrahegemónica de la universidad pública -en aras de poner fin a la larga historia de exclusión de grupos sociales y saberes en nuestro Sur global- en abierta oposición a la globalización neoliberal de la universidad promovida por parte de los organismos internacionales en el actual escenario global. De allí frente a los imperativos del capitalismo académico vinculados a la conversión de la universidad en una forma-empresa prestadora de servicios universitarios, el desafío de descolonizar y desmercantilizar la universidad asume una clara dimensión liberadora orientada a la producción de conocimientos de carácter geosituados y socialmente comprometidos con la realidad histórica de las mayorías populares de Nuestra América.

## Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo hemos procurado problematizar la existencia de un modelo de producción hegemónico del conocimiento operante en la configuración de la universidad nustramericana, modelo hegemónico del conocimiento el cual bajo la forma en nuestro presente de un neocolonialismo epistémico conduce a una empresarialización de la universidad y, con ello, a una mercantilización y privatización de los bienes simbólicos de la humanidad.

En este sentido, frente a la herencia colonial de la universidad en nuestro continente y a las nuevas estrategias neocoloniales a las que se encuentra enfrentada la misma, la apuesta por una descolonización de la universidad nustramericana asume una clara dimensión propositiva que habrá que ir cimentando y alimentando en el largo proceso histórico y social de construcción -parafraseando a Arturo Escobar (2003)- de “mundos y conocimientos de otro modo”. De ahí que lejos de abogar por una actitud anti-occidentalista, ni la postulación de un oscurantismo anticientífico, así como la adhesión a un escepticismo posmoderno, la apuesta por una descolonización de la universidad en nuestro continente tal cual la conocemos hasta hoy representa su apertura -en un proceso de mutuo aprendizaje- hacia aquellos saberes y sujetos históricamente soterrados y negados. En suma, para decirlo en su dimensión propositiva, la apuesta por una descolonización de la universidad -o lo que equivale decir la construcción de una pluriversidad posible- involucra la generación de un espacio de diálogo entre distintas formas de producción de conocimientos capaz de aglutinar tanto la construcción de la esfera de lo común como la revalidación de lo diverso.



## Bibliografía:

- ANGELINO, M., y M. BENEDETTI. (2011). “Del conjunto de voces, una voz: entrevista a Alcira Argumedo”, en: AA.VV. *Eurocentrismo y ciencias sociales. Reflexiones en el campo universitario*. Paraná, Editorial la Hendija, pp. 113-126.
- ARANDA, D., (2017). “UBA S.A: empresas transgénicas en la universidad pública”. Disponible en: [www.lavaca.org](http://www.lavaca.org). [consultado el 10/05/2018].
- ARDILES, O., (1973). “Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación”, en: AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Editorial Bonum, pp. 7-26.
- ARGUMEDO, A., (2005). “Argentina: Diálogo con la socióloga Alcira Argumedo: Las universidades son los nuevos pozos de petróleo”. Disponible en: <http://firgoa.usc.es/grupal/node/23228>. [consultado el 10/03/2018].
- BANCO MUNDIAL (1999). “Informe sobre el desarrollo mundial 1998-1999. El conocimiento al servicio del desarrollo”. Washington DC. Disponible en: [www.worldbank.org/wdr/wdr98/spanish.pdf](http://www.worldbank.org/wdr/wdr98/spanish.pdf). [consultado el 15/03/2018].
- \_\_\_\_\_ (2011). “Aprendizaje para todos. Invertir en los conocimientos y las capacidades de las personas para fomentar el desarrollo. Estrategia de educación 2020 del grupo del Banco Mundial. Resumen ejecutivo”. Washington DC. Disponible en: [www.worldbank.org/educationstrategy2020](http://www.worldbank.org/educationstrategy2020). [consultado el 20/04/2018].
- BORDIEU, P., y WACQUANT, L. (1998). “Sur les rus es de la raison impérialiste”, en: *Actes de la recherche en sciences sociales*, pp. 109-118.
- CASTRO-GÓMEZ, S., (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- \_\_\_\_\_ (2007). “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de los saberes”, en: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad*

- epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre, pp. 79-91.
- \_\_\_\_\_ y R. GROSFUGUEL (2007). “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre, pp. 9-21
- DUSSEL, E., (1994). *1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del ‘mito de la modernidad’*. La Paz, Plural editores.
- ESCOBAR, A., (2003). “Mundo y conocimientos de otros mundos”, en *Revista Tabula Rasa*, núm. 1, enero-diciembre, pp. 51-86.
- FABIAN, J., (2003). *Time and the other. How anthropology makes its object*. Columbia University, New York.
- FOUCAULT, M., (1994). *Dits et écrits*. v. IV. Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Defender la sociedad*. Curso en el Collège de France (1975-1976). Buenos Aires, FCE.
- GROSFUGUEL, R., (2013). “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, en *Revista Tabula Rasa*, núm. 19, julio-diciembre, pp. 31-58.
- \_\_\_\_\_ (2016). “Del extractivismo económico al extractivismo ontológico y epistémico”, en *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, núm. 4, pp. 33-45.
- KRIMSKY, S., (2003). *Science and the Private Interest. Has The Lure Of Profits Corrupted Biomedical Research?*. Lanham, Rowman & Littlefield Publisher, Inc.
- LANDER, E., (2000a). “Ciencias sociales, saberes coloniales y eurocéntricos”, en: Lander, E. (comp.). *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 11-40.
- \_\_\_\_\_ (2000b). “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos”, en: Castro-Gómez, S. (Editor). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá, Universidad Javeriana. Instituto Pensar, pp. 1-24.
- \_\_\_\_\_ (2004). “Eurocentrismo, saberes coloniales y la naturalización

- del orden global del capital”, en: Dube, S; Dube, I., B. y W. Mignolo (coordinadores). *Modernidades coloniales*. México, Colegio de México, pp. 1-22.
- \_\_\_\_\_ (2006). “La ciencia neoliberal”, en: Ceceña, A. *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 45-94.
- LYOTARD, J-F., (1987). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Buenos Aires, Editorial Cátedra.
- MIGNOLO, W., (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires, Ediciones del signo.
- MURILLO, S., (2006). “Del par normal-patológico a la gestión del riesgo social. Viejos y nuevos significantes del sujeto y la cuestión social”, en: Murillo, S. (coord.). *Banco Mundial. Estado, mercado y sujetos en las nuevas estrategias frente a la cuestión social*. Buenos Aires, Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, pp.11-38.
- PALERMO, Z., (2006). “¿Es posible descolonizar la Universidad? Algunos ensayos de aproximación”. Artículo leído en oportunidad de las Jornadas Insurgencias, políticas epistémicas y giros descoloniales, Univ. Andina Simón Bolívar, Quito.
- \_\_\_\_\_ (2010). “La Universidad Latinoamericana en la encrucijada decolonial”, en *Revista Otros logos*, núm. 1, pp. 43-69.
- \_\_\_\_\_ (2015). “Itinerario”, en: Palermo, Z. (comp.). *Des/decolonizar la universidad*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp. 15-35.
- QUIJANO, A., (1992). “Colonialidad y modernidad/Racionalidad”, en *Revista Perú Indígena*, núm. 13, pp. 11-29.
- \_\_\_\_\_ (2001). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en: Mignolo, W. (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp.117-131.
- RESTREPO, C., y E. HERNÁNDEZ (2015). *Manifiesto por la universidad nómada*. Medellín, Editorial Save.

- SANTOS, B., (2007). *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. La Paz, Plural editores. .
- \_\_\_\_\_ (2009). *Pensar el estado y la sociedad: desafíos actuales*. Buenos Aires, Waldhuter Editores.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, CLACSO – Prometeo.
- SEGATO, R., (2015). “Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana”, en: Palermo, Z., (comp.). *Des/decolonizar la universidad*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp. 121-144.
- SHIVA, V., (2001). *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y del conocimiento*. Barcelona, Editorial Icaria.
- TATIAN, D., (2017). “Un mundo sin docentes”, en *Página/12*. Buenos Aires, 25 de abril.
- TUBINO, F., (2005). “La interculturalidad crítica como proyecto ético-político”, ponencia presentada en: “Encuentro continental de educadores agustinos”. Lima, 24-28 de enero de 2005. Disponible en <http://oala.villanova.edu/congresos/educación/lima-ponen-02.html>. [consultado el 28/05/18].
- VIAÑA, J., (2010). “Reconceptualizando la interculturalidad”, en: Viaña, J.; Tapia, L. y C, Walsh. *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz, Instituto Internacional de Integración, Convenio Andrés Bello, pp. 9-62.
- WALSH, C., (2010). “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, en: Viaña, J.; Tapia, L. y C, Walsh. *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz, Instituto Internacional de Integración, Convenio Andrés Bello, pp. 75-96.
- WALLERSTEIN, I., (1996). *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford, Stanford University Press.

# Educación básica alternativa o educación de jóvenes y adultos, falso dilema de la “otra educación”.

## La formación docente previa para educación básica alternativa en el Perú y la educación de jóvenes y adultos del entorno mundial

César Hildebrando *Delgado Herencia*



**Resumen:** La aplicación de la normativa para la educación básica de jóvenes y adultos lleva a que la modalidad carezca de identidad en el sistema educativo. Esto no ha sido observado por especialistas y expertos que siguen asemejando los mismos problemas que lleva a la invisibilidad a esta Otra Educación con el falso dilema de EDJA o EBA. Lo mismo sucede a la mayoría de ONG nacionales e internacionales. La causa suficiente es que la propuesta teórica de la primera década no ha sido desarrollada, ahora con mayor necesidad por los nuevos problemas que debe afrontar la modalidad hacia un horizonte de calidad con equidad no acotadas para estos estudiantes y que demanda una formación docente previa identitaria, pertinente.

**Palabras clave:** *educación básica, educación de jóvenes y adultos, educación básica regular, educación básica alternativa.*

Alternative basic education or education of young people and adults, false dilemma of the “other education”. The previous teacher training for alternative basic education in Peru and the education of youth and adults of the world environment



**Abstract:** The application of the regulations for basic education of young people and adults leads to the modality lacking identity in the education system. This has not been observed by specialists and experts who continue to resemble the same problems that lead to the invisibility of this Other Education with the false dilemma of EDJA or EBA. The same happens to the majority of national and international NGOs. The sufficient cause is that the theoretical proposal of the first decade has not been developed, now with greater need for the new problems that the modality must face towards a horizon of quality with unbounded equity for these students and which demands a previous educational training for the identity pertinent.

**Keywords:** *basic education, youth and adult education, regular basic education, alternative basic education.*

Educação básica alternativa ou educação de jovens e adultos, falso dilema da “outra educação”. A formação anterior de professores para o ensino básico alternativo no Peru e a educação de jovens e adultos do ambiente mundial



**Resumo:** A aplicação dos regulamentos para a educação básica de jovens e adultos leva à modalidade de falta de identidade no sistema educacional. Isso não foi observado por especialistas e especialistas que continuam a assemelhar-se aos mesmos problemas que levam à invisibilidade dessa Outra Educação com o falso dilema da EDJA ou da EBA. O mesmo acontece com a maioria das ONGs nacionais e internacionais. A causa suficiente é que a proposta teórica da primeira década não foi desenvolvida, agora com maior necessidade dos novos problemas que a modalidade deve enfrentar para um horizonte de qualidade com equidade ilimitada para esses alunos e que exige uma formação educacional prévia para a identidade, pertinente.

**Palavras-chave:** *educação básica, educação de jovens e adultos, educação básica regular, educação básica alternativa.*

## Introducción

Este 2018 un grupo de expertos nacionales en educación se están reuniendo para elaborar el siguiente proyecto educativo nacional 2021 – 2036. El que va terminando no fue amigable con la modalidad de educación básica alternativa. Parte de la razón, determinados especialistas y expertos tienen su propia mirada sobre la manera educativa. El funcionamiento de educar a jóvenes y adultos no es actualmente el más apegado a un enfoque cercano al paradigma de educación permanente, por lo que algunos hallan en la EBA intenciones remediales – como lo fue la ex EDA- y otros, que la EBA oficial no permea las ideas de la EDJA, esencialmente porque no hace uso de la educación popular.

Todos esos debates repercuten en los procesos principales de la modalidad. En especial en la formación docente previa. Dado que la entidad universitaria de formación para esta manera de auto educar a jóvenes y adultos se hace la pregunta legítima ¿qué docente debe preparar para lograr que los marginados y desiguales de esta *Otra Educación* sientan que están recibiendo una prestación de servicio de calidad? La mayoría de sistemas educativos regionales no tienen formación docente previa para jóvenes y adultos, mayormente es una segunda especialidad, o algunas asignaturas en los últimos ciclos de la malla curricular tienen contenidos para tal.

Del mismo modo, las ONG tanto internacionales como nacionales, sus contratos son específicos, puntuales con temas concretos que se agotan mayormente en capacitación y materiales, lo primero para tecnificar una práctica docente o actualizar docentes EBR. UNESCO a través de los CONFITEA dibuja el escenario de desempeño docente desde las nuevas realidades de la educación mundial. La tarea nacional es la adecuación pertinente a la realidad peruana. Este esfuerzo lo hizo el equipo coordinado por J. Rivero en *La Otra Educación* (2006) que ha sido ignorado en los últimos años y que necesita tomarse de base en su relanzamiento.

Se trata de volver a la propuesta de *La Otra Educación*, alcanzar la identidad de la modalidad respecto a las otras del sistema educativo, así como implicar en la formación docente previa la filosofía subyacente para relanzar esta manera de contribuir a la auto educación básica de personas jóvenes y adultos, en un gran movimiento que involucre a todos los actores y agentes educativos.

Para ese propósito abordamos los temas del marco teórico de la modalidad, las diversas formas de tratamiento del Sector Educación, ONG nacionales e internacionales, así como las permanentes recomendaciones de la UNESCO/CONFITEA. Al finalizar en el anexo está el diagrama completo de todo el análisis efectuado.

### **Marco general de la educación básica alternativa**

La Ley General de Educación de 2003 denomina por educación básica alternativa –EBA- lo que hasta en ese medio año fue educación de adultos –EDA- que se realizaba exclusivamente en el turno noche, de forma presencial –escolarizada o desescolarizada-, usando el currículo de la modalidad de menores (ley 23384), como rasgos principales de esta ex modalidad. Todas las reformas educativas sucedidas a lo largo del siglo XX siempre han tenido esta práctica con esta *Otra Educación*: noche, aula, currículo regular, que sea lo más invisible.

A partir de la aprobación de la ley vigente y en aplicación desde 2005, la EBA realiza sesiones de aprendizajes mañana, tarde o noche, tanto en atención presencial, semipresencial o distancia, tiene su propia programación curricular (entre 2005/2017 tuvo diseño curricular básico nacional) para los ciclos Inicial/Intermedio/Avanzado, entre otras derivadas en las dimensiones de gestión y pedagógica determinadas por la normativa, pero que a la vez la subordina a la educación básica regular –EBR-, lo cual apertura una situación de des identidad de la EBA. El marco de enfoque de esta modalidad es

la propuesta *Otra Educación*,<sup>1</sup> aunque todavía con vacíos hacia su identidad plena.

## I

La situación normativa de la EDA nocturna fue de continuidad histórica hasta 2005, en esta larga etapa fue educación de menores con diversos nombres y centrada en alfabetización. Todos los procesos pedagógicos y de gestión, así como los sub procesos de éstos, fueron tomados de la escolaridad para niños y adolescentes. El traslado a plazas o contratos hacia la modalidad de otros turnos de atención no tuvieron requisitos de formación docente previa ni en especialización ni en perfeccionamiento en educación de jóvenes y adultos, habiendo incorporado a profesores con conformación general, principalmente de EBR; hecho que contribuyó a la supresión de la formación universitaria en “*andragogía*” en San Marcos, Villarreal, La Cantuta, Como también el interés de las ONG fue decayendo, muchos factores contribuyeron para que hacia fin de siglo XX casi desapareciera del sistema educativo.

La aprobación de la EBA en 2003 necesitaba y necesita desde hace quince años en los docentes nuevos enfoques pedagógicos, desarrollo de capacidades profesionales acordes a expectativas y aspiraciones de los estudiantes, asumir un rol docente identitario de orientación /aprendizaje correlacionado con las comunidades locales, en un horizonte ocupacional productivo en la mirada de opciones laborales hacia el estudiante. Estas son las piedras angulares de la identidad de la EBA, conocida en medios internacionales como educación de jóvenes y adultos.

Superada la mirada de la *andragogía* por la pedagogía para jóvenes y adultos de la década de 1990, en el nuevo siglo se abren nuevos horizontes dentro del paradigma de educación permanente, enfoque de aprendizajes a lo largo y ancho de

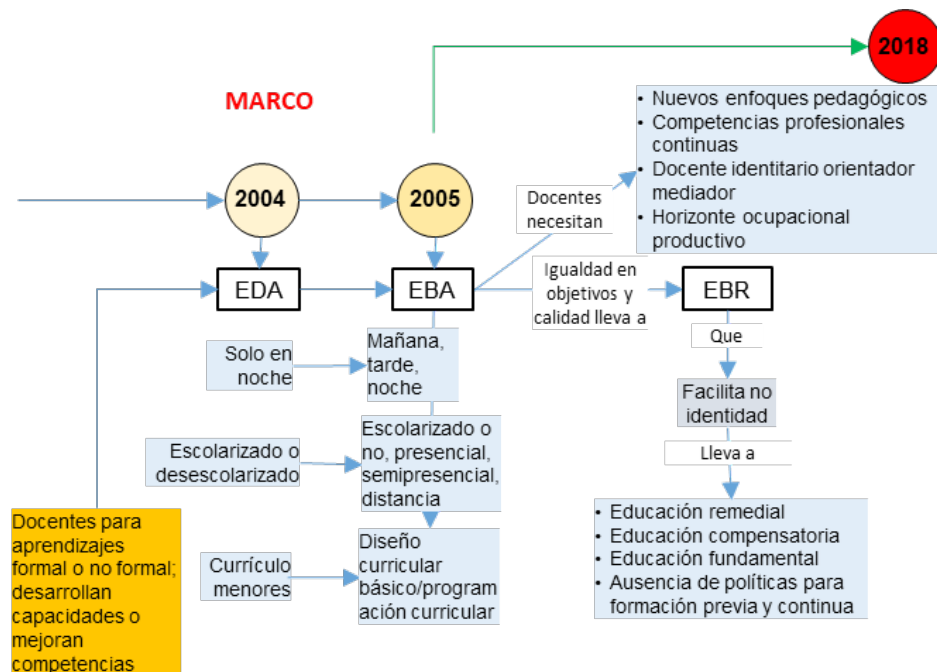
---

1 Concepto utilizado por J. Rivero, tomando la idea de una educadora argentina que así la denominó en la década de 1990.



toda la vida, así como modelos pedagógicos más acordes con el tipo de estudiante de la modalidad cuyas aspiraciones y expectativas son singulares respecto a los de la EBR, y llevan a la identidad de la modalidad, de sus componentes centrales como la institución educativa y la propia formación docente previa que debe ser también identitaria, sin descuidar la condición socio económica del estudiante que une a su escolaridad la necesidad ocupacional para aliviar su economía o incluirse socialmente.

Cuadro 1. Marco general de la EBA y su relación con la ex EDA y otras modalidades del sistema educativo.



Unesco conceptuó la educación de adultos desde la década de 1990, que en el país no tuvo hasta la vigencia de la ley de educación aplicación a la modalidad. Entre otros motivos por la des identidad normativa.

Empero, una primera brecha alimentada desde la ley vigente le impide identidad, relacionándola –supeditada- a la EBR, sea por antecedentes históricos esbozados arriba, como por la redacción en la norma, al momento de referenciar que EBA tiene “... los mismos objetivos y calidad equivalente a la educación básica regular...”,<sup>2</sup> y en el reglamento de la ley

2 Art. 37, Ley 28044. En adelante, los subrayados son nuestros.

-2012- “...Conforme a Ley, tiene los mismos objetivos y calidad equivalente a la Educación Básica Regular, en los niveles de Educación Primaria y Secundaria...”.<sup>3</sup> Tanto en 2005 como siete años después la normativa no le reconoce a esta *Otra Educación* identidad, que significa que es también educación básica, que comparte los mismos objetivos de esta primera etapa de educación del sistema educativo nacional, mas no se limita a la escolaridad sino abre otros programas dentro de la etapa y con estrategias diferenciadas.

Para darnos cuenta de la des identidad normativa, los objetivos de Primaria vigentes para niños son pertinentes, pero no se ajustan a la realidad socioeconómica de exclusión y marginación de los jóvenes y adultos matriculados en el ciclo Intermedio. Entre los objetivos para ese nivel EBR están: lograr múltiples posibilidades de participación, desarrollar protagonismo creciente, buscar el logro como meta, fortalecer el sentido de pertenencia, aprender relaciones de cooperación; para el caso de la EBA algunos de estos objetivos ni adecuándolos desde la mirada de la edad pueden ser usados en el ciclo II de la modalidad.

Del mismo modo, el joven/adulto del ciclo Avanzado de EBA, los grandes objetivos de la Secundaria como: capacitación para el trabajo, identidad social, desarrollo corporal, cognitivo, compromiso con el entorno social, construcción de conocimiento, toma de decisiones vocacionales y profesionales, ciudadanía constructora, proyectos productivos; en el caso de los estudiantes de la EBA del mismo modo muchos de ellos no se ajustan a la realidad de los excluidos históricos. Esto lleva a entender que la desinformación sobre el estudiante de la modalidad es enorme tanto en los que redactaron las normas como los que las vienen ejecutando por más de una década.

Lo mismo para la calidad EBA acotada a la EBR en los niveles educativos aludidos. A pesar del tiempo de aprobación de esas normas, los procesos centrales de la modalidad y los recursos dispuestos para su realización siguen siendo menesterosos.

---

3 Art. 67 del Reglamento de Educación Básica (DS 011-2012).

Conocidos los problemas estructurales de habitabilidad en los locales escolares, escasez de recursos materiales en manos de los estudiantes, capacitaciones docentes rutinarias y descontextualizadas, ausencia de investigaciones aplicables, desatención en políticas educativas para formar docentes para la modalidad. Así procesos, procedimientos y métodos de trabajo, como instrumentos de gestión son diferentes por naturaleza de la pedagogía para jóvenes y adultos, empero asumidos por la tecno burocracia central como los mismos de educación regular.

La aprobación del currículo de educación básica 2016 no ha variado aquella situación, más bien contribuye a la desidentidad. Así los resultados finales de la EBA deben ser los mismos de niños y adolescentes EBR, semejantes rasgos de salida de la etapa educativa, la diferencia estaría en la intencionalidad pedagógica para la trayectoria escolar del joven y adulto, atendiendo a que esta intencionalidad distinga las características específicas de los estudiantes de la modalidad. La norma de ese modo satisface la preocupación de “*equivalencia*” escolar de término de estudios, pero a la vez quita condición de identidad a la EBA, enganchándola a procesos pedagógicos y de gestión que siempre han estado en la historia de la educación desde principios del siglo XX, al fijarle que, para su paridad de egreso de la etapa escolar de los estudiantes, la situación deseada final sea una misma *calidad* que para niños y adolescentes, asumimos para dar cabida al programa de educación básica alternativa para niños y adolescentes –PEBANA-, situación observada a lo largo de estos años por instituciones internacionales de protección al menor que hizo que se suspendiera este programa desde 2012, dado la percepción de nocturnidad que arrastra la modalidad desde la ex EDA.

De ese modo, observamos dos campos tensados, una EBA definida desde la norma enganchada a EBR y una propuesta pedagógica y gestión que para ser eficaz, eficiente, pertinente para la educación de jóvenes y adultos exige identidad no solo

de procesos, sino de objetivos no acotados, que deberían ser de educación básica como la misma ley lo determina. La vigencia de la norma que tiene más de una década y el no reconocimiento de la condición identitaria de la EBA concretaban y concretan una prestación de servicio que abre camino a tipos de educación histórica en la educación de adultos, esto es, educación remedial, fundamental, compensatoria, recicladora centrada en alfabetización, en la escuela nocturna, sin currículo propio, sin procesos y procedimientos de gestión, de otra institucionalidad. Negándole identidad a la EBA se facilita estos tipos de educación observables en la práctica de las sesiones de aprendizajes, de los docentes no formados en la filosofía de esta *Otra Educación*.<sup>4</sup>

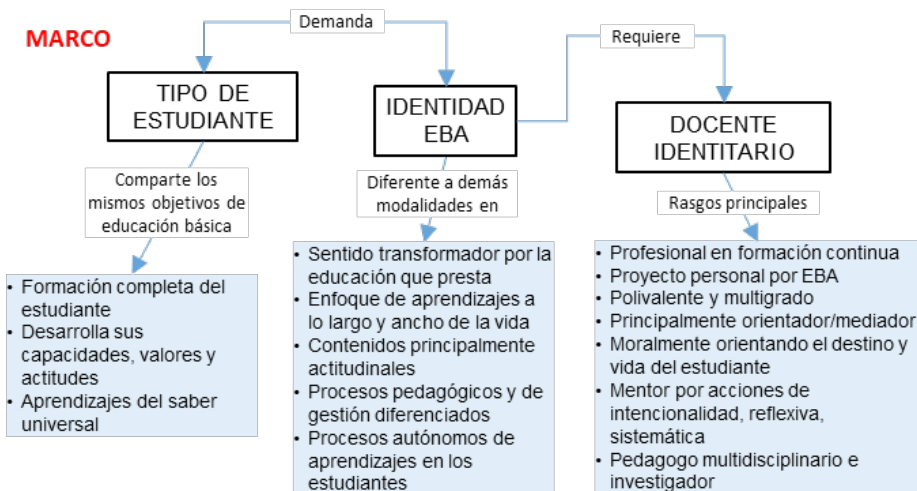
Como modalidad con identidad producto de su propia naturaleza derivada principalmente de las características del tipo de estudiante a que presta servicio educativo, no significa que se posea fuera de la etapa de educación básica, cuyos objetivos son compartibles: formación entera del estudiante, desarrollo de capacidades, valores y actitudes, progreso de aprendizajes en los campos del saber universal, de modo que la equivalencia con las restantes modalidades del sistema educativo es alcanzable, aunque no sean iguales las maneras de educar a los estudiantes.

La región latinoamericana no se caracteriza porque los sistemas de formación docente contemplen a la educación de jóvenes y adultos en particular; tanto programas como estrategias vigentes son para una modelo de escuela que no tiene cabida para jóvenes y adultos en educación básica, principalmente escolarizada, sin apertura a tipos de educación formal, no formal e informal, inclusive. La identidad de la EBA toma a la educación básica como soporte para abrir todo tipo de programas que faciliten la educación de esta población excluida y marginada.<sup>5</sup>

4 “Sin embargo [...] es pertinente reconocer que la EBA se inaugura en un clima de tensión y debate respecto a su naturaleza misma, es decir, si se trata de una simple modalidad educativa o si la EBA representa una mirada diferente de concebir el sistema educativo nacional” (Cusianovich, s/f: 3).

5 En la región latinoamericana la formación docente inicial no especializada para la modalidad no es común: “[...] En el Perú, la formación de los docentes se ha mejorado significativamente en los

Cuadro 2. Marco general de la EBA y el rasgo central para su identidad que se extiende hacia la formación previa y continua del docente.



El tipo de estudiante EBA no significa que tenga objetivos diferentes a la educación básica. Más bien, refuerza su identidad como modalidad e impacta en la formación previa de los docentes.

En el ámbito internacional la educación de adultos fue afirmada conceptualmente (el concepto fue producido en Nairobi una década anterior) en la Declaración de Hamburgo, aprobada por la CONFITEA V, julio de 1997, como “el conjunto de procesos de aprendizaje, formal o no, gracias al cual las personas cuyo entorno social considera adultos desarrollan sus capacidades, enriquecen sus conocimientos y mejoran sus competencias técnicas o profesionales o las reorientan a fin de atender sus propias necesidades y las de la sociedad...” (UNESCO, 1997). De este modo, el concepto abarca tanto educación básica como superior, sea de manera formal o no formal. Posteriormente incorporan a los jóvenes y así tenemos a la educación de jóvenes y adultos –EDJA- como hoy frasean a lo que en el país los legisladores de 2003 denominaron EBA (y que más preciso sería educación básica de jóvenes y adultos –EBA-).

En el sistema educativo nacional EBA no es un simple de cambio de nombre, dado que, en relación a la ex EDA no solo se oferta en el turno nocturno, como tampoco es sólo presencial y tuvo una estructura curricular básica nacional. Así como

últimos años. En la capacitación inicial se han unificado los currículos pedagógicos para la educación inicial, primaria y secundaria... (López de Castilla, 2004: 112).

respecto a la EDJA tiene diferencias nominativas nacionales dentro de aquella definición genérica, producto del “*entorno social*” peruano donde se aplica.

El histórico 15% de docentes con formación previa para la modalidad identificado a fines del siglo anterior y de las 3 universidades nacionales que formaban a estos docentes hoy reducida a la Universidad Nacional de Educación La Cantuta y no más de cuatro institutos superiores pedagógicos públicos con una malla curricular no pensada como *Otra Educación*, nos muestra la ausencia de políticas educativas del MINEDU en la preparación de docentes para esta modalidad, dado que en los Institutos esa formación previa solo se diferencia con la EBR en algunas asignaturas, no tiene una enfoque global de *Otra Educación*.

En el marco conceptual de una EBA con identidad el tipo de estudiante es el parte aguas con la EBR y sustenta la demanda de la modalidad por identidad que implica principalmente orientación para una auto formación completa del estudiante dada su experiencia de vida (artes de subsistencia) que significa, en su caso, el desarrollo de capacidades hacia competencias y enfoques transversales no pueden ser los mismos que para niños y adolescentes de la EBR; se enmarcan más en el plano actitudinal que en el cognitivo; de igual manera, dentro de un horizonte humanista del saber universal. Este tipo de estudiante con rasgos conocidos en estudios como Alejandro Cusianovich (s/f: 12) fundamenta para esta *Otra Educación*.

Ese tipo de estudiante demanda que la modalidad tenga identidad respecto a las otras maneras de educar del sistema educativo, que para EBA es más contribuir a la auto educación del estudiante, sin dejar de compartir los objetivos de la etapa educativa, tanto así que tampoco se agota en la escolarización de los estudiantes, sino que la identidad permite abrir programas no formales dentro de educación básica e inclusive informales.

Las pautas diferenciadoras están en el sentido de la prestación educativa centrada en lograr la transformación del estudiante desde sus saberes en la situaciones de vida en que

viene actuando, como su participación en la vida política del país; la mirada de auto educarse a lo largo y ancho de toda la vida rompe la rigidez de acceso en edades a la modalidad, aunada al despliegue de opciones ocupacionales con la herramienta de procesos autónomos de aprendizajes; los aprendizajes a lograr fundamentalmente de cambio de actitud hacia un rol ciudadano activo; procesos y sub procesos tanto pedagógicos como de gestión diferenciados harán que los CEBA sean instituciones educativas con primacía respecto a los otros componentes del Sector, como la propia ley de educación dispone desde 2003, esto es, instituciones educativas identitarias.

Una modalidad de jóvenes y adultos para educación básica requiere un actor educativo docente cuyos rasgos principales estén inscritos en promotoría, orientación, mediación, mentoría de procesos de aprendizajes para escenarios rurales y amazónicos multilingües donde también está la población de esta *Otra Educación*, sin descartar que en la formación previa tenga opciones ocupacionales hacia los estudiantes. Superar la idea del perfil docente identitario como un deber ser (Rivero, 2006: 174), el docente EBA tendría una práctica mediadora multivalente con el estudiante, concurrente con experiencias y conocimientos del tipo de educación aplicables a jóvenes y adultos, con liderazgo social para promover capacidades hacia competencias proactivas y sinérgicas, investigador de la modalidad y conocedor de los problemas sociales y comunales donde está el CEBA donde trabaja.

Docente identitario con herramientas pedagógicas formales y no formales prestando servicio educativo a la heterogeneidad del estudiantado EBA, en el enfoque de J Rivero, desarrollar un proceso de orientación/enseñanza hacia los diversos segmentos poblacionales, orientación que se concreta en la mentoría, fuertemente ligada a la comunidad local, con diversas estrategias pedagógicas, relevante en opciones ocupacionales para el estudiante, abierta a gestión democrática para desarrollar sinergia social, y con énfasis profesional en investigación educativa de la modalidad de modo que vaya más

allá que la educación de adultos anterior al 2005. La docencia en EBA es una profesión en construcción desde un proyecto personal.

El núcleo de la identidad del docente en la identitaria educación básica de jóvenes y adultos es la ética de contribuir a la auto educación de estos estudiantes; desde una mirada filosófica potabilizándole empoderamiento respecto a su destino y de su vida. Y a diferencia de la EBR es principalmente orientadora, entendida como acción pedagógica intencional para que por procesos autónomos de aprendizajes los construya el propio estudiante. Estos dos componentes son las bases de la identidad de la *Otra Educación*, abren un campo especial en la pedagogía interdisciplinaria que dejó atrás la andragogía, ahora reforzada por el enfoque de los aprendizajes a lo largo y ancho de toda la vida como manera de existencia que no depende de edad, cupos, plazos, ni que premia con puntajes y premios (Torres, 1999). El derecho de la educación de jóvenes y adultos debería incluir el derecho a la formación previa y continua de quienes contribuyen a su autoeducación, el docente identitario; así como el derecho del niño a la educación incluye la educación de sus madres.

Un docente identitario en la modalidad es un profesor pertinente caracterizado como persona polivalente, profesional competente, agente de cambio, practicante reflexivo, docente investigador, intelectual crítico y transformador (ibídem).

## II

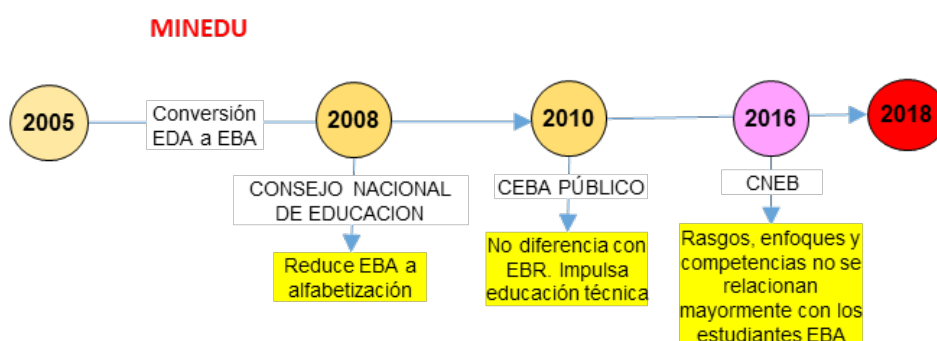
Las prácticas actuales en aula de los CEBA muestran que las metodologías inerciales de la ex EDA volvieron a ser de exposición intensiva, trabajo de grupo fronterizo y capacitaciones para los docentes en servicio que no desarrollan nuevas propuestas e innovaciones pedagógicas en la EBA; en la mirada de su identidad, que debería nacer desde la práctica docente en aula. No concretan enfoques pedagógicos en el paradigma de aprendizajes a lo largo y ancho de toda la vida,



la relación docente/estudiante continúa vertical, verbal, memorística, con sesiones de aprendizajes pasivas apoyadas en las pizarras hacia charlas y dictar información para que los estudiantes las escriban en cuadernos, sin un enfoque ciudadano crítico en la educación básica restringida a la escolarización.

Además, se estar solo en la mirada escolarizada de la EBA, cerrando otras estrategias de programas más pertinentes para una mejor oferta de educación básica de jóvenes y adultos.

Cuadro 3. EBA en el MINEDU como parte del sector educativo.



Dentro del sector educación, el MINEDU no ha logrado entender la propuesta de la Otra Educación. Como tampoco el CNE que la sigue privilegiando como alfabetización; así como los mismos docentes de CEBA públicos que la relacionan con prácticas pedagógicas EBR, causada por su formación previa en esta modalidad.

En ese lapso de tiempo –a partir de 2005-, cuando fue creada e implementada la EBA hubo de adecuarse hacia la propuesta de la *Otra Educación* en una fase de conversión de ex EDA a EBA, en la cual se desarrollaron diversas líneas de trabajo en las dimensiones principales de pedagogía de jóvenes y adultos, gestión de centros de educación básica alternativa. Trabajando en las condiciones normativas y desarrollando esfuerzos misionales y visionales hacia su identidad.

En el lado positivo de su invisibilidad y escasez de recursos se lograron algunas metas que no se quedaron en lo remendial como tampoco fueron compensatorias, ni fundamentalistas ni recicladoras. Al finalizar esta conversión hacia 2011 en la Memoria de esta tarea, se dice:

[...] Componente clave de la conversión –como de la fase de experimentación– fue la capacitación de los docentes, de modo que se actualizarán/capacitarán para mejorar sus desempeños profesionales, teniendo la DIGEBA que asumirla por la carencia en el mercado nacional de capacitadores entrenados en EBA. Otro componente fue la herramienta descentralizadora de seguimiento educativo que efectuamos a lo largo de los seis años. Ambas actividades fueron adoptadas con diferentes estrategias y en todos los casos con el personal profesional de la DIGEBA, básicamente el mismo a lo largo de los seis años de conversión. La capacitación tuvo que ser asumida por la Dirección General de Educación Básica Alternativa –DIGEBA–, habiendo elaborado materiales, metodologías, estrategias que permitieron a 8,200 docentes de los CEBA públicos hayan sido actualizados y/o capacitados, así como los especialistas de la modalidad; esta fue una actividad estratégica hasta 2009, en el siguiente año fue reasumida por las instancias de gestión descentralizadas. El seguimiento educativo, al igual desarrollado por el personal profesional de la DIGEBA durante los años de la conversión con trabajos en los propios CEBA públicos con directores y docentes en las aulas, habiendo supervisado, monitoreado, evaluado, investigado los 798 CEBA, tanto los procesos pedagógicos–académicos como de gestión–administrativos.

Otro tema central y de la mayor importancia fue la elaboración de documentos orientadores para que los docentes en los CEBA pudieran desplegar los procesos pedagógicos, el Diseño Curricular Básico Nacional de Educación Básica Alternativa – DCBN EBA– es el producto central de esta actividad, que tuvo etapas y fases, así como involucró principalmente a los docentes de los CEBA públicos. Al 2009 con la opinión favorable

del Consejo Nacional de Educación –CNE–, el Ministerio de Educación –MED– aprobó el DCBN EBA, que fue dado en la mano a todos los docentes desde ese año. Asimismo, herramienta que permitió que todos los documentos orientadores y/o normas llegaran a los docentes fue la Página WEB de la DIGEBA –una consecuencia de la capacitación es el acceso de los directores y docentes a esta página de manera regular–, haciendo interactivo el intercambio entre la DRE/UGEL/CEBA y la DIGEBA. Las ideas rectoras que guiaron el proceso de conversión se encuentran en un enfoque de modelo de gestión aplicable a la modalidad y de sus instituciones educativas, construidas en dos dimensiones: pedagógica–académica y administrativa– gestión, para obtener resultados en el estudiante, el docente y la comunidad local. La primera dimensión está conformada por variables de articulación del proyecto curricular de CEBA –programación general cuando no existe– con las áreas académicas del CEBA, principalmente taller, biblioteca, laboratorio, campos, etc. Y, la participación de la comunidad local en los aprendizajes de los estudiantes, objetivadas en la satisfacción por el servicio educativo recibido. En la dimensión administrativa–gestión, las variables fueron la planificación estratégica integral a través de los instrumentos de gestión, el Proyecto Institucional del CEBA –PEI CEBA– y el desarrollo del liderazgo de los docentes/directivos proactivos para que a pesar de las incertidumbres y carencias producto de la invisibilidad de la EDJA por décadas, los actores y agentes educativos del CEBA tengan claridad sobre la finalidad de la EBA: contribuyan a la formación integral del estudiante, en sus rasgos diferenciadores. Cada una de estas dimensiones está integrada por otras variables de menor rango e indicadores que coadyuvan al logro de los impactos del enfoque de modelo.

Los resultados del enfoque de modelo de gestión del CEBA, las metas a lograr durante los seis años que, los estudiantes mejoren su rendimiento en aprendizajes, los procesos autónomos sean consolidados para que sigan aprendiendo a lo largo de toda la vida; los docentes de los CEBA mejoren sus desempeños profesionales, con rendimiento de cuentas en su compromiso con la modalidad y se apropien de los conocimientos necesarios para mediar el proceso de enseñanza-aprendizaje -PEA-, aquí tiene un rol primero la formación inicial del docente EBA, opinada por la DIGEBA en la que viene realizando la Universidad La Cantuta desde 2009. El tercer resultado es el impacto de la modalidad en la vida de la comunidad local, qué tanta satisfacción genera en los agentes sociales la calidad del servicio del CEBA, cómo los egresados de la EBA se insertan en la vida de la sociedad, así como si son motivo de prestigio comunal como consecuencia de esta inserción laboral educativa...” (MINEDU, 2011: 5).

Hacia 2006 el Consejo Nacional de Educación elaboró el *Proyecto Educativo Nacional al 2021*, aprobado por el MINEDU en 2008. La modalidad no fue abordada con visibilidad, habiendo tocado solo la alfabetización contribuyendo a desaparecer los otros ciclos de la modalidad, su identidad como Otra Educación. Se quedó en el objetivo estratégico 1, “...2.3. Alfabetizar y desarrollar capacidades fundamentales y tecnológicas de los jóvenes y adultos excluidos de la Educación Básica Regular...” (p. 12, 57), así como su política derivada. Los desconocimientos por parte de expertos elaboradores del proyecto no solo repiten la mirada histórica de la EDA, además remarcan la normativa hacia uno de los sesgos que hace que la modalidad sea llevada hacia terrenos pedagógicos remediales o compensatorios o fundamentales o recicladora. Consecuencia de ello, la no identidad, con todas las des intencionalidades que se ejecutan en los espacios educativos de los CEBA. Un

corolario de esta ignorancia es la formación previa del docente que no aborda ni con especialización ni perfeccionamiento continuo.

De otro lado, también en el Sector algunos docentes de CEBA públicos han publicado su propia visión de la EBA, sesgada desde su formación previa en pedagogía para niños y adolescentes.<sup>6</sup> Los procesos pedagógicos y de gestión están mayormente alrededor de una propuesta cognitiva, de una educación técnica como bandera máxima de esta *Otra Educación* que no han asimilado. Un ejemplo:

“... SALVEMOS LA EBA. NO OLVIDEMOS que las ‘autoridades’, ‘funcionarios’, ‘especialistas’ EBA del MINEDU son responsables de: 1) DESAPARICIÓN del PEBANA (D. S. 011- 2012-ED, reglamento de la Ley 28044). 2) REQUISITOS PARA ESTUDIAR, (“en el 1er. Año debe tener 15 años, en el 2do. 16 años, etc., R. M. N° 572-2015-MINEDU). 3) SOMOS GASTO, al ser “acciones presupuestales que no resultan en producto”, igual que EBE y los Jubilados. 4) SER IRRESPONSABLES al no cumplir con lo establecido en el PEN y hoy ausentes del Currículo Nacional de Educación Básica CNEB en vigencia. 5) DCBN, 9 años vigente, incoherente con DCN de EBR y sus modificaciones a pesar de la “equivalencia” de grados. 6) CERO INVERSIÓN en capacitación presencial con entidades acreditadas. 7) CERO INVERSIÓN en equipos, materiales educativos, mobiliario, herramientas y/o maquinarias e infraestructura. 8) IMPROVISACIÓN EN TODO, como en la Capacitación Virtual y lo que promueven ahora sin respetar el DCBN. 9) INCUMPLIMIENTO DE NORMAS para compartir infraestructura: aulas, talleres, laboratorios, aulas de innovación, centro de cómputo, etc., donde funcionan los Cebas. 10) CARENCIA DE

---

6 Véase los comunicados publicados en la revista digital *Sembrando ya*, núm. 1323, p. 8.

MATERIALES EDUCATIVOS para los estudiantes de Inicial, Intermedio y Avanzado (presencial y semipresencial) 11) CORRUPCIÓN en los casos de contratos CAS de personal para “especialistas” EBA. 12) NEGOCIO DE CEBAS PRIVADOS al ofrecer dos períodos promocionales y carencia de supervisión en ello. 13) MATRÍCULA DECRECIENTE, 14) NO PARTICIPARON en la elaboración del Currículo Nacional de Educación Básica CNEB, aprobado por R. M. 281-2016-MINEDU Estas “autoridades” por ÉTICA, deberían RENUNCIAR, pues ratifican que están haciendo agonizar a nuestra modalidad. De no realizarse una reingeniería no lograremos avanzar...”.

Como se observa, la “salvación de la EBA” de un docente de aula con formación previa en EBR es igual a los expertos nacionales -como el propio MINEDU-, no logra cortar el cordón con la EBR. No está en su mente que la modalidad para ser tal como el contexto internacional lo propone y a nivel nacional lo formuló en la década anterior J. Rivero, debe tener identidad respecto a las otras maneras de educar, en la *Otra Educación* la intencionalidad es de orientación para la autoeducación por el joven o adulto.

La gran mudanza en la línea del MINEDU es la aprobación del Currículo Nacional de Educación Básica 2016, el cual está redactado desde la mirada de escolaridad para niños y adolescentes, que se observa mejor en el marco estratégico de rasgos de egreso del estudiante, enfoques transversales, competencias curriculares a aprender, los cuales fuera de su poca aplicabilidad a la modalidad, sus ideas principales no están en línea al tipo de estudiante de la EBA:

...El fraseo del egresado de la EB contenido en el documento se resume en un peruano activo, conoce con método científico la naturaleza y defiende el medio ambiente; persona en la cultura nacional, sensible al arte y

ciudadano democrático, se reconoce producto histórico, además de espiritual y religioso; del mismo modo, comunica en castellano y conoce el inglés, matematiza la realidad, usa las tecnologías de la información y aprende autónomamente; finalmente es emprendedor [...]. Los rasgos del DCNEB están atravesados de buenas intenciones y parecen que responden a realidades no nacionales, que en términos teóricos son fungibles pero las condiciones reales de las escuelas en el país, la inmensa mayoría especialmente las públicas, no tienen claridad o carecen de procesos, actores, organización, entorno, tecnología para concretarlas y hacer la “revolución educativa” [sic] que siguen esperando las generaciones de peruanos desde la fundación de la república. Hemos tenido muchas reformas y revoluciones educativas y todas mostraron al cabo de algunos años sus límites; la propagandizada actual, muestra en sus rasgos de egreso los mismos defectos estructurales, a pesar de disponer de una normativa que sin llegar a una revolución puede hacer la reforma educativa en esta segunda parte del siglo XXI” (Delgado, 2016).

Respecto a los enfoques transversales:

En los siete enfoques transversales (en adelante ET) del DCNEB como no están planteados desde sus problemáticas estructurales, siendo la lógica de los mismos enseñarlos a los estudiantes de la educación básica, los problemas de la realidad nacional son componentes de su formación integral que implican amor por la tierra, trabajar bien y educarse para la ciudadanía. Pero en el documento no refiere nada sobre el problema socio moral que corroe esos tres macro valores: la corrupción/impunidad. Parece nuevamente que los transversales han sido identificados por peruanos que no viven en el país, o solo están de visita o el país

es un objeto intelectual. No podemos contar con una identidad si no afrontamos lo que M Gonzales Prada ya identificaba como una situación purulenta al finalizar el siglo XIX (“donde se pone el dedo salta el pus”). Este es un faltante que además de ser un gravísimo error, parece una intención técnica de encubrimiento que la equidad nacional no se puede permitir en estos momentos, ni nunca.

Opinamos que los siete ET adolecen de equilibrio en la medida que obvian otros problemas acuciantes y estructurales fundamentales para la formación integral del estudiante del país, que reclama de siempre ser enseñados de verdad en las escuelas, lo que restringe coherencia entre ellos así como dentro de cada uno, dado que se quedan en efectos y deseos que debilita la posibilidad de integrarlos en la programación curricular de aula/área, que está en relación directa con la amplitud de los ET arrinconados a las formas y no a contenidos, hace que los procedimientos pedagógicos normales no sean visualizados con claridad por el profesorado. Entre los rasgos de egreso del estudiante de la Básica y los ET la línea de continuidad es la contemplación, no la transformación, restando de este modo lógica entre ambos componentes del marco curricular (Delgado, 2016b: 2).

Y las competencias curriculares:

Eso nos lleva afirmar que las competencias opinadas tienen debilidades en cuanto al equilibrio de capacidades y los temas que implican siendo el de mayor incidencia la competencia lingüística donde opinamos juntas las tres lenguas dado que en su mayoría en el documento las diferencias conceptuales y metodológicas son mínimas. De igual manera, la coherencia de ellas ya advertida cuando apreciamos sobre los enfoques transversales,



algunos están bastante extraños a la realidad de las aulas en las instituciones educativas públicas, especialmente, en el énfasis a la mirada econométrica por el emprendimiento cuando tenemos más de 13 años de vigencia de la Ley general de educación y no hay la voluntad política para financiar la formación para el trabajo dispuesta por esta norma. También el tema de amplitud en las competencias tiene debilidades en la formación científica del estudiante de la Básica, donde el método científico no está asumido con las capacidades de los estudiantes de la primera etapa de educación del sistema educativo, delineando una ruta abstracta que no facilita el desarrollo inicial de la actitud científica. Asimismo, la continuidad de los estudios posteriores a la Básica no tiene la fortaleza para garantizar que, con los saberes por las competencias implicados, los egresados no necesiten de academias de preparación para los centros de educación superior, la competencia social y ciudadanía activa no enfatiza esa formación para el ser político con una historia tradicional, de datos, hechos y personajes, es la negación de una formación sólida para aquellos estudios (Delgado, 2016a: 2).

La línea del Sector Educación tiene la traba de la norma que ata la EBA a EBR y solo la aborda desde la alfabetización. Impacto que llega hasta docentes que trabajan en los CEBA, que a nivel de reflexión no se acercan a la EBA como *Otra Educación*.

### III

En tanto la mirada no nacional la EDJA abarca más campos: “... en países del Cono Sur de la región se desarrollan iniciativas orientadas a la preparación profesional y reinserción de jóvenes excluidos del sistema educativo antes de la conclusión de la educación básica...” (Di Pierro, 2018: 5), impulsan otra



ojeada de la modalidad, pero no siempre está relacionada con la formación previa del docente para la Otra Educación. En la línea de organismos no gubernamentales la modalidad acusa diversas influencias, algunas alineadas con la visión interna, pero otras más modernizadas con las sugerencias de las CONFITEA, desde una visión personalizada que en muchos casos no se ajusta a la realidad nacional. Veamos las de mayor presencia en el país.

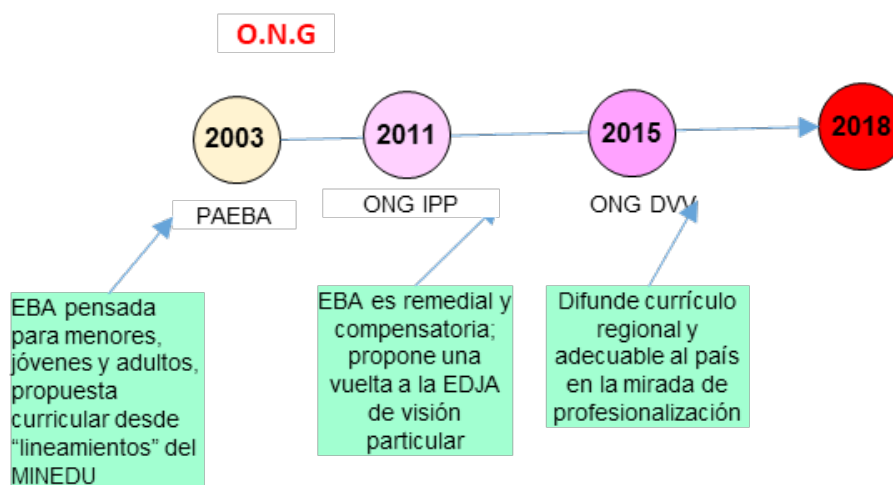
La cooperación española –PAEBA- para la educación de jóvenes y adultos está en el sistema educativo en dos periodos seguidos desde 2002, concluyendo su apoyo a la modalidad en 2010. La visión iberoamericanista que trajo hace que tuviera una oferta para esta manera de educar que planearon ser adecuada a la ex colonia española. Su presencia estuvo en el peor momento de la ex EDA, el modelo general español no se dio en toda la extensión del sistema, salvo en cinco CEBA públicos en Lima, Callao, Arequipa, creados y administrados por ellos hasta su transferencia al MINEDU al finalizar la cooperación.

La construcción de la Otra Educación empieza con el proceso de conversión y se consolida hacia 2009 cuando el MINEDU aprueba el currículo básico nacional de la EBA. El PAEBA tuvo como propósito “...contribuir al fortalecimiento del Ministerio de Educación peruano, dotándolo de una propuesta curricular con estrategias y definiciones técnicas que permitiese mejoramiento de calidad educativa y la validara mediante un proyecto piloto” (PAEBA, 2009: 10). Después de ese tiempo la cooperación entregó al Estado aquellos CEBA y materiales educativos en la mirada de un currículo diferenciado, enseres menudos, habiendo reclutado a jóvenes docentes, algunos siguen en actividad en los diferentes estamentos de la modalidad.

Si bien en su memoria, identifica que “... La Educación Básica Alternativa demanda educadores diferentes a los de Educación Básica Regular. Se trata de un oficio educativo de características nuevas y de acciones organizadas para grupos

de adultos muy heterogéneos. Para formar a estos nuevos docentes se requiere un esfuerzo creativo mayor y de medios no convencionales (ibídem: 72). Esas nuevas características se agotan en el modelo de formación de educadores conocidas en el país como “profesionalización”, recortada a talleres y círculos de aprendizajes, sin certificaciones como tampoco formación docente completa, una preparación para el trabajo directo. No estamos ante una formación previa sistemática de docentes para esta Otra Educación, ese esfuerzo creativo se agotó en una mirada corta ante la necesidad de actuar en las áreas de aquellos CEBA y desde la práctica aprender “el oficio”.

Cuadro 4. ONG en la formación docente previa para EBA.



Las ONG estatales, PAEBA y DVV, tienen preocupaciones en la formación del docente en la mirada de profesionalización para el trabajo inmediato o en tanto trabajan, no como formación previa completa y continua que demanda La Otra Educación. El IPP termina solo en capacitación.

Esa “forma” de preparar docente responde a que en España las entidades formadoras no tienen esta opción profesional, la especialización es casi al término de la carrera, por ello en el país recurrieron a talleres intensivos de motivación y capacitación de técnicas pedagógicas a actores comunales, que concretaron en un plan de formación dirigidos a su nomenclatura de supervisores y facilitadores, con muy pocos docentes profesionales formados en EBR o de otras carreras

universitarias. De otro lado, escribieron su propio currículo diferenciado que sirvió como otro insumo referencial para el currículo básico nacional de EBA; desde 2005 se advirtió las diferencias de enfoque a pesar que trabajaron juntos muchas veces los equipos de docentes con el MINEDU. La cooperación siguió con su currículo diferenciado y desarrollando los procesos derivados en esta óptica –materiales, metodologías, evaluación, sesiones de aprendizajes, entre otros.

Para la cooperación española el principal logro de los ocho años fue “...la Educación Básica Alternativa para personas jóvenes y adultas, tal como se recoge en la Ley General de Educación, es posible y realizable en el Perú...” (PAEBA, *op. cit.*: 83), una tautología; el pilotaje se extinguió en los cinco CEBA. Esta pequeñez en la EBA fue reconocida por ellos, “...en cambio, los equipos técnicos, los facilitadores de centenares de círculos de aprendizaje, la organización pedagógica, las formas de gestión educativa del PAEBA Perú no fueron asumidos plenamente por el sistema público peruano...” (*ibidem*: 92). La causa incluso reconocida es que el PAEBA desconocía la historia nacional sobre la educación de adultos en el país que viene desde fines del siglo XIX, y muchas de sus “novedades” supuestas ya habían sido realizadas aquí, esto quedó graficado en la afirmación que el gran cambio que creyeron instalar en el sistema educativo fue: la conquista de la libertad individual y el despertar la superación personal (*sic*) de los jóvenes y adultos.

Una ONG nacional, el Instituto Pedagógico Popular –IPP– es entre las nacionales la de mayor presencia en la modalidad, desde el apoyo de la cooperación alemana a partir de 2008. No tiene preocupaciones sobre la formación previa de docentes, incluso en su libro “La Educación Básica Alternativa en el Perú” de 2013 afirma que no había formación docente para EBA, cuando desde 2008 la Universidad Nacional de Educación la viene realizando. Su tema es la modalidad, cuestiona la EBA; “...En realidad, la concepción de EPJA es más amplia que lo que oficialmente se está entendiendo por Educación Básica Alternativa (EBA), en nuestro país...” (Chiroque y Conislla,

2013: 5). La EDJA se extiende a toda la población adulta y joven, la EBA peruana en la normativa que vimos está recortada en su identidad y se desliza por la escolarización; pero en la propuesta de J Rivero está abierta hacia programas que si bien ubicables en la primera etapa de la educación nacional, atiende a la compleja situación multinacional y pluricultural. Luego, es lícito plantear una vuelta a los orígenes de la propuesta de la Otra Educación, no en general.

El dilema central de esa ONG está en su desentendimiento de la propiedad principal de la modalidad EBA en el país: su Identidad, producto de desarrollo histórico y de experiencias en diversas situaciones socio económicas, de orígenes laborales que tuvo. Estos hechos no pueden ser ignorados cuando un siglo después reflexionamos la educación de jóvenes y adultos. Este requerimiento a la *pacarina* intelectual es la base de lo identitario de la EBA, que siendo nacional no está fuera del proceso mundial de la educación de adultos. Su entendimiento atraviesa a todas las experiencias y queda como corolario para que la Identidad EBA fundamente sus procesos pedagógico-académicos, así como institucional-gestivo.

En documento posterior IPP (Chiroque, 2018) postula que la modalidad no concretiza el derecho a la educación de personas jóvenes y adultas, cuando otros expertos como A. Ruiz (2008: 19) opinan que este derecho está en muchos lugares escrito en la normativa nacional; el tema central es su cumplimiento. Y nuevamente, no se realiza en las aulas porque de inicio la propia normativa organiza esta *Otra Educación* dependiente de la EBR, le quita identidad que anotamos. Causa central para los otros problemas derivados.

Las limitaciones que observa IPP son las constantes a todos los que se acercan a la modalidad, siempre ponen en sus diagnósticos, sin matizarlos con las realidades actuales y las invisibilidades ministeriales. En ellos se presta atención a una visión economicista del actual pensamiento dominante en la educación nacional, sesgando las recomendaciones humanistas de la UNESCO-CONFITEA. Toda su conceptualización del

“enfoque EDJA” es el cambio del termino EBA por EDJA, en cuanto a contenido no hay nada nuevo. Incluso, repite la idea de una educación de jóvenes y adultos general que acepta el enfoque que critican los autores –remedial-, cuando la *Otra Educación* es educación básica de jóvenes y adultos no extendida a la etapa superior, pero que no queda en la trayectoria escolar, oferta programas en variantes no formales como apoya la educación informal.

Los desafíos hallados por la ONG están desconceptualizados del manejo de la modalidad, incluso de las entidades multilaterales. Asume como centrales cuatro problemas derivados, pero no identifica la causa central de todos éstos, que están en la carencia de identidad de la modalidad para las dimensiones de gestión y pedagogía que se reflejan en los procesos divisionales de planeación, organización, dirección, supervisión. No se halla un grupo de ideas nuevas respecto a los problemas de la educación básica de jóvenes y adultos en el país.

Más bien, un tema de incoherencia interna. Vuelve a ponerse en el debate que se resume en ¿y cómo es el nuevo enfoque EDJA del IPP?

Para la EBA –mejor EBJA- hay un enfoque incompletamente indicado como “remedial” por los autores, que abarca las dos dimensiones del quehacer formativo en la etapa básica del estudiante. Tiene fallas de funcionamiento que son presentadas sueltas, cuando hay que ver el fondo del asunto de formación básica de jóvenes y adultos en el país.

En el país desde fines de la conversión EDA/EBA empezó a funcionar la cooperación alemana –DVV- con experiencia andina en Bolivia (más de 25 años) y Ecuador. Sus líderes decidieron desarrollar proyectos en el país. El esquema de gestión fue de contraparte internacional hacia ONG nacionales desarrollando un trienio en temas puntuales de la modalidad con cinco proyectos: “Desarrollo de Capacidades para el empoderamiento, diálogo y la concertación local en asuntos públicos”, Instituto Bartolomé de Las Casas; “EPJA en el Perú,

con calidad, equidad y pertinencia”, Instituto de Pedagogía Popular; “EPJA en Puno, con calidad, pertinencia y equidad”, Instituto de Pedagogía Popular; “Cooperativas estudiantiles, una estrategia innovadora de educación para el trabajo en el CEBA”, EDAPROSPPO; “Fortalecimiento Institucional en la Educación de Jóvenes y Adultos”, TAREA; “Atendiendo a la diversidad con calidad y equidad en la EBA, IRFA.

A partir del presente año ha empezado a formar docentes para educación de jóvenes y adultos con diplomados con *El Currículum globALE para la formación de educadoras y educadores de personas jóvenes y adultas de América Latina*, compuesto por seis módulos generales y dos de adecuación a la realidad curricular del país. Dice expresamente “... El Currículum globALE para América Latina tiene como propósito coadyuvar a la profesionalización de las educadoras y educadores de personas jóvenes y adultas porque, además de ser su derecho, es un factor clave para avanzar en el derecho de las personas jóvenes y adultas a una educación de calidad...” (DVV, 2016: 5). Está pues en el marco de la actualización de los profesores de la modalidad y de aquellos otros que no tengan formación pedagógica anterior, conozcan los mínimos para su desempeño. La experiencia en la formación previa docente recién está empezando este año.

El ex presidente del Consejo Nacional de Educación Hugo Díaz recientemente publicó: “No seguir descuidando la educación de jóvenes y adultos” (Díaz, 2018), síntesis del pensamiento educativo de la expertocracia nacional para la educación básica de jóvenes y adultos. No es frecuente que la comunidad de expertos del país se interese por la modalidad de educación básica de jóvenes y adultos, cuyo rasgo resaltante es precisamente su invisibilidad, debido a ello, el diagnóstico y propuestas del artículo son referencia para comprender el grado de estima, conocimiento, opciones para EBA, que precisamente no se destaca por manejar grandes presupuestos como tampoco tener variables cuantitativas más altas de la educación en el país. Creímos hallar un nuevo enfoque para La Otra Educación.

Las tareas para una educación básica de jóvenes y adultos en la mentalidad de la expertocracia tienen líneas colaterales que no se centran en la formación –mejor auto formación- de estos estudiantes; los aportes con que quieren reformarla, en definitiva, no se encuentra una mirada nueva. Lo afirmado tanto en el diagnóstico como en las propuestas están atravesadas de lugares comunes, desinformación, intereses; y no en las expectativas y aspiraciones de los estudiantes concretos que seguirán esperando. Como lo dice el mismo H Díaz en su respuesta al director de Sembrando ya: “...hay que pensar más en una estrategia en donde la presencia del Estado en el futuro, desde el punto de vista presupuestario casi no cambiará. ¿Cómo incentivar al sector privado para que apoye este tema? ...”, es decir privatización de la educación básica de jóvenes y adultos.

#### IV

La educación básica de jóvenes y adultos tiene su causa suficiente en la pobreza de la población nacional. El objetivo mundial hacia 2036 es “... Poner fin a la pobreza en todas sus formas en todo el mundo. La pobreza va más allá de la falta de ingresos y recursos para garantizar unos medios de vida sostenibles. La pobreza es un problema de derechos humanos. Entre las distintas manifestaciones de la pobreza figuran el hambre, la malnutrición, la falta de una vivienda digna y el acceso limitado a otros servicios básicos como la educación o la salud...”<sup>7</sup> Es un derecho humano de cumplimiento, así como el acceso de todos a la prestación del servicio educativo. Con mayor exigencia para la población de la modalidad que es mayormente de extrema pobreza, estratos sociales C y D del país.

La UNESCO como entidad mundial para el tema de la educación es la autoridad máxima a través de sus conferencias mundiales –CONFITEA- para la educación de jóvenes y adultos, en educación básica. En la reunión de Hamburgo de

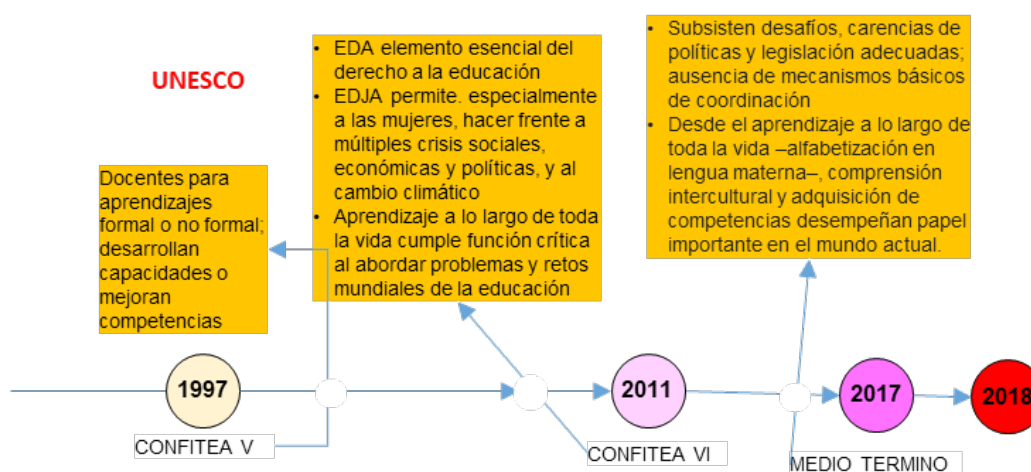
---

<sup>7</sup> Véase: [www.un.org/sustainabledevelopment/es/education](http://www.un.org/sustainabledevelopment/es/education)



1997 hizo la propuesta que los docentes para la modalidad deben especializarse en tipos de educación formal y no formal, que no niega la probabilidad de educación informal dadas las condiciones reales donde los estudiantes de la modalidad desarrollan sus artes de subsistencia. El desarrollo de sus capacidades en la mirada de las competencias curriculares necesarias para sus proyectos de vida (Céspedes, 2005), también afirmaba “...La EPJA, es a la vez consecuencia de una ciudadanía activa y una condición para la participación plena en la sociedad. Es un concepto sumamente útil para fomentar el desarrollo ecológicamente sostenible, para promover la democracia, la justicia y la igualdad entre mujeres y hombres y el desarrollo científico, económico y social, así como para construir un mundo en el que los conflictos violentos sean sustituidos por el diálogo y una cultura de paz basada en la justicia. La educación de adultos puede configurar la identidad y dar significado a la vida. Aprender durante toda la vida significa replantear los contenidos de la educación a fin de que reflejen factores tales como la edad, la igualdad entre hombres y mujeres, las discapacidades, el idioma, la cultura y las disparidades económicas”.

Cuadro 5. Rol de la UNESCO en la educación de jóvenes y adultos, EBA en el país.



Las CONFITEA son los foros mundiales de la educación de jóvenes y adultos. Sus propuestas cada década son reflexiones para mejorar la educación de estos estudiantes

La conferencia remarcó a la educación de adultos como elemento esencial del derecho a la educación, especialmente para equidad de género frente a los cambios del mundo contemporáneo. Puntualizando el enfoque de aprendizajes a lo largo –y ancho- de toda la vida como función crítica hacia los problemas y retos mundiales de la educación. El fracaso de la educación de jóvenes y adultos no es endógeno al sistema educativo, sino que afecta a la economía, a los modelos de desarrollo. Por lo que los assembleístas hicieron un llamado mundial hacia renovar impulso al aprendizaje permanentemente desde la cuna a la tumba.

Puntualizaron que, a pesar de los progresos en educación de adultos, también el mundo del siglo XXI muestra nuevos retos sociales y educativos adheridos a los problemas del planeta. Para el caso concreto de la modalidad, aquellos esfuerzos se han concentrado en la formación técnica y profesional, faltando enfoques más integrados en educación básica en todos sus aspectos ante la diversidad de estudiantes, en edad, sexo, tradiciones culturales, condición económica, necesidades singulares, idioma.

Concretamente en la formación previa de docentes “... la falta de profesionalización y posibilidades de capacitación de los educadores ha influido negativamente en la calidad del aprendizaje y la educación de adultos, al igual que lo ha hecho el empobrecimiento en cuanto a equipo, materiales y planes de estudio del entorno del aprendizaje. Sólo rara vez se evalúan e investigan las necesidades sobre una base sistemática en el proceso de planificación para determinar apropiadamente el contenido, la pedagogía, la modalidad de enseñanza y la infraestructura de apoyo” (UNESCO, 2011: 23). Profesionalización que no significa lo que en el país entendemos por una formación asistemática y parcial para tan complejas responsabilidades de intencionalidad pedagógica.

En la reunión de Suwon, de medio término a la de Belem (UNESCO, 2018), constatan los conferencistas que los desafíos de la modalidad subsisten. De esta reunión aplicable a la realidad nacional queda firme para la educación de jóvenes y adultos,

deberían realizarse desde instituciones estatales contando con apoyo de entidades cooperantes internacionales; tarea del MINEDU desde afinamiento de proyectos con indicadores tanto en pedagogía como gestión. Otro actor debería ser una entidad formadora de docentes para la modalidad con espacios además de formación, en capacitación, materiales educativos, investigación y extensión comunal, desarrollando grupos de interés y con temas precisos evaluables al interior de la institución educativa.

En la estrategia hacia el Bicentenario derivados de la Declaración de Suwon, que definen metas mínimas de cooperación: En pedagogía, asumir que el enfoque pedagógico en la *Otra Educación* debería ser comunitario, con modelos más libertarios; viabilizar el cumplimiento progresivo de aprendizaje a lo largo de toda la vida, revisando el acceso, permanencia, retorno en la modalidad; contar con un diseño curricular propio desde el enfoque conceptual del currículo nacional de educación básica 2016; construir la identidad de la educación básica de jóvenes y adultos en el país; elaborar materiales educativos básicos para las asignaturas principales y variantes de la modalidad, así como manuales docentes para las diferentes opciones pedagógicas como itinerancias rurales y amazónicas; contribuir a la auto educación para la ciudadanía transformadora, crítica, empoderadora, participativa, inclusiva, tanto en la sociedad civil como en los CEBA en el enfoque de aprendizaje local; impulsar la alfabetización desde una orientación multidisciplinaria y que responda a las necesidades y expectativas de los estudiantes, no solo para superar la lectura, escritura, calculo, desplegando capacidades en los grupos etarios para que obtengan mejores calificaciones y disfruten sus culturas; formar docentes EBA con opciones ocupacionales de modo que puedan hacer efecto multiplicador en educación no formal e informal en la economía; examinar la estrategia de capacitación continua del docente EBA por ciclos, áreas curriculares, idiomas, regiones, y grupos etarios con características particulares.

En gestión la *Otra Educación* debería desarrollar políticas educativas claras hacia la identidad de la modalidad e incluirlas en el proyecto educativo nacional de 2021 2036; retomar la misión del derecho a la educación básica de jóvenes y adultos como política central de la modalidad; desplegar coordinaciones multisectoriales para la modalidad en especial con los sectores trabajo, salud, producción; concienciar la modalidad con la visión al 2036 reiterando la visibilidad de la modalidad con mayores recursos para el desarrollo de los procesos pedagógicos y de gestión; diseñar instituciones educativas que no deberían compartir infraestructura como equipamiento con otras modalidades y formas educativas, mejorando las condiciones de trabajo docente.

En administración, la educación básica de jóvenes y adultos debería ampliar la cobertura de la modalidad que comprometería crecer en su tipo de educación no formal y semipresencial en Intermedio y Avanzado EBA; sincerar las complejidades de la atención educativa en cuanto a la data en la modalidad de modo que mejoren la toma de decisiones; atender al grupo de edad entre 9 a 14 años con programas desde la EBA, rescatando de este modo el ex programa de educación EBA para adolescentes que está en la Ley; convocar a la empresa educativa privada a la modalidad, superando el certificarismo; clasificar el cargo de director en los CEBA públicos, fuente de desmotivación y dejadez de liderazgo transformacional.

En conclusión, en los años de vigencia que tiene la EBA nacional se distinguen dos etapas, una donde la propuesta de la *Otra Educación* se tomó en cuenta a pesar que la normativa la hace depender comparativamente de la EBR. Esto fue posible por su invisibilidad burocrática reflejada en la carencia de recursos para realizar sus procesos y procedimientos. En esta etapa se iniciaron los esfuerzos por la formación docente previa coordinando con la Universidad Nacional de Educación La Cantuta, actualmente en evaluación una segunda propuesta curricular.

El tema de la Identidad EBA es la piedra fundacional de la problemática actual, fue iniciada su construcción en la conversión. Por estos años se observa recibir impactos para su no identidad, deslizándose hacia formas educativas que se intentaron desalojar, pero su desconocimiento hace que hoy vuelvan con mucha fuerza las históricas prácticas de la ex EDA, a esto la crítica interna llama remedial o compensatoria, o fundamentalista o recicladora. La formación docente previa no puede preparar profesores para estas miradas erradas de la modalidad, y si para el cumplimiento del derecho humano a la educación de la población EBA.

La identidad de la modalidad no significa sustraerse a la educación básica con quien comparte los mismos objetivos de la Ley de Educación *La Otra Educación* implica centros educativos identitarios aplicando el principio de primacía de la escuela en el sector educación, dispuesto también en la ley. Y a su vez demanda docentes con iguales características para que puedan desarrollar procesos pedagógicos para jóvenes y adultos de orientación /aprendizaje, en el enfoque de ciudadanía completa hacia aprendizajes a lo largo y ancho de la vida.

Las diversas instituciones no gubernamentales de acercamiento a la modalidad no privilegian su cooperación con la *Otra Educación* en formación docente previa, lo hacen en capacitación y otros procesos; aquellas interesadas en la formación generalmente quedan en la preparación para el trabajo, con diversas metodologías, pero carecen de una filosofía, reflexión, sobre esta manera de contribuir a la auto educación de jóvenes y adultos, solo tecnifican la actuación educativa.

El sesgo hacia los procesos EBR se observa en la tecno burocracia, expertos y docentes de la modalidad, los primeros conscientes de este accionar, para estos la modalidad es solo escolarización de la población EBA; los segundos por desinformación ha convertido en resistencia inercial a una mirada mayor de la modalidad, que no despierta mayor

motivación innovadora ni curiosidad científica para investigar sus procesos principales en los docentes en formación previa. La *Otra Educación* no está libre de la intención privatizadora de la educación pública.

La reciente aprobación e implementación del currículo nacional de educación básica su marco estratégico no se correlaciona con el tipo de estudiante de la modalidad. Lo cual además de alejar la necesaria identidad de esta *Otra Educación*, tiene repercusiones en la formación docente previa dado que desliza un enfoque cognitivista de contenidos antes que actitudinales para las personas jóvenes y adultas que ingresan a la educación básica alternativa.

De aquello se deriva la aparente oposición de EBA/EDJA es un dilema falso, dado que la actual práctica no puede tomarse como referente para tal; la modalidad fue propuesta desde sus inicios como *Otra Educación*, de educación formal y no formal, que no niega la posibilidad de desarrollo de programas para segmentos poblacionales para los diversos tipos de estudiantes de una realidad plurinacional y multicultural del país. Un docente identitario es multifuncional para los diversos tipos de estudiantes de la modalidad.

La cooperación internacional para la modalidad dado su origen de importación de ideas para educación de jóvenes y adultos, la experiencia española no alcanzó sus propósitos como ellos mismos reconocen. Se abrigan expectativas para la cooperación alemana cuya primer trienio no fue plenamente satisfactorio con las ONG nacionales; en los siguientes años está ingresando a apoyar la formación previa docente con entidades del Estado.

Las recomendaciones de la UNESCO/CONFITEA mayormente han sido incorporadas a las propuestas teóricas, mas no llegan a la práctica en las aulas de los CEBA. Esta es una tarea permanente de *La Otra Educación*, vista en el horizonte de la formación docente previa completa desarrollada en la universidad peruana.



## Bibliografía:

- CÉSPEDES ROSSEL, N. (2015). “Los(as) educadores(as) populares en los procesos post 2015”. En: Educación de jóvenes y adultos a lo largo de la vida. Memoria del Encuentro Nacional sobre la Educación de Jóvenes y Adultos. Lima: TAREA/UARM, pp. 80-89.
- CHIROQUE CHUNGA, S. (2018). *De la EBA 2018, a la EPJA 2036 que concretese la educación como derecho para los jóvenes y adultos en el Perú* (borrador inédito)
- \_\_\_\_\_ y CONISLLA CÁRDENAS, O. (2013). *La educación básica alternativa en el Perú*. Lima: Instituto de Pedagogía Popular.
- CONSEJO NACIONAL DE EDUCACIÓN (2008). *Proyecto Educativo Nacional al 2021. La educación que queremos para el Perú*. Lima.
- CUSIANOVICH, A. (s/f). *Enfoques para la pertinentes de la educación básica alternativa*. Lima: TAREA/UARM.
- DELGADO, C. (2016). “Currículo nacional para la educación básica en el Perú. Perfil de egreso. Estudio de los rasgos de egreso del estudiante de educación básica en el Currículo Nacional de Educación Básica”. *Pacarina del Sur* [en línea], año 8, núm. 29, octubre-diciembre.
- \_\_\_\_\_ (2016a). *Competencias curriculares en el diseño de educación básica* (inédito).
- \_\_\_\_\_ (2016b). *Los enfoques transversales en el diseño curricular de educación básica* (inédito).
- DÍAZ, H. (2018). “No seguir descuidando la educación de jóvenes y adultos”. Educared [blog en línea]: <http://educared.fundaciontelefonica.com.pe/desafioseducacion/2018/05/29/no-seguir-descuidando-la-educacion-de-jovenes-y-adultos/>
- DI PIERRO, M. C. (2018). “Desafíos de las políticas públicas para el aprendizaje y la educación con personas jóvenes y adultas en América Latina y el Caribe”. *Decisio*, núm. 50, mayo-agosto, pp. 3-9.
- DVV International (2016). *El Currículum globALE para la formación de educadoras y educadores de personas jóvenes y adultas de América Latina*. Bonn: German Institute for Adult Education.



- LÓPEZ DE CASTILLA, M. “Bolivia, Paraguay y Perú”. En: FLORES ARÉVALO, I. (ed.) (2004). *¿Cómo estamos formando a los maestros en América Latina? Memorias del Encuentro internacional “El desarrollo profesional de los docentes en América Latina”*. Lima, 26-28 noviembre 2003. Lima: MINEDU/GTZ, pp. 102-116.
- MINEDU/DIGEBA (2011). *Memoria de la Conversión 2005/2010*. Lima (documento interno).
- PAEBA (2009). *Un modelo para la construcción de la educación básica alternativa. La experiencia del PAEBA Perú 2003-2008*. Lima: Ministerio de Educación.
- RIVERO, J. (coord.) (2006). *La Otra Educación. Marco general para la construcción de la Educación Básica Alternativa*. Lima: MINEDU.
- RUIZ, A. (2008). *Situación presente de la educación de personas jóvenes y adultas en Perú*. México: Centro de Cooperación Regional para la Educación de los Adultos en América Latina y el Caribe.
- Sembrando ya* (2018), Lima, año 12, núm. 132, noviembre.
- TORRES, R. M. (1999). “Nuevo rol docente: ¿Qué modelo de formación, para qué modelo educativo?”. En: *Boletín del Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe*, núm. 49 (agosto), pp. 38-53.
- UNESCO (1997). *La Educación de las personas adultas: la Declaración de Hamburgo, la Agenda para el Futuro. 5ª Conferencia Internacional de Educación de las Personas Adultas, 14 - 18 de Julio 1997*. En línea: <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001161/116114so.pdf>
- \_\_\_\_\_ (2011). *Plan Belen 2011. Informe final*. En línea: <http://190.86.209.134/?wpdmpo=plan-belen-2011-informe-final>
- \_\_\_\_\_ (2018). Declaración de Suwon-Osan sobre la Revisión a Medio Término de la CONFINTEA VI. El poder del aprendizaje y la educación de adultos: una visión hacia el 2030. En línea: <http://unesdoc.unesco.org/images/0026/002612/261223S.pdf>

# Estanislao S. Zeballos, panorama general de su obra. *Tantum scit homo, quantum operatur*\*

Martha Eugenia *Delfín Guillaumin*

Para comenzar este escrito, quiero proporcionar los principales datos biográficos acerca de Estanislao Severo Zeballos, mejor conocido como Estanislao S. Zeballos. Los obtengo de la lectura, entre otros textos, del estudio preliminar que hace Raúl José Mandrini al libro de Zeballos, *La conquista de quince mil leguas. Estudio sobre la traslación de la frontera sur de la República al río Negro*; del estudio preliminar de Juan Guillermo Durán al texto de Zeballos hasta hace poco inédito, *Episodios en los territorios del sur (1879)*<sup>1</sup>; y del estudio preliminar hecho por Roberto E. Giusti al libro clásico de Zeballos, *Callvucurá y la dinastía de los Piedra*.

Vale mencionar que los prologuistas de los libros de Zeballos usados para este escrito, así como algunos autores que lo incluyen en sus obras cuando tratan el tema de la *Conquista del desierto*, son quienes construyen la imagen de Zeballos de diversas maneras, cada uno enfatiza una peculiaridad de su personalidad o de su obra, algunos lo alaban y otros lo critican duramente, particularmente por la manera con que se refiere a los indígenas del sur argentino de su tiempo, es decir, despectiva y propensa a la invisibilización que hasta ahora padecen.<sup>2</sup>

---

\* La frase que incluye Zeballos en la portada de sus *Episodios*, “*Tantum scit homo, quantum operatur*” indica que el suyo era un pensamiento positivista. Dice Durán que dicha frase era “su lema de vida”.

1 Juan Guillermo Durán descubrió en octubre de 2002 el manuscrito de los *Episodios* de Zeballos en el “Archivo Estanislao S. Zeballos” del Complejo Museográfico “Enrique Udaondo” de la ciudad de Luján.

2 Martha Eugenia Delfín Guillaumin, *La invisibilización contemporánea del indígena argentino provocada por la campaña militar de 1878 - 1879 y la obra escrita de Estanislao Zeballos*, libro, Editorial Académica Española, Beau Bassin, 2018.

Aunque varios de los datos de su biografía son harto conocidos, los ofrezco de igual manera para dar una imagen de conjunto y así tener una noción de la forma en que se explica su acción como intelectual, científico y político a lo largo de su vida y el impacto que produjo su obra en la sociedad argentina de su tiempo.

Nació en Rosario, provincia de Santa Fe, el 22 de julio de 1854. Allí inició sus primeros estudios, luego fue a Buenos Aires y estudió becado en el Colegio Nacional fundado por Mitre. Participó en la Comisión Popular de Salubridad fungiendo como secretario al lado del presidente José C. Paz cuando apenas salía de la adolescencia. Estudió al mismo tiempo la carrera de Derecho y la de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (Ingeniería). Concluyó en 1874 los estudios de abogacía, pero abandonó la facultad de Ciencias Exactas, aunque esto no evitó que por su cuenta se dedicara a las ciencias naturales, a los estudios geográficos y a las investigaciones etnográficas y lingüísticas (por ejemplo, usaba diccionarios de lengua araucana [mapuche] para proporcionar el significado etimológico de los términos que empleaba en sus obras; entrevistaba a hablantes indígenas para que le aclarasen los vocablos que aparecían en sus obras y así asegurar una traducción adecuada). Según Giusti, se dedicó a tantas ocupaciones tan diversas que no faltó quien lo señalara de “hombre-orquesta”, y es que también, sumado a lo anterior, destacó como periodista, redactor y escritor, y, además, fue un reconocido jurista, político y diplomático. Desde muy joven se dedicó al periodismo, por ejemplo, en su ciudad natal participó como periodista en dos publicaciones escolares, *El Colegial* y *El Mensajero*. Ya adulto fue reportero y editor de *La prensa* desde donde atacó la política defensiva del ministro de guerra Alsina quien mandó construir una trinchera para tratar de evitar los malones indios, la criticaba por parecerle costosa e inútil. Más bien, proponía extender las fronteras interiores hasta el río Negro.

Como estudiante universitario, en 1872, participó en la fundación de la Sociedad Científica Argentina. En 1876 fue



Imagen 1. Estanislao Severo Zeballos. [www.elciudadanoweb.com](http://www.elciudadanoweb.com)

director de los Anales de dicha Sociedad. Vale mencionar que se le reconoce como precursor de varios campos del conocimiento como el arqueológico, el geológico, el lingüístico, el geográfico, todo ello impregnado de un pensamiento positivista, propio de su generación. Por ejemplo, su *Informe sobre el túmulo prehistórico de Campana*, que hizo junto con Pedro P. Pico, se identifica como un trabajo pionero de la arqueología argentina, comenta Mandrini. Fue promotor del viaje de Francisco P. Moreno a la Patagonia septentrional en 1875, por cierto, luego cita con frecuencia a Moreno en su obra, particularmente en *La conquista...* En 1879 impulsó la creación del Instituto Geográfico Argentino. Según Durán, la figura de Estanislao S. Zeballos:

Se destaca con perfiles nítidos como una de las más importantes personalidades públicas que participó en la génesis de la Argentina moderna. Hombre multifacético, cabal representante de la intelectualidad

argentina, prototipo de la elite política y social dominante en su época. Su vasta actividad abarcó los terrenos más diversos. Abogado, jurisconsulto, docente universitario, político de amplia actuación gubernativa y parlamentaria, brillante diplomático [en 1912 fue designado miembro permanente del Tribunal Internacional de La Haya], defensor sagaz de los derechos argentinos [por ejemplo, escribió el *Alegato* en defensa de los derechos argentinos en 1893 por el conflicto con Brasil con respecto al arbitraje por los límites de Misiones], viajero incansable, progresista ganadero, impulsor y presidente de diversas instituciones comerciales, sociales y culturales, organizador infatigable de congresos y eventos científicos, nacionales e internacionales (p. 16).<sup>3</sup>

- 
- 3 De una página de Internet extraigo la siguiente cita que me parece pertinente incluir porque complementa bastante la información recabada hasta el momento: "...entre los asuntos que le preocupaban figuraba la reforma de los Códigos de Comercio y de Procedimientos, el desarrollo efectivo de nuevos territorios nacionales y todos los temas relacionados con la economía (la agricultura, los ferrocarriles, los estudios económicos, la política monetaria, el mercado de carnes); Zeballos era un importante estanciero y fue presidente de la Sociedad Rural (1888-1894); se ocupó, además, de la legislación sobre ordenamiento sanitario, de la confección de mapas topográficos de la provincia de La Rioja con el fin de poner de manifiesto su potencial geológico y sus recursos hidrográficos, de la creación de la Universidad Federal de Rosario, del desarrollo y el ordenamiento de la industria vitivinícola, de la construcción de caminos, de la expansión de la flota mercante argentina y de la ley de matrimonio civil, con la que estaba de acuerdo." <http://www.folkloredelnorte.com.ar/creadores/zeballos.htm> (consultado el 12-12-2018). También en *Historia general de las relaciones exteriores de la República Argentina*, Zeballos aparece varias veces mencionado, particularmente cuando los autores narran el conflicto por límites entre Brasil y Argentina o en las denuncias que hace Zeballos del engrandecimiento del poder naval brasileño. Esta obra aparece en Internet en la siguiente dirección electrónica [http://www.argentina-rree.com/historia\\_indice07.htm](http://www.argentina-rree.com/historia_indice07.htm), consultado el 01-12-2018.

Entre sus textos más conocidos figuran: *La conquista de de quince mil leguas. Estudio sobre la traslación de la frontera sur de la República al río Negro*; *Viaje al país de los Araucanos*; *Callvucurá y la dinastía de los Piedra*; *Painé y la dinastía de los zorros*; *Relmu, reina de los pinares*. De éstos, salvo el último, podría decirse que son obras históricas (no novelas históricas), escritas con un lenguaje sencillo, anecdótico. Digo *obras históricas* por las fuentes citadas por Zeballos, aunque él mismo pretende quitar el carácter científico a algunas de ellas “convencido de que era necesario hermanar la amenidad al fondo de la obra, envolví mi propósito con el colorido de las formas agradables de la descripción pintoresca y de la historia” (*Episodios...*, p. 153). Por ejemplo, en una carta que dirige a Nicolás Avellaneda el 23 de junio de 1882<sup>4</sup>, en la que le anuncia que anexo envía el ejemplar de su libro recién salido de imprenta *Viaje al país de los Araucanos*, le aclara que:

Este no es un libro de ciencia como podría creerse, ni el autor obedeció a propósitos científicos cuando lo escribió. Este tomo, como los que le seguirán sobre la República Argentina, obedecen a un plan político y de gobierno, encarando el problema económico de nuestro desierto que reclaman los dos grandes elementos de la producción que completan al de la tierra: capital y brazos.

La descripción de la República Argentina que he acometido en la forma accesible a las clases populares, que son las que vendrán de Europa a ayudarnos a poblar nuestro territorio, tiene por objeto presentar nuestros teatros de producción en su verdadera capacidad e importancia...” (p. 558).

Por cierto, también le envió cartas parecidas a Domingo Faustino Sarmiento y a Bartolomé Mitre el día 23 de junio del

---

4 Apéndice documental elaborado por Juan Guillermo Durán en el libro de *Episodios en los territorios del sur* (1879).

mismo año. Aparte, escribió una novela llamada *Zálide o el amor de los salvajes*. Tiene una obra de historia sobre *El escudo y los colores nacionales*. En 1898 fue fundador y director hasta su muerte (Liverpool, 4 de octubre de 1923) de la *Revista de Derecho, Historia y Letras*, que llegó a alcanzar los 76 volúmenes; en 1920 publicó en francés *La Diplomatie des Etats Unis dans l'Amérique Latine*. Cuando estuve en la ciudad de Mendoza, Argentina, a principios de noviembre de 2005, localicé en la Biblioteca Nacional de Cuyo a la Colección de la *Revista*, pero no está completa, abarca tan sólo de 1898 a 1917. Del primer tomo, año 1, julio de 1898, copié lo siguiente:

La acción de la Revista será, en materia de Derecho, crítica y científica. Contribuirá a vigorizar las nociones del Derecho y del Deber en el hogar, en la educación, en las asambleas legisladoras, en la administración de justicia, en el funcionamiento administrativo y en el ejercicio de las libertades políticas y civiles en las naciones latino-americanas, y de una manera directa y especial en la República Argentina (...). La Revista se ocupará pues, de los hechos pasados en su relación con el desenvolvimiento orgánico de la sociedad. La crónica tiene para sus páginas un interés secundario; pero felizmente empieza para la literatura histórica en la República y en América el período de la crítica y de la filosofía (Buenos Aires, mayo 1898, p. 7).

En otro orden de cosas, vale mencionar que su biblioteca privada llegó a ser de las más grandes e importantes de Buenos Aires. Tanto Durán como Giusti dedican un espacio de su estudio preliminar para hablar de ello. En este sentido, Giusti dice que:

Su biblioteca ha sido dispersada, pero podría apostarse que si en ella conservaba los libros que recrearon su infancia y primera juventud, no faltarían Fenimore



Imagen 2. <http://museocholechoel.org>



Cooper, ni Mayne Reid, ni Julio Verne, el último en el auge entonces de su popularidad. Me bastaría saber que *Los hijos del capitán Grant* figuraba entre los libros de Zeballos (la primera edición francesa es de 1868) para explicarme su viaje al Río Negro (p. 10).

Durán afirma que su archivo personal era inmenso, la documentación que existe en la actualidad abarca 310 legajos y 30 cajas aun no catalogadas. Este archivo fue organizado en vida de Zeballos gracias a la ayuda de su esposa, María Josefa Costa Argüibel de Zeballos, y de su sobrina, Lola Shakery Zeballos. Contiene, según informa Durán, correspondencia, informes, dictámenes, discursos, proyectos, manuscritos de artículos y libros, apuntes de viajes, recortes periodísticos, fotografías, entre otras cosas. Este archivo fue trasladado a esta sede de Luján en 1929 por instrucciones del único hijo de Zeballos, Estanislao María del Carmen Zeballos. Además de la biblioteca, Zeballos tenía una colección de objetos y cráneos araucanos, “visitada por cuanto científico interesado en el tema llegaba al país”, señala Durán (p. 17-19). Esto le ha valido a Zeballos para que en algunas fuentes aparezca como un coleccionista de cráneos, al igual que el perito Moreno.<sup>5</sup>

En los textos que he leído me encuentro diversas pistas para construir o pensar a Zeballos, por ejemplo, Mandrini dice que la imagen que creó del indio se da de dos maneras, Zeballos como ideólogo y Zeballos como viajero observador y científico; así, Zeballos figura como ideólogo en *La conquista...* en la que la clave es leer la *Campaña del desierto* considerando al indígena como un bárbaro y siguiendo el modelo estadounidense<sup>6</sup> de guerra ofensiva para dominar *la llave de la pampa*, el río

---

5 Sobre Francisco P. Moreno y el coleccionismo véase a Vanni Blengino, *La zanja de la Patagonia...*, en particular las pp. 108-109.

6 Dice David Viñas en su obra *Indios, ejército y frontera* que “El lugar histórico de Zeballos se sitúa, entonces, en la coordenada que proviene de las convicciones más reiteradas de Sarmiento hacia la intersección con la despiadada ejecutividad de Theodore Roosevelt...” (p. 228).

Negro, pensando, además, que la solución al poblamiento de las tierras recién tomadas al indio debería hacerse con migrantes de origen europeo. Obviamente esto se haría en pos de la civilización y buscando el progreso y el bienestar del país. Como siempre, el progreso representado por el ferrocarril: “Hoy la soledad va cediendo su imperio a la población, el miedo a la barbarie ha desaparecido, para siempre, después de tres siglos de sangrientas luchas, la extensión está dominada por el alambre eléctrico y silba a su puerta la locomotora, mientras que la ciencia la invade y la escudriña, iluminando sus arcanos. ¡He aquí la Pampa regenerada!” (*Viaje al país...*, p. 77). En el capítulo uno de *La conquista...*, Zeballos escribe: “Se ha anunciado ya que el general Roca irá al río Negro. Si supiéramos que vacila y que necesita estímulo, le dirigiríamos en nombre de una gran aspiración nacional, la siguiente frase de aliento, que ha llevado tan lejos a los norteamericanos en la conquista de sus comarcas salvajes: *Go ahead*” (p. 87). Sin embargo, cuando en noviembre de 1880 realiza lo que luego se llamaría el *Viaje al país de los Araucanos*, su percepción sobre el indio se vuelve más benévola y reconoce en ellos su laboriosidad, particularmente lo que se refiere a sus labores agrícolas, es decir, comenta Mandrini, se reconoce al Zeballos observador y científico, sin embargo, afirma Mandrini, “en la visión de los historiadores y en el imaginario colectivo triunfó el ideólogo y debió transcurrir un siglo para que el viajero observador y el científico fueran rehabilitados” (p. 26).

Allende comenta que cuando Zeballos emprendió en 1880 su viaje al país de los araucanos lo hacía no sólo por su innata curiosidad científica e innegable espíritu de aventuras, sino por un propósito trascendente que era “escribir un libro para dar a conocer en él, a argentinos y extranjeros, las vastas regiones que el ejército nacional acababa de arrebatarse al dominio del indígena; determinar sus recursos naturales y las posibilidades que su suelo ofrecía a la inmigración; interesar a los jóvenes argentinos en el estudio y conocimiento de su propio país, como medio de trazar un nuevo y útil rumbo a su actividad intelectual” (p. 7). En este mismo sentido, Capdevila en su

“Reseña de la Historia Cultural de la Argentina” al *Facundo* de Sarmiento, escribe:

La formidable repercusión que tales acontecimientos suscitan en la conciencia social se ve clarísima en el caso de Zeballos. Viendo partir hacia el desierto a los coroneles Villegas y Levalle, él quiere ir en pos de los regimientos; llegar también a las márgenes del río Negro. Siente ansias de contemplar esos nuevos horizontes de la patria y del mundo; quiere asociarse con algún hecho grande a tanta grandeza. Costeando de su peculio la expedición, irá, como un joven sabio que ya es, a verlo y escrutarlo todo; quiere que una voz argentina sea la primera en revelar ante la patria y ante Europa las cosas de aquellos confines. Deja un hogar recién formado, una esposa, que ya lo llora por muerto o por cautivo, y un hijo único. No le falta el coraje. Su viaje al país de los araucanos es una deuda contraída con la patria, y bien cierto que la pagará (pp. XXVIII-XXIX).<sup>7</sup>

Antes de concluir, y no quisiera tomarlo como excusa sino como un reto para tratar de averiguar más acerca de Estanislao Zeballos, quisiera mencionar que Mandrini en diciembre de 2001 escribe que:

Zeballos carece de un biógrafo que haga justicia a su compleja, rica y multifacética vida, tan inserta y comprometida con su época y con las particulares condiciones históricas que le tocó vivir. Los escritos de Zeballos son lo mejor que de él nos queda. Testimonios del accionar y del pensamiento de un individuo, representan también una generación y una época fundamental para la Argentina, aquella en que, con sus claros y oscuros, se construyó una nación, esa misma que hoy, pasado más de un siglo, parece buscar infructuosamente un proyecto para su futuro (pp. 34-35).

---

7 El libro de *Viaje al país de los araucanos* tiene la siguiente dedicatoria: “A mi Patria”.

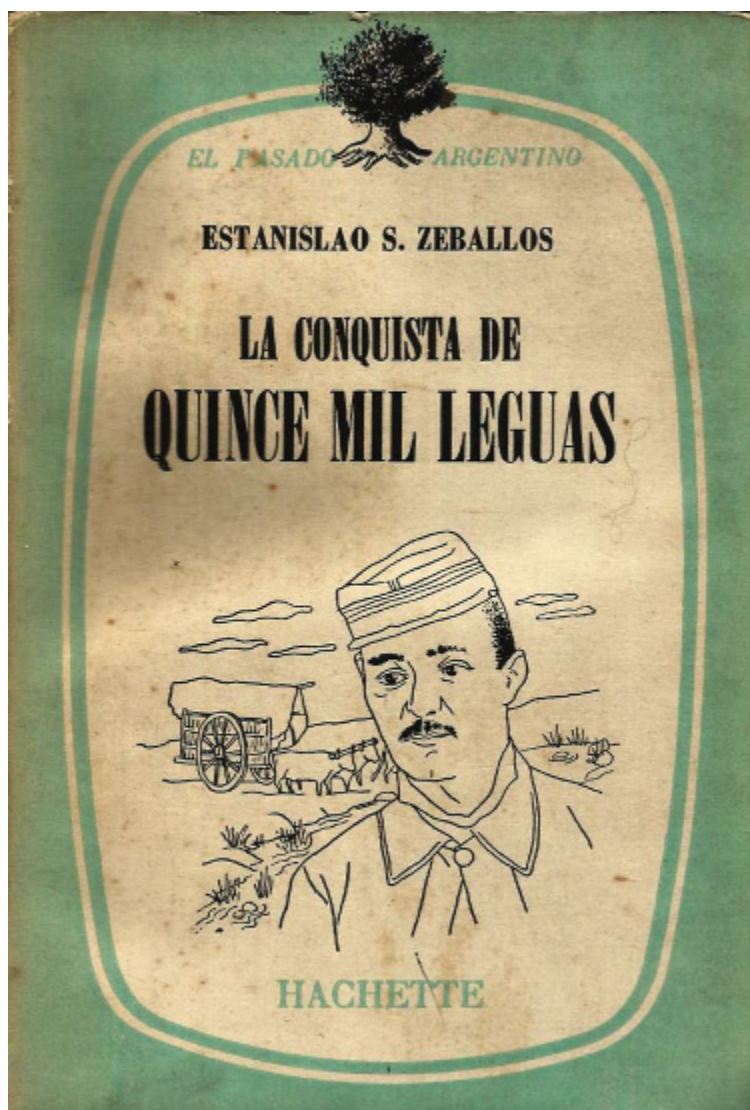


Imagen 3. <https://archive.org>

Por último, deseo señalar que me parece que el texto de Durán es de los más completos y proporciona bastante información sobre la vida y obra de Zeballos, inclusive, aporta datos interesantes acerca del cambio que se efectuó en él luego de su visita a las misiones franciscanas del Chaco hacia 1918. Así, pensaba que los indios tobas eran proclives a ser redimidos merced a la educación y el trabajo, que se podían integrar y de hecho lamentaba que éstos hubieran sido tan castigados para traer a migrantes que no resultaron lo que se esperaba de ellos. A su regreso a Buenos Aires, cierta noche, mientras soñaba con los indios de Chaco (“Soñé que era posible su redención y que la había visto”), a las cinco de la mañana “un

mal educado, que se entretiene en ensayar unas notas de *Aída*”, se puso a tocar el claxon de su auto y lo despertó; entonces recordó “los cientos de millones de pesos gastados durante siglos en nuestras fronteras militares, y los cientos de indios acuchillados, y los que aún viven explotados y bárbaros en el Noreste argentino mientras traemos inmigración costosa y a veces mala, y me pregunto: ¿hemos procedido con los indios como hombres civilizados?” (Estanislao S. Zeballos, *Soñando con los Indios del Chaco*, 1918, p. 35, citado por Durán en su estudio preliminar, p. 124). Poco después de la muerte de Zeballos fue evidente que no se procedió *civilizadamente* con los indígenas del Chaco:

Rosa Grilo es la última sobreviviente de la masacre de Napalpí, que acabó con la mitad del millar de habitantes del poblado. Los recuerdos que la atormentan son muy antiguos, pero es ahora cuando ha decidido contarlos [diciembre de 2018]. Era una niña cuando el 19 de julio de 1924 policías y terratenientes de la zona dispararon y remataron con machetes a familias enteras que se negaron a seguir trabajando en las plantaciones de algodón de la reducción, por algo de ropa y vales que no podían convertir en dinero. Eran los tiempos de la avanzada supuestamente civilizadora, cuando los indígenas pasaron de ser dueños de la tierra a mano de obra barata y explotada. En la cabeza de Rosa aún suena el avión desde el que arrojaban comida a los indígenas en huelga para que saliesen del monte. En el descampado recibían las descargas de los fusiles Winchester, que en la cabeza de Rosa resonaban como una “bomba”.<sup>8</sup>

---

8 “La última voz de la masacre indígena de Napalpí”. Rosa Grilo sobrevivió en 1924 a la matanza de 500 indígenas organizada por el Estado argentino. Su testimonio es clave en un juicio por delitos de lesa humanidad aún impunes. [https://elpais.com/internacional/2018/12/10/argentina/1544472752\\_380853.html](https://elpais.com/internacional/2018/12/10/argentina/1544472752_380853.html), consultado el 12-12-2018).

## Bibliografía:

- BLENGINO, V. (2005). *La zanja de la Patagonia. Los nuevos conquistadores: militares, científicos, sacerdotes y escritores*. Buenos Aires: FCE.
- DELFIN GUILLAUMIN, M. E. (2018). *La invisibilización contemporánea del indígena argentino provocada por la campaña militar de 1878 - 1879 y la obra escrita de Estanislao Zeballos*. Beau Bassin: Editorial Académica Española.
- “Estanislao S. Zeballos” (s/f). [www.folkloredelnorte.com.ar/creadores/zeballos.htm](http://www.folkloredelnorte.com.ar/creadores/zeballos.htm), consultado el 12-12-2018.
- Historia de las Relaciones Exteriores Argentinas*, vol. VIII (2000). <http://www.argentina-rree.com>, consultado el 01-12-2018.
- “La última voz de la masacre indígena de Napalpi”. *El País* (Madrid), 12 de diciembre de 2018, consultado el 12-12-2018.
- SARMIENTO, D. F. (1945). *Facundo*, “Reseña de la Historia Cultural de la Argentina” por Arturo Capdevila. Buenos Aires: Ediciones Jackson.
- VIÑAS, D. (2003). *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor.
- ZEBALLOS, E. S. (1898). *Revista de Derecho, Historia y Letras*, año 1, tomo I, julio. Buenos Aires: Imprenta de Jacobo Peuser.
- \_\_\_\_\_ (1960). *Viaje al país de los araucanos*, estudio preliminar de Andrés R. Allende. Buenos Aires: Librería Hachette, S. A.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Callvucurá, Painé, Relmu*, estudio preliminar Roberto E. Giusti (1954). Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- \_\_\_\_\_ (2002). *La conquista de quince mil leguas. Estudio sobre la traslación de la frontera sur de la República al río Negro*, Estudio preliminar de Raúl J. Mandrini. Buenos Aires: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Episodios en los territorios del sur (1879)*, estudio preliminar, edición y notas de Juan Guillermo Durán. Buenos Aires: El Elefante Blanco.

# El 98 cubano: una mirada desde la prensa obrera

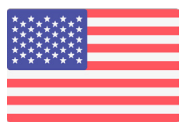
Daniel *Rodríguez Trejo*



**Resumen:** En el presente, se realiza un análisis comparativo sobre la interpretación elaborada por los periódicos *La Convención Radical Obrera* y *La Protesta Humana* a cerca del 98 cubano. El trabajo se centra, además, en destacar la posición política, las ideas en torno a la organización del proletariado, la ideología sostenida y cómo transmitieron estos impresos el devenir de la lucha hispano-cubano-estadounidense a sus lectores. Ambos periódicos, a pesar de interpretar los sucesos desde posiciones ideológicas contrapuestas, arribaron a conclusiones semejantes en cuanto a la intervención norteamericana en Cuba.

**Palabras clave:** *Cuba, Argentina, México, anarquismo, mutualismo, 98 cubano.*

## The Cuban 98: a look from the working press



**Abstract:** In the present, a comparative analysis is made on the interpretation elaborated by the newspapers *La Convencion Radical Obrera* and *La Protesta Humana* to about 98 Cuban. The work also focuses on highlighting the political position, the ideas surrounding the organization of the proletariat, the sustained ideology and how these printed materials transmitted the future of the Spanish-Cuban-American struggle to its readers. Both newspapers, despite interpreting the events from opposing ideological positions, reached similar conclusions regarding US intervention in Cuba.

**Keywords:** *Cuba, Argentina, Mexico, anarchism, mutualism, Cuban 98.*

## O 98 cubano: um olhar da imprensa de trabalho



**Resumo:** No presente momento, uma análise comparativa é realizada sobre a interpretação preparada pelos jornais *La Convencion Radical Obrera* e *La Protesta Humana* a Cuba 98 cubano. O trabalho também se concentra em destacar a posição política, as idéias em torno da organização do proletariado, a ideologia sustentada e como esses materiais impressos transmitiram o futuro da luta hispano-cubano-americana para seus leitores. Ambos os jornais, apesar de interpretarem os acontecimentos a partir de posições ideológicas opostas, chegaram a conclusões semelhantes sobre a intervenção dos EUA em Cuba.

**Palavras-chave:** *Cuba, Argentina, México, anarquismo, mutualismo, 98 cubano.*

231

¡Cayó el coloso!... cual si fuera enano,  
 Sobre la roca ensangrentada y fría,  
 Oyendo la insultante vocería  
 Del enojado pueblo castellano.  
 No fue el combate rudo del cubano  
 Quien lo hizo desplomar, fue la sombría.  
 Nefanda aborrecida tiranía,  
 Que nutre su alma con dolor humano;  
 La causa eterna que derrumba atletas,  
 El poderoso impulso de la vida  
 Que anhelaron los Juárez y Gambettas;  
 Para curar la gangrenosa herida  
 Que hacen al pobre pueblo las saetas  
 De la dominación aborrecida.<sup>1</sup>

## Introducción

La guerra hispano-cubano-estadounidense representó un hito en la historia de América Latina. El vetusto imperio español terminaría por desmoronarse para dar paso a Estados Unidos como nueva potencia imperial, extendiendo su sombra “protectora” en el continente bajo los lineamientos de la doctrina Monroe.

La lucha independentista cubana y la intervención norteamericana en el conflicto, dividió a la opinión pública latinoamericana. Por lo mismo, la confrontación bélica acaecida en Cuba, encontró su correlato en los periódicos de los países latinoamericanos, la prensa se convirtió en el campo de batalla donde se dirimieron posturas.

La intervención de los norteamericanos en la guerra hispano-cubana revistió una gama de oposiciones y adhesiones. En primer lugar, la colonia española asentada en Latinoamérica, con anuencia de las élites económicas, apoyaron a España; en segundo, un amplio espectro de las clases medias y populares, de tendencia liberal, externaron su apoyo a la mayor de las Antillas, y no dudaron en ver, en la intervención “yankee”, un gesto de solidaridad con Cuba para desterrar, de una vez por

1 “El laúd del demócrata”. *La Convención Radical Obrera* (México), 26 de febrero de 1899.



todas, el yugo oscurantista de España en América; en un tercer sitio se situaron quienes percibieron, en la guerra hispano-estadounidense, un acto de expansionismo de los Estados Unidos; mas, a pesar de la amenaza, apoyaron la “cruzada civilizatoria” de Norteamérica, siempre y cuando se respetara el derecho del pueblo cubano a su independencia.

En el campo oficialista, Argentina y México declararon su neutralidad. Sin embargo, las respectivas colectividades de españoles radicados en estos países se abocaron a recaudar víveres y dinero para destinarlo a la lucha, incluso en el caso argentino un contingente, de por lo menos mil 500 voluntarios, fue a batirse a Cuba; en el caso mexicano, se pretendió hostilizar a los Estados Unidos desde la frontera norte.

El mundo del trabajo también se vio impactado por la guerra. En este artículo se realiza un estudio comparativo del conflicto hispano-cubano-estadounidense, a través de dos periódicos destinados a la clase trabajadora: *La Convención Radical Obrera (La CRO)*, publicado en la ciudad de México, y *La Protesta Humana (LPH)*, editado en Buenos Aires.

La estrategia y metodología utilizada en este trabajo fue abordar la prensa desde algunos presupuestos del análisis del discurso y de la historia socio-cultural, tomando algunos tópicos concernientes a la organización y situación de los trabajadores, ideología sostenida, y qué comprendieron por: patriotismo, guerra, colonialismo; aunado a ello se da un panorama del contexto en el cual se desarrollaron, pues los textos no se pueden entender y explicar a sí mismos, por tal es necesario conocer aspectos sociales, como lo eran las vías de circulación y a quiénes sustentaban los impresos.

Los periódicos analizados permiten adentrarse a la información contenida y difundida a los trabajadores, en cómo y cuál les era dada, reconociendo, desde luego, que los escritos de esta prensa no eran meramente informativos, sino, ante todo, un producto ideologizado y revestido de una función pedagógica, su objeto final no era dar a conocer el hecho en sí, sino provocar-motivar acciones.

El trabajo cobra relevancia toda vez que esta veta ha sido poco explorada en la historiografía del movimiento obrero, el único trabajo dedicado a dilucidar la lectura realizada por los trabajadores sobre la guerra hispano-cubano-estadounidense es el de María Eugenia Chedrese (2009) quien, en su tesis de licenciatura, estudió el posicionamiento de *La Protesta Humana* ante el 98 cubano.

### **Leer e interpretar desde el mundo del trabajo**

Desde su aparición la prensa de los trabajadores ha cumplido diversos objetivos, entre ellos propiciar la organización de las clases laborantes, elevar su nivel cultural, difundir ideas y demandar mejoras económicas y sociales al Estado o a la patronal. En los periódicos, los obreros plasmaron sus puntos de vista en torno a temas que les afectaban de cotidiano o eran de interés común. Esto propició, en gran medida, la creación de una conciencia y solidaridad de clase.

La prensa de los trabajadores de finales del siglo XIX, tuvo el rol de promover entre los sectores laborantes una opinión pública propia, con la intención de impugnar las políticas estatales y burguesas. De tal suerte, el periódico se convirtió en un centro aglutinador, organizador y difusor de actividades e ideas. Menciona Clara Lida (1997: 10): “históricamente el surgimiento de la prensa burguesa rompió con los órganos tradicionales de las oligarquías cortesanas, también la prensa y los impresos populares rompieron con el monopolio de la información, por parte de los grupos de poder político y económico de las oligarquías burguesas y del Estado”.

En consonancia con lo anterior, los rotativos obreros informaban del devenir de las huelgas, de la organización de charlas, debates, actividades culturales e instaban a sus lectores a solidarizarse con sus “hermanos de infortunio”: enfermos, huérfanos, presos o víctimas de la represión. De tal manera, la prensa tejió redes de solidaridad y creó nuevos patrones culturales alejados de los fomentados e impuestos por las élites. En palabras de Alberto Melucci, con la elaboración de nuevos



códigos, dentro de los movimientos populares se “definen concepciones del mundo y estilos de vida originales. Los movimientos tratan de construir sus identidades confrontando el discurso de los movimientos sociales con el de sus opositores, el de las instituciones y con los códigos dominantes” (*cit. Chihu, 1999: 69*).

Por lo tanto, es importante considerar los canales de distribución de estos periódicos obreros, si bien *La CRO* y *LPH* se contrapusieron en cuanto a modelo organizativo y finalidades, ambos estaban destinados al mismo público y éste se encontraba circunscrito a las fábricas, obrajes, vecindades, conventillos, centros sociales, sociedades mutualistas, cooperativas, bibliotecas, librerías, quioscos, sociedades de resistencia, asambleas, mítines, en la calle, entregado por suscripción o de mano en mano. A esto se agregaría la lectura en voz alta en parques, mercados, etc., donde además de leerse los periódicos, se les discutía.

La prensa, aparte de analizar e interpretar la realidad e informar sobre ella a un público determinado, tenía la finalidad de motivar acciones, por eso es menester comprender que nuestros actores utilizaron las palabras como armas en su combate (Palti 2007: 197); *La CRO* las utilizó contra la inmoralidad, por la educación y el patriotismo; *LPH* las blandió contra el capital, el Estado y por la revolución.<sup>2</sup>

Elías Palti (2007: 197) refiere que el análisis de la prensa debe partir de la eficacia que esta haya tenido en provocar la movilización de sus oyentes, por ello se debe tener en cuenta “la ‘performatividad’ de la palabra, de que las palabras son acciones, en fin, de que un panfleto bien podía derribar un gobierno. El periodismo aparecerá así, al mismo tiempo, como un modo de discutir y de hacer política (...), pues la prensa periódica no sólo buscaba ser la opinión pública, sino

2 Con lo anterior expuesto, sostengo que la prensa proletaria puede analizarse en tres grandes dimensiones: en primera, interrogarla sobre cuestiones económico/sociales; en segunda, adentrarnos al mundo de las ideas, e ideología, sostenidas por los trabajadores; y, por último, visibilizar las culturas políticas de las clases subalternas.

tenía la misión de constituir la como tal” (Palti 2007: 197). Considerando lo anterior, cabría apuntar lo que *La CRO* y *LPH*, entendía por periodismo y opinión pública.

Para *La Convención* el periodismo era “la palabra que ilumina como un rayo de sol los cerebros oscurecidos y los espíritus mediocres”. Era la fuerza capaz de derramar “sus energías en máximas morales, en artículos poblados de teorías sublimes, en las épocas de paz; pero en los tiempos de revoluciones sociales, lanza a los vientos su voz formidable y con su brazo de hierro da protección al débil y ahoga al verdugo, defendiendo a la patria de las iras de un tirano, sin temblar, es inexorable guerrero”.<sup>3</sup> Es importante hacer notar el momento histórico de enunciación del escrito de *La Convención*, son años aciagos para el periodismo, a causa de la represión porfirista, incluso *La CRO*, da seguimiento al encarcelamiento y liberación de varios periodistas, mas no criticó nunca el actuar de Díaz. Al contrario, le agradecía por el decreto de “leyes liberrísimas”.

*LPH*, ante los vientos de guerra cernidos sobre el continente (Estados Unidos y España; Argentina y Chile), reprodujo un texto de Tolstoi donde, además de ser una crítica al binomio patriotismo/guerra, era un llamado a crear y fortalecer una nueva opinión pública capaz de derogar viejos conceptos. Sobre el segundo punto señala que los gobiernos han fomentado una opinión pública según “la cual el patriotismo es un brillante y magnífico sentimiento”; ante eso, Tolstoi recomienda forjar una nueva opinión pública encauzada a eliminar la idea de patriotismo y fomentar la “fe en la solidaridad y en la fraternidad de los pueblos”.<sup>4</sup>

*La CRO* y *LPH*, intentaron con sus escritos inculcar nuevos valores a sus lectores. *La CRO* invitó a sus agremiados a amar a la patria y los conminaba a rendirle honores; por ello cada mes designaba a una de las sociedades adheridas a ella, a llevar un altar de flores y hacer guardia en los monumentos

3 “Periodismo”. *La Convención Radical Obrera* (México), 15 de mayo de 1898.

4 León Tolstoi, “El patriotismo”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 6 de marzo de 1898.

donde descansaban los héroes de la patria. Por su parte *LPH*, a través de sus artículos, estimuló a su público a organizarse tanto en grupos de afinidad como a impulsar el gremialismo obrero y rechazar las manifestaciones patrióticas.

La guerra hispanoamericana, vista desde *LPH*, encierra varios tópicos, el primero de ellos es el origen de sus editores y el círculo de sus lectores: españoles e italianos, esto condicionó de manera importante su análisis del conflicto; el segundo lo ocuparon las redes de solidaridad tendidas entre españoles e italianos radicados en Cuba, Estados Unidos, España y Argentina, esto le otorgó una perspectiva amplia; a su vez otros procesos de mayor significación, para el mundo ácrata porteño, tenían lugar en este periodo: los Procesos de Montjuic y la amenaza bélica entre Chile y Argentina, por una cuestión de límites fronterizos; a lo anterior se sumó el debate teórico-táctico entre las diferentes posturas libertarias, en especial entre organizadores y anti-organizadores, estos temas estuvieron entrecruzados y fueron comunicados a sus lectores mediante conceptos claves y de forma pedagógica.<sup>5</sup>

### ***La Convención Radical Obrera***

*La Convención Radical Obrera* fue un semanario editado en la ciudad de México entre 1886 y 1903, de la mano de la organización del mismo nombre, heredera del Congreso Obrero fundado en 1879. En el periódico y en la organización, colaboraron algunos personajes que estuvieron involucrados con el anarquismo en sus primeras batallas en tierras mexicanas, como Carmen Huerta, José María González y Pedro Ordóñez. Este último participó activamente en *La Social*, en el Gran Círculo de Obreros, en los Congresos obreros y urdió la expulsión del grupo fundador de *La Convención*, acusándolos

---

5 El conflicto hispano-cubano-estadounidense está cruzado por dos hechos donde los anarquistas tuvieron un papel que impactó a los países contendientes, el primero de ellos es el asesinato de Antonio Cánovas del Castillo en 1897, a manos de Michele Angiolillo; y el segundo, es la ejecución de William McKinley, perpetrado por el libertario Leon Czolgosz en 1901.



Imagen 2. “Voladura del Maine en el puerto de La Habana” (litografía), c. 1900-1920. Fábrica de chocolates de Evaristo Juncosa Litografía. Fuente: Biblioteca Nacional de España.

de querer imprimirle un carácter político a la asociación. Pedro Ordóñez se erigió en director de *La CRO* hasta su muerte, acaecida en 1903.

Los objetivos trazados por La Convención, fueron: “propagar entre la clase trabajadora la necesidad de tomar parte activa en las cuestiones públicas; -mantener la paz «que tanta sangre costó conquistar»; -unirse al gobierno para caminar en acuerdo; - estudiar las necesidades del obrero e iniciar su remedio; e, -incentivar la industria” (Villalobos 1978: 3).

*La Convención* no manifestó cuántos ejemplares tiraba, pero por su capacidad económica -contaba con avisos publicitarios y subvención del gobierno-, y la cantidad de agremiados en sus filas, nos hace suponer la emisión de muchos más ejemplares que cualquier otro periódico obrero de la época. *La CRO* se distribuía en las sociedades mutualistas, en las fiestas, charlas y eventos culturales organizados por las asociaciones congregadas en La Convención, asimismo se repartía en las escuelas nocturnas destinadas a los obreros y se remitía a los centros obreros de toda la república.

*La CRO*, a diferencia de sus predecesores, *El Hijo del Trabajo* y *El Socialista*, propugnó por la armonización del trabajo y el capital, exhortando a sus lectores a formar sociedades mutualistas, a fundar cajas de ahorro y cooperativas. Asimismo, pidió a los trabajadores a “no arrojar la culpa [de su situación] a los gobiernos ni a otras clases sociales, sino a sí misma” (Villalobos, 1978: 37), y los exhortó a agradecer al gobierno, por expedir leyes de fomento al trabajo, y al capitalista por darlo. Al contrario de lo sostenido por John M. Hart, *La Convención* denunció al anarquismo, al socialismo, a las reivindicaciones obreras como males sin razón de ser en México.<sup>6</sup>

Ante los ataques “terroristas” y las huelgas patrocinadas por los anarquistas en Europa, *La CRO* publicó una serie de artículos contra el anarquismo, sugiriendo que el mejor método no era la dinamita, ni el puñal sino “la conservación de la paz pública, el sostenimiento de un gobierno honrado, paternal y progresista; la instrucción de la escuela, el uso de los derechos concedidos por las leyes, la asociación y, en último caso, la huelga” (Villalobos, 1978: 76).

Un ejemplo de su posición contra el anarquismo, es el discurso pronunciado por Abraham A. Chávez en la inauguración del salón de sesiones de la sociedad Unión y Concordia, en él propuso la creación de un comité consultivo de obreros, nombrados por el gobierno, para “dirimir esas peligrosas contiendas entre el capital y el trabajo”, el comité tendría la función de “apagar las chispas antes de estallar en incendio”, se propuso, asimismo, celebrar reuniones entre trabajadores y patronos para elevar la productividad y atender las necesidades de los trabajadores”.<sup>7</sup>

*La CRO* concibe la lucha de clases como una cuestión moral, y no económica. El antagonismo es consecuencia de la

6 Hart afirmó que *La Convención* “insistía en sentimientos socialistas libertarios, la no violencia y el éxito de las sociedades mutualistas” (Hart 1974: 67).

7 “Discurso”. *La Convención Radical Obrera* (México), 13 de febrero de 1898.



ciega avaricia de los propietarios y la incapacidad de ahorro por parte de las clases productoras.<sup>8</sup> Esta posición se observa cuando *La CRO*, analiza una huelga iniciada en la fábricas de tejidos La Colmena, donde los operarios se declararon en paro por la reducción de su jornal, de este conflicto *La Convención* culpó al egoísmo del capitalista, quien, con su proceder, no sólo afecta al trabajador sino a la patria y su progreso; su acto, a la par de inmoral e inhumano, sembraba el germen del desequilibrio entre el capital y el trabajo:

La vida de los operarios, esas multitud de [desgraciados] de ambos sexos, está sujeta a una disciplina carcelaria de catorce a diez y ocho horas diarias, en cuyo tiempo elabora manufacturas que representan una ganancia de mil a mil doscientos pesos para el propietario de la fábrica (...) sería justo que al obrero se le retribuya la misma cantidad, ya que el desheredado obrero, está sujeto a un trabajo bestial, por el que recibe de 25 a 75 centavos diarios, menoscabado por las multas y las injusticias exacciones, lo que representa en su personalidad una utilidad factible para el propietario, del 100 al 150 por 100 sobre lo que recibe (...) no deseamos que el trabajo se imponga al capital; pero tampoco es aceptable el despotismo de éste sobre aquél.<sup>9</sup>

El análisis elaborado por *La CRO* aborda un punto recurrente en las exigencias obreras del México pre-revolucionario y era el papel de los extranjeros, *La CRO*, manifestó: “si en México algún extranjero funda una industria, se daría al operario mexicano la plaza de peón, mientras la obra artística le sería encomendada a operarios extranjeros a quienes se les retribuiría con creces”. Por ello, exhortó a los “ricos” del país a “abandonar su indolencia, pues su acción era necesaria

8 “El banco de avío y los de préstamos”. *La Convención Radical Obrera* (México), 13 de febrero de 1898.

9 “Otra huelga”. *La Convención Radical Obrera* (México), 20 de febrero de 1898.

para el desarrollo de la riqueza pública por medio de la industria, era necesario que tomaran la dirección y administración de sus negocios, asegurando así el porvenir de sus intereses y el de los obreros mexicanos, sólo así coadyuvarán al engrandecimiento de la patria”.<sup>10</sup>

A esto podemos agregar la crítica lanzada por el futuro revolucionario y presidente de México, Plutarco Elías Calles, sobre la situación de los indígenas y campesinos dentro de las haciendas, Calles señaló: “en toda la república los indígenas son tratados como esclavos y no existe industrial, fabricante, comerciante y agricultor, que no explote su ignorancia y trata a estos seres desgraciados, no como a miembros de la familia humana sino como a seres irracionales”, y se pregunta por qué todos los extranjeros avecinados en el país tienen protección y “¿por qué antes de proteger a los hijos de otros países no se protege a los indígenas, que son los dueños verdaderos de la tierra que nos da vida?”.<sup>11</sup>

El artículo de Calles no fue lo único referente a la situación del indígena, el semanario trató de ser su voz y, en la mayoría de sus números de 1898, denunció los llamados contratos de aparcería, las tiendas de raya y las deudas endosadas a los indígenas para engancharlos a la tiranía de “los señores de la horca y el cuchillo”, los hacendados son tachados de “traficantes de sangre humana, legados por nuestros dominadores para mengua de nuestra civilización”.<sup>12</sup> Junto a la denuncia realizada, *La CRO* llamó a los obreros a asociarse para elevar peticiones al gobierno y denunciar la “inmoralidad” de los hacendados.

Con todo y las denuncias elaboradas por *La Convención* sus editores no abandonaron sus concepciones positivistas,

10 “El mismo asunto”. *La Convención Radical Obrera* (México), 27 de febrero de 1898.

11 Plutarco Elías Calles, “Raza desgraciada”. *La Convención Radical Obrera* (México), 6 de noviembre de 1898.

12 *La CRO* publicó una serie de artículos en los que describe la explotación de la clase proletaria, urbana y rural, mexicana: “Explotación infame de la clase proletaria mexicana”. *La Convención Radical Obrera* (México), 24 de abril de 1898; 15 de mayo de 1898; 19 de junio de 1898 y 10 de julio de 1898.

consideraron al indígena como un sujeto capaz de ser “regenerado” y sacado de su “postración milenaria”, por medio del mutualismo. Al indígena, manifestó *La CRO*, sería sencillo integrarlo a las sociedades mutualistas, merced a su docilidad y natural talento, en esos recintos “civilizatorios” se le haría comprender sus deberes y derechos para convertirlo en un ciudadano ejemplar. De tal suerte, *La CRO* sostuvo: “no existe mejor escuela que la mutualista para redimir al proletariado mexicano (...), desde el momento en que el asociado penetra en ese centro, la amistad más cordial le obliga a dejar sus resabios de incivil, conocería su valor moral, [se le enseñaría] a respetar la ley, con ello se respetaría a sí mismo y a los demás para gozar de los beneficios que concede la asociación.<sup>13</sup> Sumado a ello, aseguró *La CRO*, con la educación mutualista el obrero mexicano, el de las fábricas, las haciendas y minas, jamás podría albergar ideas disolventes como el socialismo o el anarquismo.<sup>14</sup>

*La Convención* a pesar de apoyar al gobierno de Díaz, a quien calificó de ser el primer ciudadano, hombre honrado y constructor de México, fue el único vocero de la clase trabajadora mexicana de fines del siglo XIX, y a pesar de estar bajo control del régimen, no abandonó del todo su autonomía, esto lo dejó plasmado al señalar los peligros que corría el mutualismo si los trabajadores permitían al gobierno inmiscuirse en su organización interna.<sup>15</sup>

### ***La Protesta Humana***

En junio de 1897 vio la luz el primer número del periódico *La Protesta Humana*. Impreso auspiciado por anarquistas españoles e italianos exiliados y emigrados en Buenos Aires.

13 “Explotación infame de la clase proletaria mexicana”. *La Convención Radical Obrera* (México), 24 de abril de 1898; 15 de mayo de 1898; 19 de junio de 1898 y 10 de julio de 1898.

14 “¿La asociación mutualista puede producir la regeneración del proletariado mexicano?”. *La Convención Radical Obrera* (México), 3 de julio de 1898.

15 “Una grave amenaza para el mutualismo en México”. *La Convención Radical Obrera* (México), 6 de febrero de 1898.

*LPH* ocupó uno de los pilares del anarquismo en Argentina y se convirtió en un ícono de la prensa libertaria a nivel internacional. Su aparición se inscribe en la necesidad de los grupos anarquistas, de la corriente organizadora, de contar con un púlpito para empujar un anarquismo vinculado con el proletariado y transformarlo en un movimiento de masas, capaz de provocar cambios sociales no sólo en la sociedad porteña, sino a nivel internacional.

Antes de *LPH*, con excepción de *El Oprimido* y *El Perseguido*, todas las publicaciones ácratas del Río de la Plata tuvieron una vida exigua e irregular. En ese sentido, refiere Gonzalo Zaragoza, *LPH* “se convirtió en un centro de información y de relaciones de todos los grupos no individualistas y en tribuna pública de los grupos anarquistas desde 1897” (1996: 163), su influencia dentro del movimiento obrero llegaría hasta 1930 y se sigue publicado hasta hoy día, aunque de forma irregular.

En el primer año de vida, *LPH* publicó pocos textos referentes al movimiento social de Argentina, el contenido era ocupado, principalmente, por noticias procedentes del “Viejo Mundo”; mas, al contrario de lo manifestado por Iacov Oved, en cuanto a que la mayor parte de los “artículos eran copias y traducciones de la prensa anarquista europea” (1978: 68), se puede sostener que las firmas aparecidas, son colaboraciones expresamente para *LPH*, por ejemplo las de Ricardo Mella, Anselmo Lorenzo, Errico Malatesta, Pietro Gori, Saverio Merlino, quienes tejieron redes trasatlánticas de solidaridad y colaboración con los exiliados anarquistas en Argentina y Uruguay.

En momentos de aguda represión, estas redes se activaron para apoyar con dinero o dar refugio a sus compañeros de ideas y hacer eco de los actos represivos. El caso de José Prat es ilustrativo, este catalán mantuvo estrechos vínculos con Gori, Mella, Merlino y Lorenzo. Además, Prat e Inglán Lafarga, sostuvieron correspondencia con los anarquistas españoles y cubanos radicados en Estados Unidos, los más importantes y cercanos fueron Pedro Esteve y Palmiro de Lidia, quienes, desde

# LA PROTESTA HUMANA

PERIÓDICO ANARQUISTA

## SUSCRIPCIÓN

Seis meses . . . . . \$ 1.00  
Año . . . . . \$ 2.00  
Paquetes de 25 ejemplares 1.00.  
Pago adelantado

Viene un Domingo por otro

NUMERO SUELTO: CINCO CENTAVOS

## DIRECCIÓN:

**G. LAFARGA**  
Calle CHILE Núm. 2274  
BUENOS AIRES

## LA GUERRA

### HISPANO-NORTEAMERICANA

Lo que muchos desean y otros no creen, se ha producido ya: la guerra entre Estados Unidos y España está al fin; el gobierno norteamericano, después de mucho vacilar y colosear, arrojó lejos la máscara que lo cubría y exigió de España lo que se había callado mientras no se creyó lo bastante fuerte.

Somos nosotros en esta sangrienta contienda, es decir, no nos sentimos predispuestos en favor de ninguna de las dos naciones que tan bárbaramente se destruyen; la *Aserra de la sangre*, de la que tanto han hecho mención en estos días algunos lingües americanos, podemos asegurar que no influye lo más mínimo en nuestras opiniones al respecto: las que sustentamos son el resultado de nuestras observaciones.

Está fuera de duda que el gobierno norteamericano tenía su plan trazado desde mucho tiempo atrás; pero, para realizarlo, le eran necesarias dos cosas que España entuviere casi del todo agotada y que Norte América fuese positivamente poderosa por mar y por tierra. En tanto llegaba a ese resultado, jugaba hábilmente con la máscara de la hipocresía, celaba su po-

dad, sino de interés: su gobierno mismo lo ha declarado. A McKinley le importa un rábano la causa que sostienen Máximo Gómez y los suyos si la prolongación de la guerra no perjudicase directamente los intereses de la Unión y si Cuba independiente no viniese a ser lo mismo que Cuba —comercialmente— americana.

McKinley ha querido simular el real efecto de su actitud interesada; mejor dicho, ha querido disimular el egoísmo que le ha empujado a la guerra, citándose aires de emancipador y de humanitario. Al efecto, declaró que Cuba por derecho debía ser independiente—lo cual no negamos, ni siquiera discutimos,—y que, además, interviniera en la contienda por humanidad. Ese humanitarismo es lo que no sabemos ver; no creemos que sea más humanitario empujarse a una guerra espantosa y poner en ella en juego los más terribles aparatos de destrucción concebidos, triste fruto del moderno ingenio humano.

Probablemente Norte América irá más allá de lo que se ha propuesto si no la contuviese el respeto a las grandes potencias europeas; no se anticipará la isla, suponiendo que llegue a triunfar; pero, en este caso, como ya hemos dicho, si territorialmente no va a pertenecerle, le pertenecerá comercialmente. Y, por ahora, ya es algo.

deseos de dar en América los mismos pasos que su mamá Inglaterra en Europa, y ha puesto de relieve, al propio tiempo, lo que es la brutalidad de los colosos.—M.

## REUNIÓN DE PROTESTA

Hoy domingo a las ocho de la noche, por iniciativa del «FASCIO DEL LAVORATORE», tendrá lugar en el Centro Socialista, Méjico, 2070, una REUNIÓN DE PROTESTA CONTRA LOS ASESINOS de los trabajadores italianos.

Se recomienda la puntual asistencia a todos los trabajadores.

## !!ASESINOS!!

El siglo del hambre, del hambre que barre los hogares, que transporta a las masas a la desesperación, que arrebata diariamente centenares de acres del árbol de la vida, ha empujado al pueblo italiano a la revuelta, lo ha conducido al pie de la barricada y hecho maldecir con voz potente la sociedad que ha envenenado sus venas con el horrible veneno de

El proletariado de Sur América, en su guerra italiana, no puede resignarse a contemplar indiferente un italiano crucificado, y así como en todas partes, resaca el grito de:

¡Asesinos! ¡Asesinos!

A la vez que en Italia la inconsciente solidaridad universal del pueblo se nutre que se agita por la causa del pan, en España se producen por iguales causas otros hechos que hacen que el gobierno decrete el estado de sitio en casi todas las provincias del reino. Han habido también allí sangrientas colisiones entre el pueblo hambriento y las tropas ibéricas que obedecen las órdenes de sus aporreadores... En la guerra del bosque Canovas del Castillo (de Montaña) se ha demandado también en abundancia la sangre proletaria, la sangre que castigó a los vándalos, la sangre que dio fuerza a los miembros que produjeron todo aquello de que carecían aún para satisfacer los más urgentes necesidades.

Exclamamos también nosotros: «¡No importa! Las víctimas caídas tanto en Italia como en España, serán de eterna recordación; la sangre que vertieron servirá de eficaz abono para el campo donde fructifican los espíritus revolucionarios y las ideas de emancipación, y en tanto se acerca la Social Revolución que tanto anhela para poner fin a esa era infame, no dejaremos de celebrar en caso a los sobrevivientes de la misma todos—sin distinción—

Imagen 3. La Protesta Humana (Buenos Aires), núm. 35, 15-05-1898.

Fuente: <http://americalee.cedinci.org>

Nueva York y Florida, colaboraron con los anarquistas cubanos durante la guerra de independencia y remitían información a sus compañeros de Argentina y España.<sup>16</sup>

*La Protesta Humana* tenía un tiraje de entre mil y tres mil ejemplares, se distribuía en los círculos obreros y anarquistas de la mayoría de las ciudades argentinas e incluso llegaba a varias capitales de Sudamérica como Lima y Santiago de Chile, y ciudades europeas, entre ellas Barcelona, Madrid, Ancona y Florencia.

Es importante destacar que los editores de *LPH* fueron colaboradores de la prensa ácrata española, en específico de la catalana; en este asunto se destaca José Prat,<sup>17</sup> quien escribía en *El Productor* de Barcelona, a su llegada a Buenos Aires continuó con su labor propagandística y con el proceso organizativo entre los trabajadores y grupos anarquistas iniciado en España.

*LPH* estaba dirigida a incentivar la organización de los trabajadores. A diferencia de *La CRO*, no buscó la reconciliación

<sup>16</sup> Una breve biografía de estos personajes se puede consultar en (Íñiguez 2001).

<sup>17</sup> José Prat firmó varios de sus artículos, en *La Protesta Humana*, bajo el pseudónimo de Urania (Tarcus 2007).

de intereses, sino incentivar a los obreros a asociarse libremente como clase “para que en un día más o menos lejano se pudiera implementar el reinado de la igualdad económica y libertad humana”; no obstante, *LPH* reconoció la dificultad de alcanzar el socialismo libertario mientras “la burguesía no se convenza de la necesidad del reinado de paz y justicia”.<sup>18</sup>

La controversia entre organización y anti-organización anarquista,<sup>19</sup> ocupó un espacio considerable dentro de las páginas de *LPH*, esta se abocó a defender la postura organizadora, y en ocasiones a ridiculizar las posturas de los individualistas y los anti-organizadores. El posicionamiento de *La Protesta*, se vio respaldado por las mejores plumas del anarquismo internacional: Errico Malatesta, Ricardo Mella, Anselmo Lorenzo, Saverio Merlino, enviaron colaboraciones a la publicación; en una de ellas Mella expuso: “negar la necesidad de organizarse frente al enemigo organizado, o en vista de las necesidades de la producción y el consumo, es una aberración”.<sup>20</sup>

*LPH* se convirtió en el vocero del anarquismo organizado vinculado a los centros obreros, su rápido crecimiento le permitió “imponerse” a otro grupos o periódicos libertarios, en especial a los individualistas y los grupos de afinidad (anti-organizadores), no obstante, éstos sectores marginalizados, fungieron de contrapesos y críticos constantes del anarquismo relacionado con el mundo del trabajo, evitando su burocratización o “desviación” de su objetivo final: la implementación del comunismo libertario.

18 Urania, “¿.....?”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 13 de febrero de 1898.

19 Este debate estuvo centrado en si los anarquistas debían o no involucrarse con el movimiento obrero, los organizadores sostenían la necesidad de trabajar desde los organismo proletarios e incentivarlos a adoptar los principios del anarquismo; por su parte los anti-organizadores, a quienes no se les debe de confundir con los individualistas, preferían trabajar por medio de grupos de afinidad, es decir núcleos netamente libertarios en busca de un fin determinado, obviando por tal, la lucha de los trabajadores.

20 Ricardo Mella, “Aberraciones II”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 27 de febrero de 1898.

A contraposición de la concepción general de la época, de los anarquistas yendo por el todo o nada, Saverio Merlino<sup>21</sup> puntualizó que existían dos vías para acceder al socialismo, estaba “el camino de las reformas pacíficas, de las pequeñas mejoras, del progreso lento y ordenado, efectuado con el consentimiento y con la ayuda generosa de la burguesía y del gobierno o el camino de la rebeldía”; lo anterior no significaba el rechazo o negación, por parte de los anarquistas, a que los obreros mejoraran progresivamente su vida cotidiana. Los libertarios, afirmó Merlino, lucharían por la entera emancipación del obrero, pero cualquier conquista, por mínima, sería un logro arrebatado a la burguesía y demostraría a los trabajadores su capacidad de lucha, esto, al fin de cuentas, los incentivaría a ir por más; señaló:

Si estalla una huelga o una agitación entre campesinos, aunque sólo sea para obtener un mínimo avance nosotros no estaremos alejados, ni buscaremos apartarles de la lucha, sino que, al contrario, procuraremos que la huelga o la agitación se extiendan y darles fuerza y vigor, porque todo movimiento efectuado por un reducido número es débil y fácilmente aplastado. La única esperanza de triunfo para los obreros está en la unión y en la decisión con que sepan obrar.<sup>22</sup>

*LPH* lamentó ante sus lectores la posición de no pocos revolucionarios, de desear aguardar hasta el periodo revolucionario para modificar a la sociedad y eliminar sus múltiples vicios, justificando su apatía por el enrarecimiento del ambiente, el cual “era más fuerte que la voluntad

21 *LPH* divulgó una serie de artículos de Francesco Saverio Merlino, explicando qué es el anarquismo, en su quinta entrega debatió sobre el reformismo y la revolución, un tema por demás importante en la esfera anarquista rioplatenses, pues a fines del siglo XIX se estaba construyendo el anarquismo de “masas” que trajo consigo el reflujo de los grupos anti-organizadores y los individualistas.

22 S. F. Merlino, “¿Por qué somos anarquistas?”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 20 de febrero de 1898.

individual”; ante ello *LPH* expresó la necesidad de eliminar los prejuicios “religiosos, políticos y aún económicos” antes de iniciar el proceso revolucionario, pues “si esos prejuicios no se eliminaban, se corría el riesgo de hallar a las masas, después de la revolución, tan ignorantes y viciadas como antes y, por tal, propensas a dejarse sugestionar por los reaccionarios”. De esa manera, Merlino invitó a sus oyentes a “no habituarse, ni a esperar confiados el día de la revolución para cambiarlo todo”. Los anarquistas, puntualizó, tienen el deber de “revolucionar primero el cerebro, las costumbres, los hábitos, para que en su día la reorganización de la sociedad se hallen menos prejuicios obstaculizadores a su marcha progresiva hacia la justicia y la igualdad”.<sup>23</sup>

Merlino concluyó su análisis apelando a sus compañeros a instruirse lo más posible y procuraran llevar sus ideas a todos los ámbitos de la vida: “infiltrar en su ser, en todos los actos de la vida íntima, en el hogar, en el taller, en el campo social y en la práctica diaria lo aprendido, y al día siguiente de la revolución, serían menos los obstáculos que nuestra misma ignorancia e inercia opondrá a la transformación social”.<sup>24</sup>

### **El 98 cubano: patriotismo, guerra e imperialismo**

*La CRO* conceptualizaba a la patria como una buena madre al cuidado de sus hijos, por eso los ciudadanos le debían fidelidad y respeto. Por consiguiente, el patriotismo, era el medio idóneo para acallar las preocupaciones de partido y calmar los odios políticos. Bajo esas premisas *La CRO* consideró el amor a la patria el más grande de todos los afectos, el más poderoso y el más inherente a la naturaleza humana, quien no era capaz de amar a su patria era un ser despreciable “que no ama a la madre que le dio el ser y su alma estaría completamente cerrada a todos los sentimientos generosos”.<sup>25</sup>

23 José Prat, “Preparémonos”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 6 de marzo de 1898.

24 Ídem.

25 J T Vázquez, “El verdadero patriotismo”. *La Convención Radical Obrera* (México), 16 de octubre de 1898.





Imagen 4. “The Battle of Las Guasimas of June 24, 1898” (litografía).  
© Kurz y Allison, c. 1900

Para *LPH*, la patria y el honor son mecanismos perpetuadores de la explotación del hombre por el hombre; además, a la patria estaba concatenado el ejército “encargado de arrebatar a la comunidad la flor de sus energías”.<sup>26</sup> El militarismo y el patriotismo es, a ojos de los redactores de *La Protesta*, una dualidad perversa erigida por la burguesía para involucrar a las masas obreras, quienes “renuncian a una parte del mendrugo que le da la «generosidad» burguesa a cambio de alzar las bayonetas y ser alimento de cañón después de haber alimentado fábricas, talleres y minas”. El proletariado, comenta *LPH*, no debería matarse a sí mismo en defensa de la patria, para el obrero sólo existía un enemigo poderoso “que manifiesta su saña en todos los actos de la vida, pero no se oculta tras una frontera determinada ni es oriundo de esta o de aquella nación, aquél se halla esparcido por todo el haz de la tierra y a todos los humanos ataca por igual. ¿Su nombre?: capital”.<sup>27</sup>

26 Altair, “La escuela del crimen”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 12 de junio de 1898.

27 Altair, “Entusiasmo nefando”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 1 de abril de 1898.

Respecto a la patria y el patriotismo, la interpretación realizada por los dos impresos nos permite elucidar desde dónde se está escribiendo, y es quizá el punto donde más se distanciaron; mientras *La CRO* apeló a valores patrióticos como el medio idóneo para pacificar a un país como México, con casi 50 años de guerra civil en su pasado reciente; *LPH*, en cambio, enunció un discurso internacionalista con la finalidad de incentivar entre los obreros radicados en la argentina finisecular, pertenecientes a un mosaico de nacionalidades, a agremiarse en torno a una organización de clase, y no en los centros con base en la identidad nacional, como el Casino Español, o en las asociaciones de los “nacionalismos periféricos”, como el Centre Catalá o el Laurak Bat.

Nuestros dos impresos asumieron una posición neutral en torno al conflicto hispano-cubano-estadounidense, pero por razones bien distintas. *La CRO* se ciñó a los dictados del gobierno de Porfirio Díaz, quien decretó una neutralidad disimulada ante el conflicto hispano-cubano, pero beneficiosa hacia España. A pesar de ello *La Convención* no dejó de publicitar su posición pro-cubana y pro-intervención norteamericana.<sup>28</sup>

Pocas semanas antes de estallar la guerra entre España y los Estados Unidos, *La CRO* reprodujo un suelto distribuido por las calles de la ciudad de México, firmado por Jesús Porchini, fundador y presidente de la Sociedad Infantil Mutualista; el escrito declaraba ser favorable a Cuba y su independencia, pues eso era estar de lado de la justicia, debido al agobiante y entorpecedor poder impuesto por la monarquía española, esa la tiranía ibérica que entorpecía la prosperidad progresista de la isla caribeña.<sup>29</sup> Aunado a ello se ponía el acento en la posibilidad de que Cuba no alcanzara su independencia, y fuera anexada a los Estados Unidos.<sup>30</sup>

28 En principio publicó un artículo sobre el origen de la bandera cubana Origen de la bandera cubana. *La Convención Radical Obrera* (México), 27 de febrero de 1898.

29 Jesús Porchini, “Partidos”. *La Convención Radical Obrera* (México), 27 de marzo de 1898.

30 “España y los Estados Unidos”. *La Convención Radical Obrera*

*La CRO* informó de la adhesión de las clases productoras a la causa cubana, no obstante, una minoría poderosa se oponía al sentir popular y amenazaba a quienes lo expresaban, tal fue el caso del periódico ibérico *El Español*; este impreso, patrocinado por la colonia española, amedrentó a los obreros mutualistas por haber externado, durante los festejos del XXI aniversario de la sociedad mutualista Unión y Amistad, sus anhelos de ver una Cuba libre de la dominación española. Ante la amenaza, *La CRO* replicó que Cuba sería libre completamente, pues la autonomía ofertada por el ministro Sagasta era una burla a las instituciones de un pueblo soberano, España sabía de antemano “que Cuba no podía ser más tiempo suya dado que los Estados Unidos había decidido intervenir, por esa razón era inútil hacer tentativas para pacificar Cuba”.<sup>31</sup> y le señaló a *El Español* y a la colonia española asentada en México: “sería honroso para España reconocer la independencia de la isla que durante 400 años tuvo sujeta, convencida de que es incapaz de seguirla dominando, y no recurrir a la ridícula autonomía que nadie ha aceptado. Este acto no acusaría debilidad, sino el reconocimiento de un derecho”.<sup>32</sup>

Al discurrir el conflicto, *La CRO* abandonó su optimismo de los primeros meses del 98, ante el inminente choque de los dos imperios afirmó: “el resultado no será favorable a la independencia de Cuba”; para ilustrar sus dichos reprodujo una parte del discurso del senado norteamericano y del presidente McKinley, quienes invocaron “a la civilización y humanidad”, para intervenir en el conflicto hispano-cubano pero sin reconocer la independencia de la mayor de las Antillas, por consiguiente “los insurrectos cubanos lo seguirían siendo, pues los Estados Unidos no los reconocería como tales, ni al gobierno civil ni a las bases constitucionales que se habían dado”.<sup>33</sup>

---

(México), 10 de abril de 1898.

31 Jesús Porchini, Partidos. *La Convención Radical Obrera* (México), 27 de marzo de 1898.

32 “La independencia de Cuba”. *La Convención Radical Obrera* (México), 27 de febrero de 1898.

33 “Lo del día”. *La Convención Radical Obrera* (México), 17 de abril de 1898.



Imagen 5. “The duty of the hour; - to save her not only from Spain, but from a worse fate”,  
© Louis Dalrymple, 1898. Fuente: [www.loc.gov](http://www.loc.gov)

Bajo ese argumento, *La CRO* defendió a la República de Cuba en armas y la comparó con el proceso de independencia mexicano, en específico con Morelos y el Congreso de Chilpancingo, donde, a decir de *La CRO*, estaba representada la voluntad de la nación mexicana: “otro tanto han hecho los insurrectos de Cuba; sin embargo, el presidente McKinley desconoció ese gobierno para fundar su negativa a la independencia de Cuba”.<sup>34</sup>

*LPH*, al tenor de *La CRO*, se remitió al ejemplo del José de San Martín y su lucha libertadora para demostrar su adhesión a la causa cubana:

San Martín, dotado de un espíritu positivamente liberal, como lo prueba el haber peleado abnegadamente para libertar de los opresores a todos los pueblos sud-americanos sujetos a España y siendo vencedor, no se reviste ni acepta poder ni autoridad, ni aún de sus propios coterráneos. Obró desinteresadamente, por puro amor a la libertad, en el móvil que lo agita la intención de querer formar pueblos libres habitados por hombres libres. San Martín, como Garibaldi, aparecen en

34 Ídem.

un período histórico en el cual las escuelas económicas se hallan en gestación; los hubiésemos tenido en este fin de siglo y ambos serían concienzudamente ácratas, pues su espíritu expansivo y humanitario, cerniéndose por encima de toda preocupación, los hubiera hecho ver que de nada sirve la acción política para emancipar al hombre, mientras subsista la esclavitud económica.<sup>35</sup>

*LPH* y *La CRO* apoyaron, con sus reservas, la intervención de los Estados Unidos en la guerra. De esa manera, afirmó *LPH*, se terminaría “la oprobiosa dominación española”; además consideró la intervención como una acción humanitaria en favor de las colonias españolas dentro del terreno político: “pues una vez apartadas de la influencia embrutecedora de España, vivirían en un ambiente menos despótico, donde los oprimidos podrían prepararse mejor, hacia la evolución de aspiraciones libertarias”.<sup>36</sup>

Por su parte *La CRO* observó en el “anexionismo” norteamericano un “beneficio reclamado por la justicia, la humanidad y la civilización (...) sin otro móvil que romper las cadenas de un pueblo esclavizado durante cuatro siglos”.<sup>37</sup> No obstante estos juicios dentro de *La CRO* se intercalan con la desconfianza y la esperanza; los convencionistas ven una Cuba bajo el manto protector norteamericano, esto le “permitiría a los cubanos constituirse en una nueva república”; empero, en el mismo artículo, afirmaron: “la guerra iniciaba no se basa en una guerra salvaje, ni en el sostenimiento de un derecho ajeno, sino en la ocupación del territorio para más tarde, por razones de conveniencia y a pretexto de civilización, formar una nueva entidad federativa agregada a la unión americana”, y se congratuló por el rechazo de “los patriotas cubanos, quienes

35 Dr. Nord-Grand, “Obsesión patriótica”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 1 de mayo de 1898.

36 Dr. Vinedre, “España, Estados Unidos, Cuba y Filipinas”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 29 de mayo de 1898.

37 “La guerra”. *La Convención Radical Obrera* (México), 22 de mayo de 1898.

declararon que no pidieron ni aceptarían ninguna intervención del Norte”.<sup>38</sup>

*LPH* divulgó su primera nota de la guerra hispano-cubano-estadounidense el 1ro de mayo y está relacionada con la situación en España; declarada la guerra, arguyó *La Protesta*, los patriotas españoles serían felices, pues meses antes pregonaron por las calles de Madrid y Buenos Aires “la guerra contra los yankees”. Para *LPH* existieron dos razones por las cuales los estadounidenses intervinieron en el conflicto hispano-cubano, la primera, evitar el quebranto de los intereses de la Unión; la segunda, apoyar a los cubanos en su lucha contra la intransigencia española, y, de ese modo, ayudar al pueblo cubano a dotarse de un gobierno “a su gusto”.

Al tocarse los clarines de guerra, *LPH* se mostraba cauta en señalar al posible vencedor, sin embargo, refirió, Cuba seguiría sometida, ganara quien ganara, a los dictados no de Estados Unidos, ni de España ni aún incluso de los guerrilleros cubanos, sino a los del capitalismo y la autoridad, así “el pueblo que hoy en ella lucha por la libertad será tan oprimido y explotado como el de las demás naciones; la libertad no se consigue cambiando de amo o gobierno, sino prescindiendo de él y de sus leyes y arreglando el pueblo por sí mismo sus asuntos”.<sup>39</sup>

El 15 de mayo *LPH* abordó la guerra hispano-cubano-estadounidense de manera detallada, si bien antes había dado algunas notas pequeñas éstas aparecieron en la sección de misceláneas o en la concerniente al movimiento social de Europa. En su editorial del 15 de mayo *LPH*, se declaró neutral, reiteró su desafecto por los dos imperios en pugna<sup>40</sup> y su simpatía por los mambises cubanos, de estos, apuntaron sentir admiración y reconocieron sus esfuerzos revolucionarios y

38 “Lo del día”. *La Convención Radical Obrera* (México), 17 de abril de 1898.

39 “Misceláneas”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 1 de mayo de 1898.

40 M, “La guerra hispano-norteamericana”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 15 de mayo de 1898.

emancipatorios, aunque lamentaban el limitado concepto de libertad que les guiaba, pues la insurrección de los guerrilleros era ante todo una revolución política y deseaban, por ello, derribar un gobierno emanado de Castilla e instaurar uno salido de sus propias filas, ese hecho no cambiaría su situación de oprimidos y explotados.

Con la injerencia de los Estados Unidos, comentó LPH, la lucha de los cubanos se desvirtuó debido a la actitud de los norteamericanos, la cual no era “precisamente de solidaridad, pues a McKinley no le interesa la campaña de Máximo Gómez y los suyos si no evitar la prolongación de la guerra”. La nueva etapa del conflicto, afirmó LPH, no respetaba en absoluto los ideales de José Martí ni de Antonio Maceo. Estos, refiere LPH, luchaban por la independencia de su pueblo, por la libertad, aunque limitada. *La Protesta* ve en la empresa iniciada por los Estados Unidos una nueva forma de colonialismo, que no permitiría una Cuba libre e independiente, sino sumisa y dependiente del poder del norte: “Norteamérica había demostrado una vez más su instinto egoísta y sus deseos de dar en América los mismos pasos que su mamá Inglaterra en Europa, y ha puesto de relieve, al propio tiempo, la brutalidad de los colosos”.<sup>41</sup>

*La CRO* nunca mencionó la palabra colonialismo, a este le nombró anexionismo. Así, para *La convención* “el anexionismo” de los Estados Unidos se inició con la guerra de 1847 contra México, su segundo paso fue su expansión hacia el Oeste a costa de los “indios” y su objetivo era “hacerse de las islas antillanas, después seguiría el continente en su conjunto”.<sup>42</sup> Para ilustrar su comentario *La Convención* profirió que los Estados Unidos, seguía el ejemplo de las naciones poderosas, las cuales han sido causantes de espantos y épocas luctuosas entre los pueblos débiles, a consecuencia de sus conquistas

---

41 M, “La guerra hispano-norteamericana”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 15 de mayo de 1898.

42 “La guerra”. *La Convención Radical Obrera* (México), 22 de mayo de 1898.

emprendidas “hace cuatro siglos bajo el derecho de conquista era respetado y sancionado como legítimo”, pero el mundo estaba progresando y no era posible mantener esos atracos a las naciones soberanas, por pequeñas y débiles que fueran, no obstante, escribió *La CRO*, se siguen cometiendo esos crímenes ya no escudados en el “derecho de conquista”, sino bajo una nueva modalidad revestida por “un carácter aún más horripilante, porque a la hipocresía se aduna un ataque al derecho ajeno. Ese pretexto es la negación sugestionada e impuesta por la ambición encubierta de los «civilizadores»”, *La CRO*, se apega bastante a lo sostenido por *La Protesta*, y sentencia:

Amparada en la política humanitaria y civilizatoria la omnipotente Rusia se anexó a Polonia porque ese pedazo de tierra le estorbaba en sus fronteras, además, porque en el colmo de la filantropía no podía ser indiferente ante la impotencia que para gobernarse tenían los polacos. La Europa entera, cuyo terreno nacional apenas es bastante para proporcionar a sus habitantes medios propios para su enriquecimiento se anexa a los pueblos más lejanos del globo, llevándoles, es verdad, la civilización, que poco les ha aprovechado, si no es para arraigar más sus cadenas.<sup>43</sup>

Bajo esos supuestos *La Convención* observó en la política asumida por Estados Unidos un “espejo del accionar de las naciones del Viejo Mudo”, inaugurada por la “lujuria conquistadora”, que en los Estados Unidos encontró su correlato en la “anexión”. Ante el avance neo-colonialista de los Estados Unidos, y de las llamadas naciones “modernas”, *La CRO* se interrogó si gracias al principio filantrópico de la “anexión” han progresado los pueblos sometidos por otra nación en nombre de la civilización; se respondió que sí, pero siempre en provecho de las naciones fuertes, esto le llevó a

---

43 Ídem.



exclamar: “¡que la solución del conflicto hispano-americano sea propicia a la libertad de los pueblos esclavizados!”.<sup>44</sup>

El neo-colonialismo, visto desde la *LPH*, encontró sus orígenes en la exaltación del nacionalismo y el militarismo, a ese dualismo lo bautizó como el “imperio del sable”:

Él domina en Francia dirigiendo su afilado punto a la cabeza del «judío» [caso Dreyfus] en espera de un mejor blanco prusiano. De Alemania, nada digamos. Aquello es un vasto cuartel... de embrutecimiento. A sablazos Rusia se ha comido varias Polonias y se apresta a dar tajos sobre China. Inglaterra sablea a mansalva toda la India. Italia sableó una parte de África, y sablearía aún, si el África, con su Manelick a la cabeza, no la hubiera sableado a ella. España reparte tajos y mandoblazos en Filipinas y Cuba (...) Europa, Asia y África, es un inmenso campo de batalla en cuyo seno se siembran cadáveres cual guisantes (...) Y, Norteamérica, la industrial, burguesa por excelencia, se nos ha vuelto belicosa con miras más o menos humanitarias.<sup>45</sup>

En relación con las secuelas de la guerra, *LPH* y *La CRO* comparten perspectiva, ambas publicaciones sostienen que las consecuencias inmediatas serían la inconformidad popular en España y la amenaza imperialista de los Estados Unidos.

*LPH* se “congratuló” de la derrota hispana, la cual sería provechosa para provocar una conmoción violenta en el pueblo ibero, esto le sacaría de sus preocupaciones tradicionales y tiránicas. Esas “revueltas”, llevarían a los peninsulares a darse “cuenta que han derramado lujosamente su sangre, no en aras de la patria, sino en apoyo de un gobierno reaccionario”. Sólo así, afirmó *LPH*, el proletariado comprendería “que esa burocracia sin entrañas cuya patria es el abdomen, que

---

44 *Ibidem*.

45 Urania, “El reinado del sable”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 18 de marzo de 1898.

explotaba y esquilma a las colonias, es la misma que explota y esquilma a las provincias y municipios.<sup>46</sup>

*La CRO*, por su parte, vaticinó una serie de convulsiones sociales en suelo español debido al rotundo fracaso de la monarquía ibérica; para los Estados Unidos auguró una “futura grandeza, su ambición le llevaría a empresas más atrevidas que las recién consumadas”, la próxima sería su preponderancia en el vasto continente americano, luego le seguiría Asia y aún la propia Europa caería en sus garras por medio de su comercio.<sup>47</sup>

La intervención norteamericana para salvar a Cuba de la opresión española, según el decir de McKinley, sólo fue un pretexto para apoderarse del mar de las Antillas, escribió *La CRO*, acotando que no debía culparse a los revolucionarios cubanos; sino a España por haber despertado el “instinto expansionista de los Estados Unidos, por no ser previsor y errar en su política colonial; en definitiva, si hubiese estado apegada a la justicia y al derecho, otorgando la libertad a Cuba, se hubiera evitado la humillación”, y, más importante, no tendría:

El remordimiento de haber dado margen al desorden de la ambición del norte (...) puesto que pudiendo tener en Cuba una aliada y por ende un centinela avanzado que vigilara el avance invasor del norte, al perder a la Perla de las Antillas, España le abrió las puertas al «anexionismo» norteamericano hacia América Latina, la perspectiva que tenemos a la vista, nada halagadora es para los intereses de América Latina.<sup>48</sup>

*La CRO* achacó a España, el haber confiado, para iniciar y sostener la guerra, sólo en sus fuerzas morales sin tener en

---

46 Dr. Vinedre, “España, Estados Unidos, Cuba y Filipinas”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 29 de mayo de 1898.

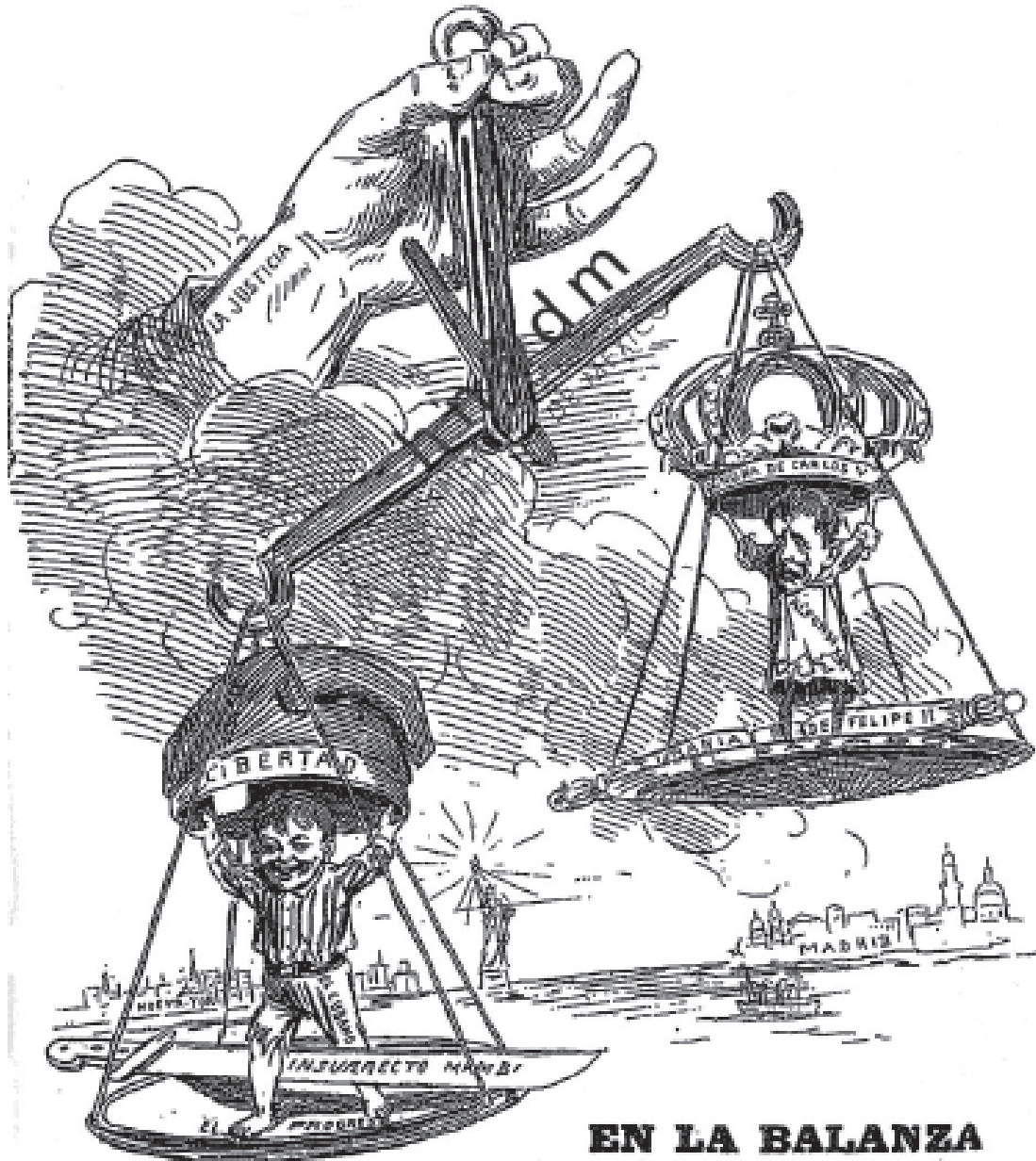
47 “La paz hispano-americana”. *La Convención Radical Obrera* (México), 28 de agosto de 1898.

48 “La paz hispano-americana”. *La Convención Radical Obrera* (México), 28 de agosto de 1898.

# El Hijo de El Ahuizote

MÉXICO PARA LOS MEXICANOS.

(Semana de oposición ferocísima e interesantísima con todo lo más.)  
Fundador, Director y Proprietario, **Emilio Cabrera**.  
Dirección: Calle de Cocheros 77 y 2.—Apartado 421.



## EN LA BALANZA

Terminación del conflicto Hispano-Americano.

Imagen 6. *El Hijo del Ahuizote* (México), núm. 645, 04-09-1898.

Fuente: [www.hndm.unam.mx](http://www.hndm.unam.mx)

consideración el avance de la ciencia y la técnica aplicada al arte de la guerra, según *La Convención* eso “le costó y le seguirá costando, por su férrea creencia de que el siglo XIX tiene algún símil con el XVI”.<sup>49</sup>

En este punto concordaron *La CRO* y *LPH*, esta publicó:

Quando el mundo se regía por teólogos podíamos y fuimos los dueños del mundo, pues nuestra nación los produjo en abundancia. Pero ahora que las naciones se rigen por algo más positivo, todas han progresado y modificándose, los españoles que aún estamos como estábamos, debíamos forzosamente quedarnos rezagados en todo y rezagados hemos quedado: en religión, en política, en administración en cultura, en militarismo, en todo, en suma.<sup>50</sup>

*LPH* señaló que el desastre de la guerra “muy honroso, pero inevitable”, sorprendió a un pueblo embriagado con el bálsamo de la gloria a la patria y el honor nacional, la derrota monárquica, sentenció *La Protesta*, demostró el engaño urdido por la opinión pública, esta construyó, en contubernio con la burguesía, la idea de una poderosa monarquía y una supuesta debilidad de los Estados Unidos, no conforme, añadió *LPH*, envalentonó a los españoles afirmando que irían a luchar contra “cerdos y mercachifles”, contra una nación compuesta “de aventureros sin ejército ni marina”, de esa forma, *LPH* culpó a los gobernantes y capitalistas peninsulares por aprovecharse del “pobre Juan-sin-patria en la guerra, pintándole una cosa fácil la victoria sobre la nación rival”,<sup>51</sup> la sorpresa: unos Rough Riders admirablemente armados y equipados, aplastó sin dificultad a un ejército pobre y sin preparación.<sup>52</sup>

49 “Fin de la guerra hispano-americana”. *La Convención Radical Obrera* (México), 21 de agosto de 1898

50 Urania, “Desde España”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 4 de septiembre 1898.

51 Urania, “Ecos de España”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 12 de junio de 1898.

52 Urania, “Desde España”. *La Protesta Humana* (Buenos Aires), 4 de septiembre 1898.

## Conclusiones

En el presente artículo se demostró cómo dos periódicos obreros, elaborados desde posturas política/ideológicas tan distanciadas y creados en espacios geográficos separados, con objetivos y finalidades en contraposición, arribaron a conclusiones parecidas en lo relativo al conflicto hispano-cubano-estadounidense. En este asunto son pocos los puntos y temas de confrontación.

*La Protesta* y *La Convención* fueron favorables a la independencia de Cuba, demostrando un marcado anti-hispanismo, a pesar de que la mayoría de los redactores de *LPH* eran de origen español; una respuesta se encuentra, no sólo en las ideas libertarias de estos, sino, ante todo, por ser ellos mismos víctimas de las “bayonetas de la patria”; por su parte *La CRO* se mostró favorable a los Estados Unidos y contraria a España, por el hecho de considerar a Norteamérica el modelo perfecto de república liberal y democrática, un ejemplo a seguir para México y América Latina, mientras a la península se le atribuyó el haber sembrado el atraso y el oprobio.

En el tema de la organización de los trabajadores y la forma de régimen social ideal, los periódicos se distanciaron considerablemente; lo anterior se ve reflejado en la forma de presentar los artículos: en *La CRO* los redactores no se identifican, o asumen, como obreros; al contrario de *LPH*, donde se redactó destacando siempre el «nosotros». Esto se explica por la ocupación de quienes escriben, los colaboradores de *LPH* son obreros, tipógrafos, panaderos, electricistas, etc.; mientras los “publicistas” de *La CRO* fueron obreros ascendidos a cargos de “burócratas”, comisionados para llevar la representación de las sociedades mutualistas, no es extraño, por tanto, ver a un sólo personaje representar a varias sociedades; el caso paradigmático de estos proletarios advenidos en políticos y/o empresarios fue Pedro Ordoñez, quien era presidente de la Benemérita Mutua del ramo de sombrerería, vicepresidente de *La Convención*, presidente del Congreso Obrero de la República

Mexicana, dueño de zapaterías, una imprenta (a nombre de su hijo) y regidor del ayuntamiento de la ciudad de México.

### **Bibliografía:**

- CHEDRESE, M. E. (2009). "Hormigas en la brecha: *La Protesta Humana* y el 98 cubano" (tesis de licenciatura). Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur. Recuperado de <https://goo.gl/wun54t>.
- CHIHU AMPARÁN, A. (1999). "Nuevos movimientos sociales e identidades colectivas". *Iztapalapa* (México), núm. 47 (extraordinario), pp. 59-70.
- FANDUZZI CIANCAGLINI, N. y CHEDRESE, M. E. (2014). "La interpretación anarquista del '98 cubano. Andamiaje teórico ácrata e independencia cubana según *La Protesta Humana* (Argentina, 1898)". En: *Revista Latino-Americana de História* (Brasil), vol. 3, núm. 10 (agosto), pp. 224-240. Recuperado de: <http://projeto.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/view/319/321>
- HART, J. M. (1974). *Los anarquistas mexicanos, 1860-1900*. México: Sepsetentas.
- ILLADES, C. (2008). *Las otras ideas. El primer socialismo en México 1850-1935*. México: UAM-Cuajimalpa/ERA.
- LIDA, C. (1997). "¿Qué son las clases populares? Los modelos europeos frente al caso español en el siglo XIX". En: *Historia Social* (Madrid), núm. 27, pp. 3-21.
- OVIED, I. (1978). *El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina*. México: Siglo XXI.
- PALTI, E. (2007). *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- VILLALOBOS CALDERÓN, Li. (revisión y clasificación) (1978). *La Convención Radical Obrera: antología de la prensa obrera*. México: CEHSMO.
- ZARAGOZA, G. (1996). *Anarquismo argentino (1876-1902)*. Madrid: De la Torre.

### **Hemerografía:**

*La Convención Radical Obrera* (1898-1899)

*La Protesta Humana* (1898-1899)

# El pueblo mapuche en resistencia: la palabra encendida de Héctor Llaitul Carrillanca (entrevista)\*

Ricardo *Melgar Bao*

Nuestra preocupación por los pueblos originarios en Nuestra América no está dissociada del reconocimiento de la actual crisis civilizatoria que pone en riesgo la sobrevivencia, no sólo de la humanidad, sino de las formas diversas de la vida. No suscribimos una visión apocalíptica del presente ni del futuro. Creemos, sí, que podemos vincularnos y aprender de los saberes tradicionales “indígenas” y de sus proyectos de defensa y recuperación de la biodiversidad.

El pueblo mapuche, en el curso de 2018, ha ingresado a una nueva fase de la lucha por su reconocimiento político, sus derechos y su territorio cultural, en Chile, pero también en Argentina. La lucha por su territorialidad cultural puede ser entendida, tanto como una lucha por su autonomía, su identidad y la vida misma. En ambos países se ha criminalizado al movimiento mapuche, vinculándolo al campo del terrorismo étnicobinacional. Dos alevosos crímenes de estado han suscitado justificadas condenas internacionales contra los gobiernos de Sebastián Piñera y Mauricio Macri y la reanimación del deseo de unidad entre las organizaciones mapuche, más allá de sus divergencias políticas. Además del creciente número de actos represivos gubernamentales, detenciones, falsificaciones de cargos y torturas, los mapuche resisten.

La desaparición y muerte, a manos de la gendarmería argentina, del activista solidario con la comunidad mapuche Pu Lof en Resistencia (Cushamen, provincia del Chubut), Santiago Maldonado el 1 de agosto de 2017. Se agravó con el encuentro de su cadáver el 17 de octubre y la decisión del juzgado del 29 de noviembre de 2018, en que da por sobreseído el caso,

\* Transcripción, revisión y edición de Perla Jaimes Navarro.

liberando de responsabilidades a los gendarmes autores del hecho luctuoso. En Chile, el asesinato por la espalda de Camilo Catrillanca, joven dirigente mapuche de la comunidad Ignacio Queipul Millanao, cometido por el “Comando Jungla” de los carabineros el 14 de noviembre de 2018. Los abusos constantes de los aparatos de fuerza del Estado chileno se han vuelto crónicos, a pesar de los sucesivos cambios de gobierno posteriores a la ominosa dictadura de Pinochet.

Nuestro entrevistado, Héctor Llaitul Carrillanca, desde 2001 ha sufrido detenciones, torturas, amenazas de muerte, fabricación pruebas inculpatorias como presunto terrorista mapuche. La entrevista se realizó a pesar del acoso y vigilancia policial. Nuestro interés por el pueblo mapuche no es nuevo, data de 1981.<sup>1</sup> En la década de 1990, durante nuestras estancias académicas en Chile, nos aproximamos a la cuestión mapuche, escribiendo observaciones etnográficas acerca de su presencia migrante en las ciudades de Santiago y Valparaíso, así como a través de la consulta de documentos históricos, revisión bibliográfica y hemerográfica. Nos interesaba, y nos sigue interesando, el proceso de recepción de ideologías (liberalismo, anarquismo, socialismo, comunismo), vinculadas a las diferentes fases de la resistencia mapuche. Al respecto, destacaremos un pionero y penetrante estudio de la historiadora Olga Ulianova.<sup>2</sup> Nuestra relación con los mapuche está signada por dos acontecimientos discontinuos: el primero, gracias a la mediación de Ximena Sgombich, haber sido acogidos por un *lonco*, lo que nos permitió participar en un año nuevo mapuche e involucrarnos en su proceso ritual; la entrevista que viene a continuación, gracias al enlace proporcionado por el historiador Claudio Pérez.

1 “Seguridad Nacional y población indígena en América Latina” (en coautoría con Mercedes Olivera). *Cuicuilco*, año II, núm. 5, ENAH, México, julio de 1981, pp.31-42.

2 “Levantamiento campesino de Lonquimay y la Internacional Comunista”. *Revista Estudios Públicos* [en línea], núm. 89, 2003. <https://www.cepchile.cl/levantamiento-campesino-de-lonquimay-y-la-internacional-comunista/cep/2016-03-04/093101.html>





Imagen 1. <https://diariovenceremos.cl>

**RM.** Héctor, me da mucho gusto conocerte y poder dialogar contigo en esta entrevista para la revista *Pacarina del Sur*. El centro de la entrevista tiene que ver con la lucha de tu pueblo, el pueblo mapuche, con los grandes hitos y algunas otras aristas de este proceso de resistencia y de sus perspectivas. Quisiera empezar preguntándote por algo que puede ayudar, desde fuera, a acercarse a lo que es el territorio cultural mapuche. Porque usualmente, cuando se habla del territorio mapuche, inmediatamente sale a la luz Temuco. Pero Temuco sigue quizás opacando lo que es todo el gran espacio de la resistencia. Por otro lado, como ha sucedido con todos los pueblos originarios, en las últimas décadas ha habido procesos migratorios fuera de las fronteras estatales y ahora los mapuche están en muchos lados y parcialmente son cajas de resonancia de la lucha de su pueblo en territorio chileno. Pero, ¿cuál es este territorio expandido, que tiene que ver con migración, con exilios y con la presencia de resistencia activa o clandestina en un país donde, independientemente de los cambios de gobierno, siguen siendo criminalizados y perseguidos?

HL. Bueno, yo quiero agradecer la oportunidad que nos dan de expresar nuestro planteamiento. Yo soy Héctor Llaitul Carrillanca. Actualmente cumplo el rol de la vocería de una organización mapuche de tipo autonomista, la Coordinadora Arauco-Malleco, conocida en sus siglas como la CAM. A grandes rasgos, la CAM es conocida a nivel general, en la opinión pública nacional y tal vez internacional, como una organización con una perspectiva político-militar que está involucrada en tres ámbitos de acción política. Sus dimensiones están dadas por ser parte de la lucha por la tierra, entendiendo esto como la recuperación definitiva del territorio mapuche. Nosotros reivindicamos el país mapuche, incluso hablamos de la nación mapuche, pensando en antaño. Más adelante vamos a hablar un poco de historia, de por qué decimos esto, del contexto en que surge la organización y nuestra demanda histórica de recuperación del territorio mapuche.

En segundo ámbito, a la CAM se le conoce por ser parte y por llevar adelante una serie de acciones conocidas en el marco de los movimientos sociales, en la izquierda en general y en la academia como acciones directas y de sabotaje frente a quien definimos como el enemigo o el que ha ejercido la usurpación territorial. Ese ámbito es el que más se ha cubierto por parte de la prensa, una prensa al servicio del poder burgués y de los grupos económicos. Se ha puesto excesiva atención a nuestra organización porque nos hemos hecho cargo y hemos respondido con la autodefensa a la violencia política que ha estado dirigida contra nuestro pueblo, una violencia injusta, estructural, de continuidad histórica y colonialista.

El tercer ámbito es del que más me interesa hablar. Se trata de una organización, de la cual soy vocero, que se ha planteado una propuesta política cuyos alcances todavía tienen que ser conocidos y discutidos. Nosotros nos sentimos parte de la nación mapuche y, por lo tanto,

el proceso que hay que llevar adelante para reconstruir esta nación tiene que ver con desarrollar un proceso de liberación nacional mapuche. Esa es nuestra apuesta, nuestro proyecto político estratégico.

Nuestra organización no representa al pueblo mapuche en general, es solo una expresión más de su movimiento autonomista. Nosotros tenemos nuestro proyecto político de liberación nacional mapuche y hay otras organizaciones que tienen el suyo. Somos hermanos de solidaridad y acompañamos sus luchas justas. Hechas estas aclaraciones, voy a su pregunta. En la historia del pueblo-nación mapuche hay un largo periodo de resistencia y de conquistas. También de defensa de esas conquistas y reivindicación de nuestra condición de nación mapuche. Esto último entendido como un complejo de habitantes con definiciones y muchas particularidades, diferenciado de otro tipo de sociedad. Un pueblo originario al que se le reconocía un territorio definido, un tipo de cultura, valores, costumbres e idiosincrasia, que construyó un tipo de pensamiento cosmogónico tal, que le dio una identidad al conjunto de este conglomerado. Más allá de eso hay un idioma que unifica a toda esta población y hay también una serie de otros símbolos y representaciones que lo identifican como tal. Entonces, ahí hay una reivindicación del concepto de nación. La defensa de su libertad y de sus territorios fue lo que unificó al pueblo-nación mapuche. Y esto ha sido reconocido, incluso tiene antecedentes en la jurisprudencia internacional. Por ejemplo, los parlamentos que se desarrollaron entre el pueblo-nación mapuche y la representación de la corona española cuando se pretendía la conquista de esta parte de la América o de la Abya Yala. Más tarde, cuando ya empezaba la formación de las nuevas repúblicas o de los estados-nación conocidos actualmente, hubo una suerte de parlamentos que pretendían definir cuáles serían los límites de la nación mapuche y el trato

jurídico que se establecería entre los pueblos. Pero, ¿qué pasó, cuál es el hito importante? Lo que ocurrió es que, producto del desarrollo capitalista, de la formación de los estados nacionales y de la liberalización económica de estas nuevas conformaciones sociales y políticas, hubo una arremetida contra el pueblo-nación mapuche que tenía como fin su sometimiento y la ocupación de sus territorios. Lentamente se fraguó un proceso de ocupación de la Araucanía o del Wallmapu, como decimos nosotros. Respecto a esto último se anteponen dos tipos de conceptos: uno, el que ha instalado la voz oficial histórica y el que nosotros reivindicamos para el mundo mapuche y para nuestra lucha. Ellos hablan de la Araucanía y nosotros del Wallmapu mapuche. Entonces, una vez consolidada la independencia de Argentina y de Chile, hubo una arremetida, conocida como la Campaña del Desierto por el lado argentino y la Ocupación de la Araucanía por el lado chileno, de ocupación político-militar del Wallmapu. Este hecho es determinante para entender el desarrollo de las luchas del pueblo nación mapuche de hoy día, porque la pérdida o la usurpación territorial que hemos sufrido nosotros de parte de estos dos estados es de aproximadamente el 95% y, tal vez más, del territorio ancestral mapuche. Territorialmente, se habla del Biobío hacia el sur, incluyendo sectores de la Patagonia, en territorio argentino. Hablamos de la pérdida de millones de hectáreas, pertenecientes al territorio ancestral mapuche a través de una invasión político-militar, una acción de genocidio, de persecución y de colonialismo que se ha mantenido hasta el día de hoy. Por eso nosotros decimos que seguimos viviendo un régimen de ocupación colonial establecido por estos dos estados. Aunque después vinieron una serie de políticas de corte integracionista y de inclusión, que en el fondo representaban el mismo régimen de ocupación colonial. Hoy en día el pueblo-nación mapuche confronta con



Imagen 2. <https://urbesalvaje.wordpress.com>

esta elite enquistada, colonialista, que se instaló a sangre y fuego en su territorio. Esta elite es la representación de una oligarquía histórica. ¿Por qué se ocuparon los territorios de la Araucanía o el Wallmapu? Porque existía ya un desarrollo capitalista en el norte de Chile en torno a las mineras y se necesitaban insumos para el desarrollo de esta industria, como el salitre y otros minerales, abundantes en el territorio mapuche. A partir de 1883 vino un proceso de radicación forzada, lo que se conoce como reducciones, al estilo estadounidense, donde las comunidades son sometidas por la bota militar y por una serie de legislaciones racistas, a pesar de las cuales el pueblo-nación mapuche ha seguido funcionando y sobreviviendo. De ahí viene la lucha de nuestro pueblo por recuperar su territorio. La legislación actual habla de un acotado espacio de territorio con posibilidades de recuperación. Sin embargo nosotros, recogiendo este hito de la nación y de la ancestralidad mapuche, demandamos la reivindicación de todo el territorio ancestral y que se asuma la responsabilidad por parte del Estado y de la oligarquía que usurpó y arremetió contra estos territorios, arrasando con el bosque nativo y con la biodiversidad para obtener maderas, carbón y leña y, una vez devastado, tener animales y siembras. Hubo un periodo de auge en la producción de granos y otros productos que arremetieron contra la territorialidad mapuche, seguido de una revolución de tipo forestal que coincidió con el golpe militar, donde hubo una suerte de transformación o recambio del uso de la territorialidad, que llevó a que hoy día sea un territorio devastado por las políticas extractivistas.

Entonces estamos hablando de tres procesos de invasión: la llegada de los españoles, que pretendieron arrasar todo y dominar al pueblo mapuche; la conformación posterior del estado-nación chileno y argentino y, finalmente, la invasión del capitalismo, que es la que nos

tiene sostenidos en esta realidad de opresión. Frente a eso hemos desarrollado un tipo de expresión político-ideológica que defiende reivindicaciones de lo propio y la recuperación de tierras, a través de acciones directas y de una propuesta política.

**RM.** Tú mencionabas el carácter de clase burgués de todo este tiempo republicano como fuente de poder y de opresión. Mi pregunta es: yuxtapuesto al carácter de clase, para poder simplificar el proceso antimapucho, un proceso que es en parte etnocida y en parte genocida, tu organización o tú mismo, ¿podrían caracterizar a este estado como un estado criollo, un estado huinca?

**HL.** Es un estado criollo construido con una matriz criolla, mestiza. Un estado huinca con una sociedad, cultura e identidad extranjera. Huinca es el extranjero, el que viene de afuera, el ladrón, el blanco, el que viene de otro lado. Era la característica de los conquistadores, los ambiciosos, los que usurparon el territorio y los recursos. Este concepto huinca viene de *ue ingka*. Los incas arremetieron contra los mapuche y fueron contenidos por nuestros ancestros. De ahí vienen nombres como el de Michimalonco y otros grandes loncos, grandes líderes históricos, que frenaron la arremetida de los incas. Cuando vienen los españoles, se habla de nuevos incas o *ue ingka*, es decir, nuevos extranjeros o usurpadores, que también fueron contenidos. En realidad, el invasor español jamás derrotó al pueblo-nación mapuche. Nosotros nos sentimos muy orgullosos de eso, de no haber sido conquistados por los españoles.

**RM.** Pero hicieron un tratado.

**HL.** Con los españoles hubo muchos tratados, conocidos como Parlamentos. El de Quillín es famoso porque la corona española, centralizada en España, reconoció la soberanía y territorio del pueblo-nación mapuche, desde el Biobío hacia el sur con todas las administraciones. La cuestión es que la sociedad chilena contemporánea

y ahora posmoderna, desde una posición dominante, sostiene que el pueblo mapuche no tiene vuelta con respecto de su condición de nación o de pueblo. Por eso no hay avances sustantivos en materia legal, mecanismos de institucionalidad, reconocimiento constitucional o los convenios internacionales que den cuenta que esto es un pueblo. Porque este reconocimiento implicaría reconocerlo como nación y su historicidad. Es decir, el reconocimiento de una nación que existió hasta hace 130 años atrás, con territorio, con economía, con normativas, con cultura, con idioma, etc. Cuando planteamos la idea de reconstruir la nación mapuche hablamos no solo de usurpación territorial o de un régimen de ocupación colonial; también hablamos de un tipo de sujeción de parte de la súper estructura ideológica y cultural de los huinca, de la sociedad chilena y más allá de la sociedad occidental que busca desestructurar y aniquilar a los mapuche y poder integrarlos como grupo indígena nacional. Nosotros no reivindicamos esta concepción porque sería renunciar a la realidad que nos legaron nuestros antepasados, de que fuimos una nación construida a través de milenios. Y aquí rememoramos por ejemplo nuestros grandes adalides políticos-militares, como Lautaro o Pelentaro, que derrotaron ejércitos invasores y consiguieron la soberanía de sus territorios. De hecho, Lautaro es reconocido en la academia de guerra por ser un estratega político militar en su defensa de la libertad y la territorialidad y la soberanía.

**RM.** Quisiera que resolvieras una ambigüedad. ¿Estado burgués criollo o Estado burgués huinca?

**HL.** No tengo una noción muy acabada respecto de si una denominación excluye a la otra. Creo que hay un conjunto. Es muy complejo. Desde una concepción mapuche, la sociedad huinca es la sociedad individualista, capitalista, un componente occidental que no es mapuche y que se contradice con nosotros. Esa contradicción es insalvable,





Imagen 3. [www.elciudadano.cl](http://www.elciudadano.cl)

es como el choque de dos culturas, de dos lógicas, de dos formas de entender el hombre y el mundo. Una, la de los pueblos originarios mapuche que no necesariamente entiende al hombre como el centro del mundo, como sí lo hace la concepción occidental, en la que todo tiene que estar todo a su servicio. Nosotros los pueblos originarios, particularmente el pueblo mapuche, con nuestra mirada acerca de la tierra y la relación hombre-tierra, entendemos que no somos el centro del mundo, sino uno más que también tiene vida, tiene valor, tiene existencia y tiene distintos elementos de la naturaleza. Entonces hay aquí una suerte de coexistencia, de reciprocidad, de interacción, de relación, de equilibrio. Por eso nuestros ancestros todavía nos legaron esa tradición que cuando tenemos que hacer leña y cortar un árbol, debemos plantar otro o varios más para no romper ese equilibrio y tenemos que solicitar y hacer rogativa, entendiendo que aquello tiene vida y pasa a ser parte de nuestra vida. La mayoría de las ceremonias mapuche tiene que ver con este entendimiento de que ahí están

nuestros hermanos, de que ahí están los elementos con que nosotros convivimos y que tienen que estar, porque tienen vida y nosotros existimos a partir de ellos.

**RM.** El Estado chileno tiene por definición un modo de construir territorialidad y sobre ese punto quisiera que dialoguemos. Pero la territorialidad del Estado no solamente tiene un presupuesto político, porque el estado asigna y recorta segmentos y la parte política tiene que ver con el asunto de cómo se va a gestionar cada segmento de ese territorio que desde la perspectiva criolla, huinca y burguesa se le asigne. Pero hay un fundamento occidental en la configuración de esa otra territorialidad que se va a yuxtaponer a la de ustedes. La territorialidad hecha a base de matrices occidentales euclidianas. Para ellos, el territorio es pasivo, no es activo como ustedes lo sienten, lo piensan, lo asumen. Ese territorio es visto en términos de un espacio continuo y delimitado geoméricamente. Lo que no es continuo, en la perspectiva de la cultura occidental o de los presupuestos occidentales, está separado, quebrado. Desde la perspectiva de los mapuche, no sé si se da la misma lógica cultural de la territorialidad que aparece entre otros pueblos originarios, de señalar que lo discontinuo forma parte de una unidad y si lo discontinuo forma parte de una unidad en términos de territorialidad, no importa que exista una frontera chileno-argentina, porque hay otra manera de referir la territorialidad. Entonces, ¿cómo hacer frente a ello si por ejemplo una comuna o provincia escinde relaciones ancestrales entre pueblos mapuche? Porque queda un sector poblacional queda dividido en dos comunas. Si hablamos en términos más amplios, viene otro juego inducido de segmentaciones que va respaldado con el tema de escolarización y de controles de carácter policial, sanitario, extractivista, ambiental y de otro orden. Entonces quisiera que me hables de este juego de confrontaciones entre dos lógicas de territorialidad.

¿Cómo enfrentar a esta territorialidad intrusiva que además no sólo establece sus delimitaciones, sino que además le pone nomenclatura propia? Porque a la manera en que ustedes nombraban ellos le van a imponer otra nomenclatura y se van a apoyar en instrumentos que maneje el estado: mapas, planos, letreros de señalización. Entonces, frente a eso, en ese terreno específico de la confrontación, ¿cómo operan ustedes? Tienen que dar una respuesta, porque es un asunto en el cual se están jugando el propio avance de la resistencia, la propia alternativa que ustedes están tejiendo.

**HL.** En general, cuando nosotros nos planteamos la lucha por la autonomía, hacemos eco de una reivindicación de muchos pueblos originarios. El camino para la reconstrucción de la nación mapuche es aún muy largo. Se trata de un desafío enorme y ciertamente estamos en desventaja estratégica en todos los ámbitos. Como dice un poeta mapuche: vivimos bajo la tutela de los tribunales o juzgados de indios en tiempos de la posmodernidad. El pueblo mapuche vive en reducciones desde que se ocupó la Araucanía, se les dejaron pocas y malas tierras y quedaron sometidos a una legislación racista e intolerante hasta el día de hoy. La ocupación territorial por parte de los poderosos y los conquistadores, copia de muchos modelos invasores europeos y estadounidenses se impone a la mapuche. Hay una negación absoluta de todo lo mapuche, no solamente por la explotación territorial o por la usurpación de todos los recursos; también en la imposibilidad de ejercer nuestras capacidades de autogestión. En este sentido, se trata de una acción genocida, son 130 años de colonialismo, de dominación, de régimen militar intrusivo contra la nación mapuche y de un discurso oficial que siempre ha sido intolerante y racista. Este discurso, construido sobre una base de estigmatización, de prejuicios, de valores que se asignan al otro para denostarlo y oprimirlo viene de los tiempos

de la conquista española. A todos los pueblos originarios los han tratado igual desde la conquista: barbaros, salvajes, sujetos sin armas, sin alma. A los que había que salvar a través de la cruz y la espada o, de plano, exterminar. Esta construcción ideológica favoreció la conquista y el dominio. Ahora hay una discusión entre el pueblo mapuche sobre si es racismo o es racialismo. Porque racistas igual podemos ser los mapuche, decir que nuestra raza es superior a la del otro u otros. La agenda guarda su raza. El racialismo tiene que ver con que la raza blanca se siente predominante por sobre el resto. Entonces, entendemos que hay un discurso racial y uno racialista que tiene más de 500 años, desde que llegaron los españoles. Un discurso en constante construcción, sobre todo cuando un pueblo resiste, siempre hay que denostar al otro para avasallarlo, para conquistarlo. Mandar las huestes y avasallar. Primero se dijo que los mapuche no teníamos alma; nuestras autoridades ancestrales médicas, incluso nuestros

276



Imagen 4. <http://situacionmapuche.blogspot.com>

machis, fueron considerados brujos, satanizados, demonizados y condenados a la hoguera y al exterminio. Fuimos considerados sanguinarios por defendernos. La historia está llena de estas calificaciones, la historia de la relación de nuestro pueblo con la sociedad chilena está construida en este discurso. Pasamos de ser mapuches a mapuchitos, flojos, indios, hediondos, borrachos y distintos epítetos. Luego pasamos a ser mapuchitos que solamente necesitan educación para la integración y, finalmente, cuando retomamos la lucha, somos malos, delincuentes y terroristas.

En el imaginario colectivo construido mediáticamente, a mí se me conoce como el mapuche terrorista. Y este racismo no solamente se trata de una construcción discursiva, no solamente está en la autoridad. Está en la población y en todos los ámbitos: en la concepción religiosa judeocristiana, en los colegios, en la educación, en el discurso político, en la administración pública, etc. Incluso está en la izquierda, esa izquierda que pretende ayudarnos o darnos una mano. Es una construcción racista diferente, que insiste en la idea que nosotros somos campesinos empobrecidos, parte de la proletarización del campesinado o un sector golpeado por el sistema. En todo caso no nos reconocen la condición o la calidad de pueblos diferenciados. Entonces, cuando nosotros hablamos de recuperar la autonomía y de reconstruir la nación mapuche nos encontramos con este escenario, desde hace veinte o treinta años. Hay mapuches sin tierra, pobres. Muchos de ellos han emigrado a las grandes ciudades, como Santiago o Concepción, o al extranjero a buscar una mejor vida, a luchar por vivir. Muchos simplemente se alejan de la realidad, porque esas tierras escasas y pobres no dan para la sobrevivencia. Llegamos a una situación en que las mujeres no quieren tener hijos porque no es sano traer hijos a sufrir, a pasar hambre, ¿se entiende? Se destruyó la idea de una sociedad mapuche

de familia extendida, de muchos hijos, de mucha gente. Hubo gente que por el racismo se cambió el apellido por uno mestizo, negando su condición de indígena. Para integrarse, para ser aceptado, para sobrevivir y avanzar. Estamos hablando de una sociedad altamente golpeada por esta construcción social que tiene todas estas dimensiones, tanto en su estructura, como en su superestructura.

Ha transcurrido más de un siglo de sometimiento, y no es fácil salir de ahí. Es muy difícil superar esto y construir un proceso de liberación. Hay que hacer un trabajo distinto, muy lento, de mucha paciencia. Trabajo de base, de conciencia, de recuperación de identidad, de resignificación de lo propio, de recuperación de más elementos. Porque nosotros podemos decirle a un mapuche que la dignidad vale, que la cultura vale y que recuperar la identidad y tener sentido de pertenencia es legítimo. Pero si no tenemos el pan en la mesa, no le llega, ¿se entiende? Entonces para nosotros lo central es recuperar el territorio y obtener libertad. Esto último como elemento sustancial de la reconstrucción de un pueblo y para llegar a ello nosotros luchamos un tipo de autonomía, la autonomía revolucionaria, de facto, la de ahora. No la que yo puedo ir a buscar en los *inuit*, en los *selknam* o los que han luchado por la autonomía en otros lados. La autonomía es aquí y ahora. Confrontar al que tiene el territorio usurpado, luchar con la acción directa y en el ejercicio de la acción directa, poder reconstruirme como parte de un pueblo. A eso le llamamos autonomía de facto. En el aquí, en el cotidiano, en el ahora. Luchando, peleando, confrontando, insubordinándonos primero y después resistiendo. Primero hubo que pasar un proceso de entendimiento, de salida del imaginario colonialista y empezar a caminar insubordinados, con muchos miedos, pero con desarrollo y pedir a la gente que retorne a su comunidad, que vale la pena volver a vivir en la tierra a

pesar de la lucha que tenemos por delante. Que tienen que creer que nosotros somos indios y no tenemos por qué avergonzarnos de nuestra gente y de nuestra condición. Yo antes era combatiente político militar y ahora ya no lo soy. ¿Qué soy ahora?, ¿qué soy yo cuando lucho por mi pueblo? Yo soy *weichafe*. Este es un concepto mapuche de los guerreros antiguos, aquellos que combatían por su comunidad, por su pueblo, con espíritus antiguos. Es lo que se entiende comunitariamente como esta relación con los ancestros. Nosotros no hacemos la guerra, hacemos el *weicha*, la autoconvocatoria a un pueblo para luchar defendiendo territorios, libertades y justicias. Los *weichafes* son parte del *weicha* y para eso tenemos que trabajar, no solamente la recomposición de ciertos elementos pragmáticos, sino de todo el tejido social, político, ideológico, cultural e incluso espiritual mapuche. Pero no en los artificios, sino en el terreno. Cada vez que ganamos un metro de tierra, cada vez que ganamos una o miles de hectáreas de tierra, ahí está la reconstrucción de la nación mapuche. Cuando está la transformación, la expulsión del capital, el desalojo del poder burgués, la reconstrucción del mundo mapuche ahí se resuelve y viene la autonomía de facto y también se resuelve este tema de la reconstrucción del mundo mapuche. Es un ejercicio de educación, de formación para las generaciones que vienen. Consiste en que la gente ya no se siente humillada por ser indio o mapuche, sino que se siente más valorizada, individual y colectivamente. Es un tema muy fuerte y un fenómeno que va lento, pero que pretendemos que llegue a ser un fenómeno étnico nacional que nos permita este proyecto de liberación, que genere la plataforma suficiente para reconstruir el país mapuche y romper con esto que usted me dice, que se construyó por un siglo y más un tipo de administración. Nosotros no reconocemos este modo ajeno de administración ni los límites entre Chile y Argentina.

No reconocemos las regiones, las provincias, las comunas, los sectores. No reconocemos las reducciones. Reconocemos la comunidad y de la comunidad reconocemos el *lof* mapuche como la unidad básica. Entonces, cuando a nosotros nos imponen un tipo de administración política, un tipo de legislación jurídica, un tipo de relación de economía, un tipo de normativas, etc., nosotros las desconocemos, nos insubordinamos y planteamos las nuestras reivindicando nuestra autonomía. Ya no reconocemos al alcalde, al concejal o al intendente como como nuestras autoridades, sino que son nuestros *huerquenes*, nuestros *loncos* y nuestras *machis*. Y nuestra unidad básica es la familia y el *lof*, la comunidad. Y nosotros pretendemos reconstruir esta unidad básica que es el *lof* y desde los conjuntos de *lof*, reconstituir un *rehue*, que era el centro ceremonial, político, de agrupamiento que tenían nuestras gentes antiguas y que hay que reconstruirlo hoy. Y al reconstruir varios *rehues*, reconstruimos los *melirehues* o los *aillahues*, *in crescendo*. Para después reconstruir una suerte de *butalmapu*, o regiones grandes mapuches y, finalmente, a partir de estos *butalmapus*, con identidades territoriales muy particulares del mundo mapuche, de muchas culturas, construir el *wallmapu*, o el país mapuche.

Si usted me dice: “Don Héctor -o Peñi-, invíteme a la Araucanía”, yo le diré “no lo invitaré a la Araucanía, lo voy a invitar al *wallmapu*”. “Invíteme a su reducción”, diría usted; yo no lo voy a invitar a la reducción, lo voy a invitar a mi *lof*. Y cuando me diga: “invíteme a estas comunidades mapuches que existen”, con este imaginario de reconstrucción nacional, yo lo voy a invitar al país mapuche, al *wallmapuche*. Ese es nuestro proyecto, el punto es cómo la vamos desarrollando. Todos estos elementos de los que yo le hablaba nos ponen en desventaja frente al mundo huinca, la sociedad chilena y el sistema. Nuestra lucha no se concentra en la quema de





Imagen 5. <http://www.associazioneilcerchio.it>

camiones o en el sabotaje. Nuestra labor principal consiste en reconstruir la nación mapuche, pero para eso tenemos que tocar el corazón y la mente de nuestra gente, para que empiece un proceso de resignificación, un proceso de reencontrarse con su ethos mapuche. Esa es una lucha cotidiana y sistemática, que vamos desarrollando y poco a poco vamos conquistando los espacios. Cuando recuperamos el control de un territorio y expulsamos a un latifundista u otro sistema de explotación capitalista, inmediatamente nosotros entramos y transformamos ese territorio explotado, recomponemos el mundo mapuche. ¿Cómo? El primer paso es reinstalar los centros ceremoniales. Porque ahí está la fuerza de nuestra gente, en su cultura, sus valores y principios. Y a partir de ahí ir desarrollando toda nuestra capacidad etnopolítica.

**RM.** Seguimos con la territorialidad. Con la otra territorialidad que cumple funciones muy preocupantes, pienso. Y me voy a referir a tres formas de cristalización expansiva de la otra territorialidad, de la dominación huinca, de la dominación burguesa: la ciudad. Hay una crítica de la ciudad, esta ciudad depredadora, burguesa, absorbente de recursos para que artificialmente se haga esa vida

de manera desigual en ese espacio y además crece de manera desaforada. ¿Cuál es la perspectiva, la alternativa de ustedes? ¿La ciudad realmente es deseable? La otra forma de cristalización y de fuerza expansiva, la minería y sobre todo la minería extractivista. Y tres, el tema de esta redefinición de los recursos hídricos, las represas. Tal vez me quedo corto, pero trato de aproximarme a la perspectiva mapuche sin serlo, ni siquiera sin ser chileno e identifico estas grandes coordenadas de la territorialidad depredadora. Entonces yo quisiera que nos explicaras si son tres o son más o si estas tres son las principales y si hay alguna que pesa más que las otras, ¿cómo las piensan ustedes?

**HL.** En este momento nuestro objetivo principal es la política extractivista en el ámbito forestal. Durante la dictadura hubo mucha subvención, mucho amparo por parte de los golpistas y de la dictadura cívico-militar para los grupos empresariales que han venido arrasando la territorialidad mapuche. La mayoría de las comunidades tienen problemas con los forestales. Estamos hablando de un territorio antaño rico en biodiversidad, humedales, arboles, aguas, etc. Producto de la actividad forestal, ganadera y granera, eso quedó en el pasado. La actividad forestal ha convertido al territorio mapuche en zona desértica. En segundo plano está la lucha contra las centrales hidroeléctricas como atentatorias del mundo mapuche, no sólo por la política energética del Cono sur, sino por la privatización del agua. La construcción de centrales eléctricas en territorio mapuche fue uno de los factores que agudizó el conflicto. Rescatamos la visión del geógrafo David Harvey, respecto a la ocupación por desposesión, es decir, la actual necesidad del capitalismo de ir apropiándose de recursos, tierra y agua a como dé lugar, incluso despojando comunidades enteras a través de mega proyectos, como los monocultivos, la industria energética, la minería y la especulación inmobiliaria.

En el ámbito forestal, sólo dos empresas tienen cinco veces más territorio que todos nuestros pueblos. Es decir, dos grupos económicos poderosos en este país, los Matte y los Angelini, tienen cinco veces más territorio que todo el pueblo-nación mapuche. Estas compañías forestales tienen tres o cuatro millones de hectáreas, mientras que los mapuche tenemos máximo un millón. Esa es la dimensión del conflicto. Y obviamente que el Estado está a favor de los grupos económicos y contra nosotros. Por eso es hoy día sufrimos montajes, represión y militarización. Vivimos en un estado de guerra donde se reinstala la doctrina de seguridad nacional que combate al pueblo-nación mapuche. Hemos luchado y recuperado tierras, sí. Pero aún no hemos recuperado lo que posee siquiera un grupo económico, sin tener en cuenta lo que tienen los latifundios, el sistema de colonos que se instaló a sangre y fuego el siglo pasado, las centrales hidroeléctricas, las mineras o la especulación financiera e inmobiliaria que arremete desde las ciudades. A nosotros no nos parece la destrucción del hábitat mapuche. Nosotros tenemos una concepción de cómo convivir con el espacio que no tiene nada que ver con la de la ciudad. Va más allá del trabajo, prefiere la contemplación, la observación, la exploración y una relación de convivencia con la tierra. Eso que llaman flojera, nosotros lo llamamos respeto, lo llamamos sustentabilidad. Nuestro proyecto autonomista se volvió revolucionario cuando tomó definiciones anticapitalistas. Hacemos frente a la ocupación por desposesión, al gobierno al servicio del capitalismo, a la pérdida de poder de las organizaciones en general. Aquí en Chile se legisla para desarmar el poder de los trabajadores, de los pobladores, de los estudiantes, de las reivindicaciones legítimas de los sectores sociales. A nosotros nos mandan blindados, militares, drones, nos reprimen, desaparecen o asesinan. Lo que se instaló en el Plan Colombia lo están exportando para acá, con



Imagen 6. <https://es-contrainfo.espiv.net>

la ayuda de la inteligencia estadounidense e israelí. A nosotros no nos convence ese discurso de que salimos de la dictadura militar y pasamos a la democracia y que con la democracia se pueden lograr avances, porque nosotros no entendemos dictadura y democracia en los marcos discursivos como lo establece lo occidental. Nosotros vivimos la dictadura del capital monopólico financiero y vemos cómo se entrenan en el extranjero miles de carabineros, que están al servicio como guardias pretorianas, custodiando los intereses empresariales. No sólo en el contexto de esta democracia donde gobierna el señor Piñera, de derecha, sino también de los gobiernos que pasaron antes, socialdemócratas o pseudodemócratas, porque también arremetieron contra la causa mapuche.

**RM.** Y esa conjunción de lo político-estatal con el gran capital, ¿crees que significaría lo que se ha llamado “colonialismo interno”?

**HL.** Es colonialismo interno.

**RM.** Y si hay colonialismo interno, eso niega el estatuto de Estado nacional.

**HL.** Frente a eso nosotros planteamos un tipo de autonomía que tiene tres dimensiones: la autonomía de facto, de la que ya he hablado, es una autonomía que implica una

independencia de la mente. Una independencia política e ideológica, no ir de la mano de las ONG, de las religiones, del aparato estatal ni de los partidos políticos, sean del color que sean, incluida la izquierda. Reconocer la dirigencia de los loncos y las autoridades tradicionales es necesario para la reconstrucción nacional y la recuperación de la autonomía. Pero yo no puedo solo plantear esa negación de lo occidental y apartarme. Yo tengo que entender por qué me estoy negando y apartando. Tengo que reencontrarme con lo mío, reconocermelo como indígena o, en este caso, mapuche. Reencontrarme con mi *tugun* y mi *cupalme* y decir ¿por qué soy mapuche? Es autoafirmación es lo que a mí me permitirá decir: yo no quiero estar ahí. No me pueden poner la camiseta verde, roja o el verde olivo de un partido, porque los míos son otros símbolos, otros valores, otras formas, las que me legaron mis antepasados y recuperar lo propio. La segunda dimensión de la autonomía tiene que ver con la autoafirmación y la descolonización pero eso será hasta que construyamos pensamiento propio y propuestas políticas propias. Esa es la lucha que desarrollamos nosotros como propuesta política para el mundo mapuche, más avanzado ideológica y políticamente.

**RM.** Hiciste una alusión a otro agente de moda de la colonialidad, que es el onegeísmo. La primera crítica que se hace al onegeísmo la lanza el Malcu en Bolivia. Ve el onegeísmo como amenaza, luego viene otra crítica que hace el EZLN en México y luego viene otra denuncia, ya no como amenaza sino como un hecho de alto costo, generado por el involucramiento de las ONG, incluyendo de izquierda y feministas, en la esterilización masiva de 300,000 mujeres indígenas, lo cual es una modalidad de aniquilamiento y de blanqueamiento de la región surandina peruana. Entonces, desde la perspectiva mapuche, ¿cuál es la posición frente a este onegeísmo ante el que coquetean varios sectores de izquierda?

HL. Hay todavía un debate acerca de si es una superación o una alternativa al indigenismo clásico, como se planteó desde el mundo político y académico. Fausto Reynaga es uno de los grandes precursores de esto. Ciertamente, el Malcu Felipe Quispe lo desarrolla muy bien al plantearse la reconstrucción del mundo indiano, desde lo aimara, lo quechua, etc. Como organización autonomista, nosotros nos sentimos parte de ese movimiento, guardando las proporciones de nuestra particularidad como pueblonación mapuche. Hay sectores al interior del mundo mapuche que han impulsado esta particularidad desde lo espiritual. Por eso tiene mucha fuerza la lucha del Machi Celestino Córdova desde la cárcel, que ha convocado a muchos sectores, incluyendo nosotros. Porque hay ahí un componente de esperanza, de fuerza que es bien interesante y es parte de la lucha de nuestro pueblo.

No conozco las experiencias que menciona del movimiento feminista, pero aquí hay un punto, y con esto tal vez podríamos terminar la entrevista, que tiene que ver con esta construcción de propuesta política desde la realidad mapuche en la que confluyen dos grandes dimensiones de la lucha de los pueblos. Esta lucha, entendida desde la liberación hombre-mujer, tiene que ver con lo que siempre fue parte del movimiento marxista o de izquierda, es decir, la construcción y alcance del socialismo y la destrucción de la sociedad de clases que también comprendió la lucha de los pueblos sometidos, pero no necesariamente los defendió como pueblos originarios, sobre todo en partes del mundo en donde no se daba tanto valor a la significación ancestral y a la relación hombre-tierra. Entonces, las luchas de liberación nacional terminaron apartadas de las luchas anticapitalistas por el socialismo. Y lo que hace nuestra expresión es tratar de unir estas vías que antes caminaban separadas y hacer un complejo necesario por

la realidad que estamos viviendo. Por eso una de nuestras premisas es que la lucha del pueblo-nación mapuche está sujeta y depende de la lucha del pueblo chileno para concretarse. No solo buscamos la autonomía a través de la liberación, también es necesario un salto cualitativo en la recuperación de un tipo de sociedad más justa, más humana, más solidaria. Se trata de una propuesta que aún tiene que hacer mucho debate y en mi calidad de vocero agradezco la posibilidad que nos da su revista para expresarnos, sobre todo por el papel que ha tenido la realidad mexicana para la comprensión y sustento ideológico de la lucha de nuestros pueblos originarios en el continente. Estamos ante un gran desafío y necesitamos toda la ayuda posible para sostenernos. Yo creo en la liberación del pueblo nación mapuche, porque soy mapuche y porque ese es mi legado, esa es mi identidad y si voy a liberarme, quiero hacerlo como mapuche. Ahí hay artos elementos que nos pueden unir, pero que también nos pueden distanciar respecto de la comprensión de una propuesta así. En ese sentido nosotros pedimos debate, al que pueden contribuir otros pueblos en lucha, particularmente de Bolivia, Ecuador y México, con la experiencia zapatista. Y, bueno, aprovecho para enviar un mensaje a los distintos pueblos, que se sostienen sobre la lucha por reivindicaciones territoriales y políticas basadas en la autonomía y la libertad. Un mensaje y solidaridad también a todos los militantes y expresiones de lucha hermanas, de pueblos principalmente, que de alguna manera hagan eco de esta resistencia que aún permanece en el *Wallmapu* del Cono Sur, desde una organización como la nuestra, la CAM. Eso lo voy a decir en mapudungun: nosotros decimos *weuwaiñ*, como significación del “venceremos” o “triunfaremos”; *marrichiweu*, que es “siempre estaremos de pie”.

- RM.** Cerraría con una última pregunta. Los símbolos de la resistencia mapuche, que tienen que ver con identidad y con memoria. Que tienen que ver con expresiones visuales icónicas, que yo he visto aparecer de varias maneras, pero también, y eso me llamaba la atención, con sonoridad. Los instrumentos mapuche que pueden potenciar o acompañar los combates de ustedes. Entonces me gustaría que cerraras con eso, porque volvería a sintetizar cómo estos referentes culturales, simbólicos, tanto visuales como sonoros, están acompañado resistencias y combates por recuperar su autonomía, por apostar a ampliar este gran proyecto que ustedes tienen como pueblo mapuche.
- HL.** Eso comprende la dimensión de la que hablábamos hace un momento, que comprende la vida espiritual y religiosa. Esa es una dimensión muy importante de nuestra sociedad que nos otorga lo que en la concepción occidental se conoce como esperanza, o fe. Eso se expresa en la oralidad, en nuestros *loncos*, nuestras autoridades religiosas ancestrales, nuestros *machis*, en nuestra relación con la naturaleza y todo lo que compone la música el arte, los *ñimin*. El concepto mapuche ya lo dice (*mapu*, tierra; *che*, gente): gente de la tierra. *Mapudungun*, el habla de la tierra, expresado en la gente. Nuestros antiguos hablaban con los elementos de la tierra, con los animales, con la diversidad total.



# Una flor roja en la cuna del hombre. África en la obra de Rosa Luxemburgo

Daniel Omar *de Lucia*

*A todos los que intentaron ver un poco más allá*

## **Socialismo y barbarie**

Excede en mucho los objetivos del presente artículo abordar la vida y la obra de Rosa Luxemburgo en su conjunto. Nos propusimos ocuparnos de un aspecto bastante específico de su trabajo como intelectual y líder revolucionaria. Su análisis sobre distintos procesos históricos del continente africano en el *opus* de esta autora como parte de su análisis de los problemas de las periferias coloniales del mundo en la era imperialista. Dentro de esa perspectiva nos ha interesado también contextualizar el tratamiento de los problemas de África en la obra de Rosa dentro de los siguientes ordenadores: a) su visión general de los problemas de las periferias coloniales en el *opus* luxemburgiano; b) los nexos entre los estudios de casos africanos y el problema colonial por Rosa en el contexto de los debates sobre el colonialismo en el espacio socialista de su tiempo.

La figura de la gran revolucionaria alemana, de cuyo asesinato se cumplen cien años en enero de 2019, arroja sobre la escena del último siglo una luz densa y fecunda respecto a importantes puntos de ruptura de la historia mundial contemporánea. Especialmente en el campo del pensamiento radical comprometido con el proyecto de la emancipación de la humanidad y la construcción de una sociedad sin explotadores, ni explotados y sin opresión. Entre las muchas batallas políticas e ideológicas que esta gran luchadora de raíces judeo-polacas afrontó con la pluma, la palabra y poniendo el cuerpo, elegimos

destacar: a) su lucha contra el revisionismo teórico de Eduard Bernstein luego continuada en la lucha contra el oportunismo electoralista del Partido Socialdemócrata Alemán; b) su participación en el debate sobre la importancia de la huelga general inspirado en la experiencia de la Revolución rusa de 1905; c) la crítica al nacionalismo inspirada en su lectura del tema nacional en Polonia que la llevó a polemizar con Lenin y otros referentes socialistas; d) la frontal y valerosa lucha contra la política de la “Unión Sagrada” y la denuncia de la claudicación política y moral del socialismo reformista durante la Gran Guerra; e) su crítica constructiva y fecunda al modelo bolchevique luego de octubre de 1917; f) su rol como líder del movimiento espartaquista en la frustrada revolución consejista alemana de 1918-1919; g) su análisis teórico del imperialismo que la llevó a revisar las tesis de Marx sobre este tópico y a polemizar con los grandes economistas de izquierda de su tiempo. Tema este último que es inseparable del desarrollo de una consecuente e implacable crítica de las miserias de la política colonial de los países centrales por parte de la “cumpa” Luxemburgo.

De estas muchas imágenes que el nombre de Rosa convoca quizás pueda extraerse un esbozo de una representación un poco más unitaria de su obra y su legado basada en su empeño en distintos intentos de alumbramiento de un modelo teórico y político alternativo en relación a las ortodoxias marxistas que fueron tomando forma desde la revolución de octubre en adelante. La obra de Rosa; fecunda, provocadora y revulsiva; pero escrita en circunstancias históricas que condicionaron la posibilidad de arribar a una síntesis de conjunto, no se rebeló como el mejor instrumento teórico para servir de base ideológica y programática para la formación de una corriente política de cierta continuidad y organicidad en el espacio del marxismo revolucionario. Por otro lado, las principales coordenadas políticas de las décadas que siguieron a la muerte de Rosa no fueron las más favorables al rescate de un ideario

como el suyo. No obstante, la obra de Rosa siempre constituyó una referencia, compleja y tensionada, que podría llegar a pensarse como una alternativa a las ortodoxias consolidadas de la izquierda (socialdemocracia, comunismo tercerista, trotskismo, etc.). Si el luxemburgismo no constituyó una corriente con continuidad de tiempo largo fue en cambio una línea política perdida/recobrada, de manera muchas veces fragmentaria, cuyas posibilidades de recuperación supieron ganar magnitud en distintas coyunturas.

A nuestro juicio los principales procesos/momentos de impacto/apropiación del legado luxemburgista fueron a) el que se produjo en los últimos años de su vida alrededor de su lucha como líder de la izquierda socialista, en oposición a la “Unión Sagrada” y la guerra, la conferencia de Zimnervald (1915), su encarcelamiento y la revolución espartaquista (1918-1919); b) un momento más discreto de interés por su obra a mediados de la década del 30, en los benjaminianos años del auge del fascismo, y cierto rescate minoritario de su legado como parte del espacio comunista consejista, opuesto a las ortodoxias terceristas y trotskistas; c) el rescate de Rosa en el momento del 68 y la revalorización de su mirada sobre la huelga revolucionaria y la crítica del centralismo bolchevique por la llamada nueva izquierda; d) cierto redescubrimiento de la obra de Rosa en los años posteriores a la caída de los regímenes burocráticos por grupos que rompían con las ortodoxias de extrema izquierda (diáspora post trotskista) y se aventuraban a un cierto descentramiento del paradigma clasista más rígido; e) el rescate a comienzos del tercer milenio de la obra de Rosa por una izquierda autonomista, anti globalización y de “resistencia” que le ha conferido centralidad en su agenda a los problemas ambientales; la organización de las comunidades de los llamados pueblos originarios; la oposición al modelo de explotación extractivista; las resistencias a las intervenciones imperialistas y; la destrucción de los recursos naturales.

En los rescates más recientes de la obra de Rosa Luxemburgo, su interés por los problemas de los países coloniales y semicoloniales y las formas históricas que adoptó la penetración imperialista en la periferia del mundo han ganado una centralidad política nada menor. La obra de la gran revolucionaria asesinada hace un siglo aporta elementos para el cuestionamiento de los modelos de acumulación política hasta hace poco indiscutidos y abreva en una tradición política que tiende a poner mayor acento en la iniciativa de las masas. Una obra que inspira lecturas de los procesos revolucionarios desde la pluralidad de sujetos y actores políticos en el seno de las clases subalternas y poderosas imágenes en aquellos movimientos y actores de las periferias del mundo que afrontan la agresión y la expoliación renovada del sistemas en estos tiempos de un nuevo imperialismo globalizado.

Es conocida la teoría de Rosa sobre el imperialismo expuesta en su principal obra de economía política: *La acumulación del capital* (1913). Rosa se propuso revisar la obra de Marx y su análisis de la reproducción ampliada del capital. Partiendo de presupuestos subconsumistas, Rosa sostenía que no podía haber reproducción ampliada (reversión de las ganancias) basada solamente en el consumo de los asalariados. Lo que permitía a los capitalistas seguir acumulando capital era el consumo de mercancías por sectores no asalariados (campesinos, clases de la pequeña producción) y, sobre todo, la expansión a nuevos mercados. De acuerdo a este esquema la expansión colonial de los capitales de los países centrales hacia las periferias no capitalistas era una necesidad intrínseca en la etapa imperialista del desarrollo del capitalismo. De ahí se derivaba la política colonialista agresiva de los estados metropolitanos tendientes a asegurar mercados cautivos para los capitalistas de su país por medio de la delimitación de zonas de influencia y la ocupación militar de dichos territorios. Situación que provocaba la posibilidad de guerras entre las potencias coloniales y preanunciaba el colapso final del sistema por al agotamiento de territorios a conquistar. La penetración

de los capitales en las periferias tendía a articular núcleos de economía capitalista con formas económicas precapitalistas a las que iba erosionando. Esto derivaría en un proceso de saqueo y expropiación de los pueblos nativos incluyendo la destrucción de sus estructuras comunitarias.<sup>1</sup>

### **Socialismo y cuestión colonial una relación compleja**

Han corrido ríos de tinta sobre el complejo proceso de incorporación en el pensamiento socialista de los problemas de las sociedades coloniales y las luchas de liberación de sus pueblos. Se ha resaltado en las primeras etapas del pensamiento de Marx y Engels cierta secundarización de la importancia de las luchas de los pueblos periféricos. Los padres del socialismo científico desconfiaban de toda forma de nacionalismo incluyendo los de las nacionalidades oprimidas. Si bien le concedían cierta progresividad a las luchas de los pueblos oprimidos de alguna entidad numérica y territorial, especialmente si estaban enfrentados a estados absolutistas, consideraban que las ruedas de historia debían ser empujadas por la clase obrera concentrada de los países que estaban siendo transformados por la revolución industrial. Pasando

---

1 La teoría de Rosa sobre el desarrollo del imperialismo ha sido criticada desde distintos ángulos. Lenin, en *Imperialismo, etapa superior del capitalismo* (1916) revisa a Rosa a partir de un esquema menos determinista del desarrollo del capitalismo en la etapa imperialista. Basado en la idea de una penetración capitalista en la periferia que más que mercados buscaba inversiones y aprovechamiento de mano de obra. Lenin refutaba la teoría de Rosa de una conflagración inevitable entre países imperialistas por el pronto agotamiento de las áreas coloniales a repartirse. No obstante reconocía que los desequilibrios entre los capitales de los distintos países imperialistas generaba la posibilidad de conflictos armados y con ellos la posibilidad de una crisis revolucionaria mundial. La mayoría de los economistas marxistas posteriores no compartieron el esquema general de Rosa sobre el fenómeno del imperialismo. No obstante una serie de autores que priorizan la contradicción centro/periferia del sistema económico mundial (dependentistas, Samir Amín, Harvey) le han reconocido algún mérito a las tesis de la gran revolución alemana.

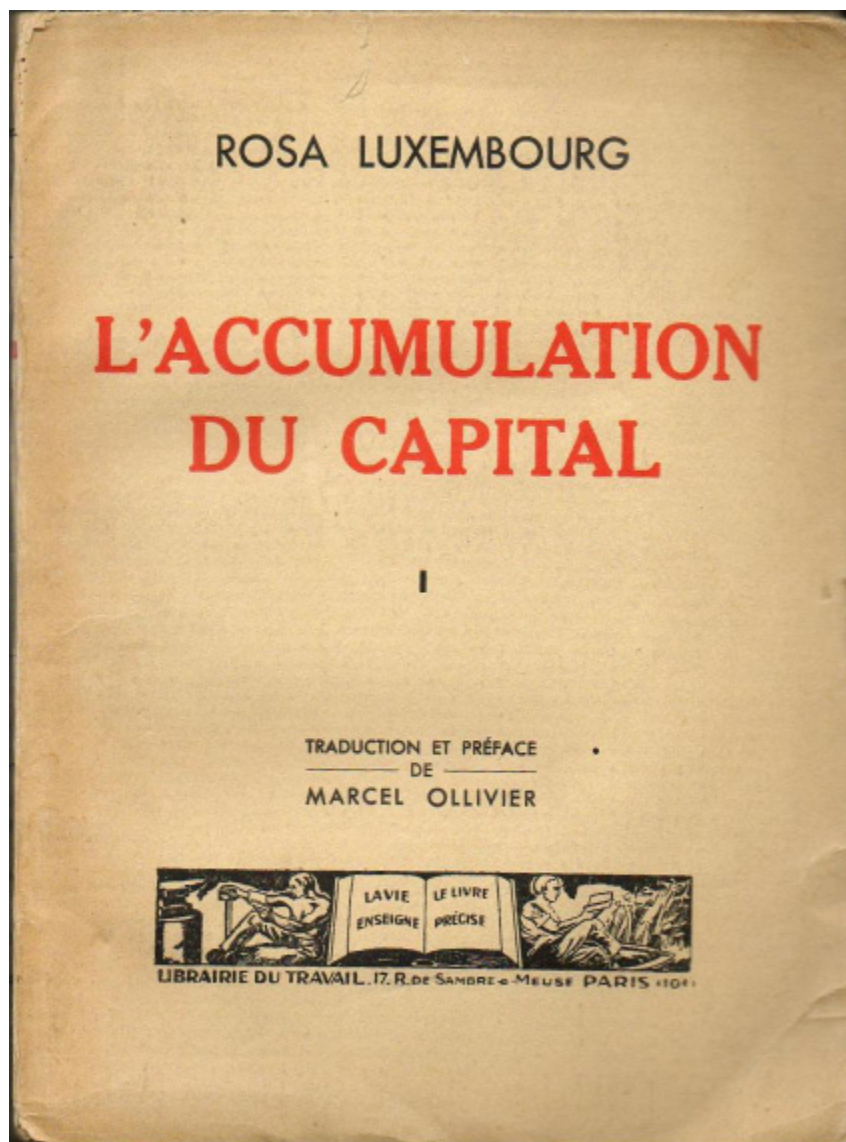


Imagen 1. Portada de *La acumulación del capital* (1913)

de las nacionalidades oprimidas al mundo colonial Marx y Engels, presos de resabios de una visión evolucionista lineal del desarrollo de las sociedades, tendieron a considerar la penetración imperialista en las viejas sociedades despótico-tributarias o semiseñoriales como un proceso progresivo y necesario. Aunque en sus polémicos fragmentos justificatorios del colonialismo inglés en la India (1851) Marx no dejó de resaltar el carácter de rapiña y saqueo despiadado que este proceso significaba para la población local así como la destrucción de sus estructuras comunitarias precoloniales. Más polémica aun, porque incluso se sustenta en una línea de análisis que difícilmente se puede calificar de materialista,

es la justificación, por parte de Engels, del expansionismo norteamericano sobre las provincias del extremo norte de México en la Guerra de Intervención (1848). El rescate de distintas obras menores y artículos de estos autores han permitido marcar un cierto punto de inflexión que se refleja en los años de madurez de ambos estudiosos alrededor de estas cuestiones: valorización parcial por parte de Marx del levantamiento Taiping (1853) contra la penetración británica en China; su interesante rescate del levantamiento anticolonial de la India en 1857; la revalorización por ambos autores de la lucha anticolonial de los nacionalistas irlandeses, polacos, etc.; la crítica de Marx a la intervención del Segundo Imperio en México (1862-1867). Estas críticas de Marx y Engels a distintas expresiones del colonialismo transicional del segundo tercio del siglo XIX, son inseparables de algunos trabajos de mayor entidad teórica del último Marx de los primeros años 80. Pensamos en su correspondencia con Vera Zazulich, y su revalorización de las estructuras comunitarias rusas como un elemento colectivista a ser rescatado en el contexto de las luchas por la superación del capitalismo en la atrasada formación económico social rusa; o los *Apuntes etnológicos de Marx*, que reflejan un cierto intento de comprensión de las sociedades “primitivas” o tempranas que convivía en tensión con los elementos evolucionistas y etnocéntricos del opus de los fundadores del socialismo científico.<sup>2</sup>

En el movimiento obrero internacional que ganó en consistencia y organización en la séptima década del siglo XIX los problemas de las colonias no lograron ocupar un lugar importante en el plano programático. Esto puede apreciarse en los documentos y congresos de la Asociación Internacional de los Trabajadores (1863-1878) formados por regionales europeas y de Estados Unidos y alguna presencia marginal en otros países de América. Queda sí como un episodio de gran fuerza simbólica, y también política, la deportación de

2 Véase: *Cartas de Marx a Vera Zazulich* (<https://amauta.lahaine.org>) y Krader, 1988. Sobre el anticolonialismo tardío de los fundadores del socialismo científico, véase: Marx y Engels, s/f.

4000 integrantes de la Comuna de París (1871) a la colonia francesa de Nueva Caledonia (Oceanía) y el papel jugado por la comunera anarquista Louise Michel en la rebelión anticolonial de los nativos canacos en 1878.<sup>3</sup> La fundación de la Segunda Internacional en 1889 fue precedida por un episodio clave en el proceso de consolidación del orden colonial imperialista a escala mundial: El Congreso de Berlín en 1885. Concluye en que las naciones europeas se repartieron de común acuerdo el África subsahariana determinándose importantes áreas de influencia de los imperios británico, francés, alemán y belga, junto a los espacios más modestos de Italia, Portugal y España. Si tenemos en cuenta que en esos años las potencias europeas terminaban de instalar colonias y protectorados en buena parte de África del norte tenemos que para 1900 con pocas excepciones (Etiopía, Liberia, Marruecos, la Libia otomana) toda África estaba en manos de potencias europeas que instalaron su dominación combatiendo a sangre y fuego la resistencia de los pueblos autóctonos. En ese mismo periodo se consolida la presencia colonial en amplias zonas de Asia y Oceanía a la vez que se fortalece la penetración económica imperialista neocolonial en América Latina (Schnerb, 1982: 263-298).<sup>4</sup>

En el contexto predicho los partidos socialistas europeos, que pretendían ser representativos de la clase obrera de sus respectivos países, no podían permanecer ajenos a las políticas coloniales e imperialistas de sus estados que de tantas maneras afectarían la vida de la sociedad de las respectivas metrópolis, amén de sus terribles consecuencias en los pueblos colonizados. Esto que sería válido para los partidos obreros de Inglaterra, Francia, España, Bélgica, lo fue, quizás, en mayor medida para la socialdemocracia alemana. El Partido Socialdemócrata Alemán (DSP), que para los primeros años del siglo XX, era el partido socialista europeo más votado y la fuerza con mayor peso

3 Sobre los congresos de la AIT, véase Dolleans, 1960, vol. 1: 249-326. La biografía de Louise Michel puede consultarse en: <http://toupie.org/Biographies/Michel.htm>

4 Para otro enfoque, véase: Hobsbawn, 1998: 65-93.





Imagen 2. Caricatura que representa a las naciones imperialistas repartiéndose el mundo.  
[www.timetoast.com](http://www.timetoast.com)

político en la Segunda Internacional, fue la principal oposición política interna a un régimen monárquico, semiautoritario, que desarrollaría una política colonial particularmente agresiva a escala mundial. La Alemania Guillermina, formada en el molde de la política de Bismarck, llegó tarde a la escena colonial pero se consolidaría pronto como una potencia imperial con presencia en África, Oceanía y Asia. El modelo colonialista alemán se caracterizó por un fuerte maridaje entre los capitales metropolitanos, organizados en compañías monopólicas, y la administración colonial que organizara el trabajo forzado de los nativos, la ocupación de tierras por los colonos europeos y un efectivo sistema de fuerzas militares coloniales preparado para reprimir cualquier forma de resistencia. . Los nativos no solo fueron la mano de obra agrícola y minera explotada por colonos y compañías sino también en la construcción de ferrocarriles, caminos, infraestructuras, etc. Modelo colonial duro y abiertamente racista, el colonialismo alemán no le reconocía la condición de ciudadanos a los nativos que solo

eran súbditos del emperador alemán. Tampoco derechos sindicales o de otro tipo En su breve historia que concluiría con la pérdida de las colonias alemanas al fin de la Primera Guerra Mundial, las fuerzas coloniales alemanas, integradas por tropas y suboficiales nativos, liderados por oficiales prusianos, protagonizarían algunos de los episodios represivos más feroces de la historia del colonialismo moderno. Especialmente en África (Motines de la etnia Duala en Camerún, 1884, 1891 y 1893; genocidio de los hereros de África Sudoccidental, 1904-1907; la represión de la revuelta Maji-Maji en África oriental alemana, 1905) (De Souza, 2014; Bertaux, 1985: 233-236). Todo esto hizo que los problemas coloniales no pudieran estar ausentes de la agenda política de los socialistas alemanes de cara a la vida política nacional y en el ámbito de los debates de la Internacional Socialista. Desde posiciones distintas intelectuales socialistas como Bernstein y Kautsky comenzaron a ocuparse del problema colonial y las minorías en los últimos años del siglo XIX. Bernstein dio a conocer en 1897 un artículo titulado *La socialdemocracia y los disturbios turcos*. Por su parte Kautsky, que se venía ocupando de temas ligados a la problemática colonial desde su juventud, cuando fue discípulo directo de Marx y Engels, dio a conocer en 1897-1898 un artículo denominado *Vieja y nueva política colonial* donde comenzará a desarrollar su particular visión sobre el tema. En el contexto predicho fue en el que la joven judía-polaca, Rosa Luxemburgo, militante del socialismo alemán, comenzaría a preocuparse en los problemas de las colonias en sus primeras incursiones políticas en los últimos años del siglo XIX.

### **Rosa y los debates en la II internacional sobre el colonialismo**

La joven economista nacida en 1871, cerca de Lublin (actual Polonia), completó sus estudios en Zúrich, e hizo sus primeras armas en las filas del socialismo de Polonia y Lituania, en esos años parte del imperio ruso. Junto a su pareja, el socialista Leo



Imagen 3. Los herero, pueblo del desierto de Namibia masacrado por el imperialismo alemán. [www.slate.fr](http://www.slate.fr)

Jogiches, se instaló en Alemania en 1898, destacándose pronto en los debates políticos y teóricos del socialismo alemán y de la internacional socialista. Una de sus primeras incursiones teóricas de peso fue el debate contra las posiciones revisionistas de Eduard Bernstein que derivaría en la redacción del libro *¿Reforma o revolución?* (1899). Pero también de ese entonces datan sus primeras inquietudes sobre el tema colonial, que estaba en primer orden en la agenda política de su país de adopción. Cuando apareció el artículo de Bernstein sobre los disturbios turcos, temprana reivindicación del colonialismo en las filas socialistas, Rosa dio a conocer una visión alternativa de las revueltas de las minorías en el imperio otomano. En un breve artículo, escrito alrededor de 1898, cuestionó la política colonialista alemana a la luz de los datos estadísticos que arrojaba el comercio exterior germano en esos años. Rosa comparaba la presencia comercial alemana en América y Asia (donde el imperio alemán tenía pequeños enclaves coloniales en China) con el excesivo volumen que arrojaba el comercio de las colonias alemanas en África cuya ocupación y montaje de una administración civil y militar habían implicado grandes gastos solventados sobre impuestos que cayeron sobre las espaldas del pueblo:

Comparemos ahora la información sobre el comercio alemán en Asia y América con los miserables resultados del comercio con África bajo el dominio alemán y entonces surge la pregunta. ¿Por qué Alemania necesita tanto, una política colonial? Pues son precisamente aquellos países cuya conquista y ocupación ha costado al pueblo tanto dinero, que no tienen prácticamente ninguna importancia con respecto al comercio y la industria alemanes, razones por la que supuestamente se dijo fueron iniciadas estas conquistas (Luxemburgo, 1898).

De esa misma época encontramos algunas impresiones más de conjunto de Rosa sobre la cuestión colonial. En una carta a Leo Jogiches, fechada el 4 de enero de 1899, Rosa hace un balance del giro que venía experimentando la política colonialista europea en el último decenio del siglo XX. Señalaba que episodios como la guerra chino-japonesa (1895), la ocupación francesa de Madagascar (1894); el incidente franco-británico en Fachoda (Sudan), 1897-1898 y; las disputas anglo-lusitanas en el sur de Mozambique (1899) indicaban un recalentamiento de las tensiones intercoloniales que tenían a África y, en menor medida a Asia, como sus campos de disputas principales.

Es claro que el desmembramiento de Asia y África es el límite final, más allá del cual la política europea ya no tiene espacio para desenvolverse. Sigue allí, entonces, otra lucha como la que ha ocurrido en la Cuestión de Oriente, y las potencias europeas no tendrán más que arrojar una contra otras, hasta que llegue el periodo de la crisis final dentro de la política [...] etcétera, etcétera (*Cit. Dunayevskaya, 2017: 44-45*).

En esos años la joven Rosa ya manifestaba un fuerte escepticismo en el sentido que las disputas entre las potencias

imperialistas pudieran resolverse de manera pacífica. Un año después, en una serie de artículos publicados en el diario socialista *Neue Zeit*, criticando el ingreso de ministros socialistas al gobierno francés de Waldeck-Rousseau (consecuencia del affaire Dreyfus), Rosa recordaba las críticas que socialistas y radicales franceses habían realizado por las atrocidades cometidas por las tropas francesas en Madagascar e Indochina y otras miserias de la administración colonial (Luxemburgo, 1901-1902). Ese mismo año se reunió el congreso de la Internacional Socialista en París. Congreso que, como señala Cole, marcó un punto de inflexión en la agenda de los congresos del socialismo internacional. Desplazándose de la centralidad de los debates a las discusiones sobre la legislación obrera a los problemas sobre la guerra y la paz y cuestiones conexas como el problema de los nacionalismos y la política colonial (Cole, 1974: 46).



Imagen 3. Afiche de propaganda de la Segunda Internacional.  
[www.historiesdeuropa.cat](http://www.historiesdeuropa.cat)

En el Congreso de París, cercano a la Guerra Hispanoamericana; contemporáneo a la represión de la revuelta de los bóxers en China y de la guerra bóeres en Sudáfrica, el tema colonial ocupó un rol central en las discusiones. Bernstein, que en sus artículos sobre Turquía había defendido el derecho de los pueblos “civilizados” a guiar a los pueblos de cultura inferior planteó en el congreso de la capital francesa una visión más completa de la necesidad de no cuestionar la expansión colonial europea. Según este ensayista, la colonización de las periferias permitía su evolución hacia un estadio capitalista de desarrollo que se evaluaba como positivo. Los socialistas debían preocuparse solamente por promover legislaciones e iniciativas que protegieran a los nativos de la expropiación extrema. En la misma línea se expresa David y, con particular énfasis el holandés Van Khol, que había vivido en las Indias Orientales Holandesas, lo que le valió presidir las comisiones de política colonial en varios congresos de la Internacional. Van Khol sostuvo que las colonias eran una necesidad para la economía europea. Insistiendo incluso que las colonias existirían si Europa se transformara en socialista. Por eso no debía cuestionarse, por principios, el colonialismo capitalista que elevaba el nivel de fuerzas productivas de las zonas más atrasadas del mundo. Esta posición será conocida como “social imperialismo”.<sup>5</sup> Sus principales postulados serán vencidos en el congreso de París, donde también adquirió centralidad la lucha contra el militarismo, el armamentismo y el rechazo a la participación de los partidos socialistas en gobierno de coalición con partidos burgueses. Todas ellas eran discusiones que marcaban puntos de rupturas internos dentro del campo socialista. Las posiciones de Van Khol serían vehementemente criticadas por muchos delegados. Principalmente por los representantes británicos de la Federación Socialista Democrática y del Partido Laborista Independiente, que aprovecharon el conclave para criticar la política británica en África del Sur (guerra bóer) continuando

---

5 Marmora, L. “Introducción” a Varios, 1979: 9-15.

de esta manera la campaña antibelicista que venían llevando adelante en Inglaterra. El socialista británico Ernest Belfort Bax, en polémica con Bernstein, hizo una valerosa defensa de los levantamientos anticoloniales y criticó con ironía la defensa de los derechos de las “culturas superiores” que hacía el revisionista alemán Bernstein (Varios, 1979: 59-69). Pero para ese entonces el gran rebatidor, en un plano más teórico, de las posiciones social imperialistas sería Karl Kautsky. En su ya mencionado trabajo *Vieja y nueva política colonial* había trazado una línea de análisis que terminaría siendo adoptada por el centro socialista en los primeros años del siglo XX. Kautsky diferenciaba el colonialismo expoliador y negrero que había surgido con la expansión Europa, hacia mediados del segundo milenio de la mano del capitalismo mercantil, de otras experiencias coloniales que se habían desarrollado en posteriores etapas de la historia del capitalismo mundial. Estas habían generado nuevas formas de relación entre centro y periferia y entre metrópolis y colonos. Buscando fundamentar una diferenciación de los distintos procesos coloniales, Kautsky distinguía entre “colonias de poblamiento” (poblada por colonos europeos pequeños y medianos productores y fuerza de trabajo, principalmente, familiar) de “colonias de explotación” (dominadas por compañías monopolistas y plantadores y basadas en una fuerza de trabajo nativa servil o semiservil). Las colonias de poblamiento (Estados Unidos, Canadá, Australia, Nueva Zelanda, El Cabo) desarrollaron formas de economía más cercanas a la de los países centrales y lograron autonomizarse gradualmente de sus metrópolis sin dejar de estar integradas al mercado mundial. En cambio las colonias de explotación perpetuaban una economía mono productora, tecnológicamente arcaica y la explotación de las masas de nativos por parte de una elite colonial de burócratas, militares y capitales monopolistas. Para Kautsky las colonias de poblamiento representaban una experiencia histórica distinta a la del colonialismo expoliador. No obstante reconocía que a fines del siglo XIX ya no había tanto espacio para crear colonias

de ese tipo. La expansión colonial en África y Asia por parte de países como Alemania, Francia, Bélgica, etc. representaba un modelo de explotación que no elevaba el nivel de las fuerzas productivas de la periferia aparte de someter a los nativos a formas de trabajo forzado brutales con un ritmo peor que en siglos pretéritos. Se trataba de emprendimientos que solo beneficiaban a los capitales monopolistas que se aseguraban un mercado cautivo por medio de aranceles proteccionistas y con otras medidas tomadas por administraciones coloniales cómplices. Proceso que por otra parte favorecía el crecimiento de las tensiones intercoloniales que podían derivar en conflictos bélicos. Con cifras en la mano Kautsky sostenía, incluso, que la participación de las colonias alemanas en África en el comercio exterior del país no representaba un aporte económico relevante. Lo que desmentiría los argumentos de los “socialimperialistas” en el sentido que la colonización podría traer beneficios para la clase obrera de las metrópolis. No obstante, Kautsky le reconocía al colonialismo británico importantes rasgos diferenciales en relación a sus pares de otros países europeos. Basado en un modelo de capitalismo industrial dinámico había aprendido a desechar las formas proteccionistas y monopolistas extremas buscando hacer de sus colonias mercados libres para las mercancías propias y de otros países. Por eso también Gran Bretaña se había comprometido, en su momento, con la abolición del tráfico negrero, de la esclavitud y otras formas de servidumbre. Inglaterra promovió el desarrollo del ferrocarril en las colonias y otros adelantos técnicos así como modestas y graduales formas de auto gobierno para los nativos. Kautsky sostenía también que el colonialismo británico era menos belicista que el de otros países. Nostálgico de la política liberal de los primeros años del gobierno liberal del premier británico Gladstone, el socialista alemán sostenía que los ingleses solo habían recurrido a las armas cuando habían sido agredidos por otra potencia colonial. Este análisis, que pasaba por alto muchos procesos concretos que desmentían el diagnóstico de Kautsky sobre la política



británica, (intervenciones armadas en estados periféricos, proletarización violenta de los nativos, represión feroz a los levantamientos anticoloniales) legitimaba la idea que podrían existir formas de colonialismo liberadas de las miserias del que practicaban la mayoría de las naciones europeas de su tiempo. La posición de Kautsky, la más representativa en las filas socialistas a comienzos del siglo XX, se negaba a reconocer por la positiva la necesidad del colonialismo en el sentido que planteaban los “social imperialistas” pero dejaba abierta la posibilidad de un campo común en el que socialismo podría evaluar más favorablemente una eventual política colonial reformada de sus rasgos más regresivos.<sup>6</sup> Este es el consenso, un tanto ambiguo, que reuniría al centro y a la izquierda del socialismo para oponerse a las tesis social-imperialistas en los congresos de la Internacional y del socialismo alemán en la primera década del siglo XX.

En cuanto a la joven Rosa digamos que en París sostuvo posiciones fuertemente anti militaristas que incluían el tratamiento lateral del problema colonial. Rosa señaló la política colonial como una de las principales causas del crecimiento de tensiones militares entre los países centrales, posición que continuará en los artículos críticos de los socialistas participacionistas franceses que citamos más arriba. Rosa se pronunciaba por la oposición tajante de los socialistas a defender la política colonial y a los presupuestos militares para los ejércitos de tierra y las fuerzas navales. Tema este último que comenzaba a ganar importancia dado la política del gobierno alemán de desarrollo de una gran flota de guerra. Un mes después del conclave de la Internacional, Rosa participaría del congreso de la socialdemocracia alemana reunido en Maguncia en donde se volverían a plantear muchas de estas discusiones. En esa ocasión redactó una declaración, que sería aprobada por el congreso, que junto con la condena al militarismo se oponía al reconocimiento de “esferas de influencia” colonial en China y pedía una política de “puertas

---

6 Kautsky, K. “Vieja y nueva política colonial”, en Varios, *op. cit.*: 74-107.



Imagen 4. Eduard Bernstein. <https://tse3.mm.bing.net>

306



Imagen 5. Karl Kautsky y su esposa Louise. <https://cli-as.org>

abiertas sin monopolios” (Luxemburgo, 1900). En 1900 el consenso contra las propuestas de los revisionistas social-imperialistas generaba la existencia de un campo común entre personas que en los años siguientes estarían enfrentadas por estos mismos temas. Rosa no compartía el optimismo de Kaustky sobre la posibilidad de un colonialismo librecambista y “pacífico” como el de los británicos (lo que queda claro en la carta de Rosa a Jogiches) pero quizás compartiera un poco más algunos elementos particulares del análisis del autor de *Vieja y nueva...* Como vimos en su breve nota de 1898 sobre el tema colonial, coincidía con este último en esgrimir el argumento que las colonias no representaban un aporte importante al comercio exterior del imperio alemán.

En el congreso de los socialistas alemanes en Dresde (1903) se siguió con la misma línea en relación al tema colonial. En el Congreso de la Internacional de Ámsterdam (1904) volverían a discutir sobre el tema colonial los social-imperialistas y los opositores a la política colonial positiva. En este caso el debate fue inseparable de la fuerte polémica entre ortodoxos y revisionistas alrededor de definir la estrategia general del socialismo orientada hacia la lucha de clases o hacia el parlamentarismo y la integración como oposición al sistema. El congreso fue contemporáneo a la guerra ruso-japonesa que contó con la oposición de los partidos socialistas de los países beligerantes acompañados por los partidos hermanos del resto del mundo. Van Khol y Bernstein profundizaron su defensa de una “política colonial positiva”, polemizando el holandés con el socialista británico Henry M. Hyndman, que realizó una crítica implacable del colonialismo británico en África y Asia, deteniéndose con particular énfasis en sus consecuencias en la India. En este conclave estuvo presente también, como observador, el hindú Dadabhai Naoroji, militante del liberalismo inglés y futuro miembro fundador del Congreso Nacional Hindú, expresión del nacionalismo independentista del país asiático (Lora, 1989: 43-50). También participó en el Congreso de Ámsterdam un muy sudamericano Manuel

Ugarte, en representación del socialismo argentino. Nuestro compatriota apoyó con su voto la condena a las propuestas de los social imperialistas y a la participación de algunos socialistas franceses en los gobiernos liberales. Posiciones que volvería a sostener en el congreso de la internacional celebrado tres años después en Stuttgart, donde el novelista bonaerense volvería a representar a nuestro país.

La distancia que separaría la reunión de Ámsterdam del próximo congreso de la Internacional realizado en Stuttgart (1907) no fue solo temporal. En el ínterin se produjo la derrota rusa en la guerra con Japón y la autocracia zarista sería golpeada por la revolución de febrero de 1905. En el Congreso de los socialistas alemanes en Jena (1905), la discusión por la huelga general facilitó un acercamiento entre sectores de centro y derecha (conducción partidaria, sindicalistas, revisionistas) alrededor de la oposición a las posiciones de la extrema izquierda sobre la huelga general insurreccional. En lo concerniente al tema colonial Alemania sería sacudida, en ese entonces, por el tema del genocidio herero que sería



Imagen 6. Socialismo y belle époque. Manuel Ugarte y el escritor Juan Jose Soiza y Reilly con una chica argentina en París. [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com)

criticado por los socialistas en el Reichstag y por la revuelta Maji-Maji en Tanganika. La llamada “elección hotentote” (1907) en que los socialistas perdieron muchas bancas luego de la denuncia del genocidio herero y otras miserias coloniales, también fue parte del clima previo a la reunión del congreso de la Internacional de ese año. Por otro lado, se había instalado en la escena política europea la cuestión marroquí, como se denominó a las tensiones entre España, Francia y Alemania por sus apetencias coloniales en el extremo noroccidental de África. En el socialismo alemán un fuerte crítico de la política alemana en Marruecos fue el bávaro Kurt Eisner que en 1905 llevó adelante una fuerte campaña contra las apetencias alemanas en África del norte. Al reunirse el congreso de la Internacional en Stuttgart los socialimperialistas, con Van Khol a la cabeza, fueron mayoría en la comisión de política colonial. Estos insistieron con los temas que habían desarrollado en París y Ámsterdam. Khol insistió con que los países europeos no podrían prescindir de los recursos de las colonias, insistió con la incapacidad de los aborígenes para gobernarse a sí mismos y presentó a la administración holandesa de las Indias Occidentales como ejemplo de un colonialismo inteligente y progresista. La propuesta de Van Khol de defensa de una política colonial positiva fue rechazada por el congreso, pero esta vez por un escaso margen (127 a 108). Es de destacar que entre los 108 votos a favor de la moción de Khol se contaban los de la mayoría de delegados alemanes. Sin duda el clima del conclave era distinto al de los congresos anteriores. En Stuttgart los representantes de los partidos laboristas de Sudáfrica y Australia levantaron posiciones en defensa del trabajador blanco y contra la incorporación de autóctonos o migrantes no blancos al mercado de trabajo de sus respectivos países. El espíritu de la “Australia blanca” y la sombra de lo que sería el *apartheid* se proyectaban en el congreso de la Internacional. El racismo “socialista” que llegaba de lejos. De regiones que, curiosamente, respondían parcialmente al perfil de lo que Kautsky llamaba colonias de poblamiento (Cole, *op. cit.*: 82-83).

Este último polemizó con los socialimperialistas con un ensayo titulado *Socialismo y cuestión colonial* publicado un mes después del congreso de la Internacional y en vísperas del congreso de los socialistas alemanes en Essen. Sin duda alguna *Socialismo...* es un agudo trabajo de análisis y polémica con la que el futuro “renegado” Kautsky confrontó con al ala más reaccionaria de la socialdemocracia. En este ensayo desarrolla y profundiza la línea de análisis que había comenzado en *Vieja y nueva...*, respondiendo a una coyuntura en al cual las posiciones socialimperialistas habían ganado mucha audiencia. Kautsky polemiza con Van Khol en el terreno en que este pretendía tener más legitimidad. Con datos estadísticos y testimonios intenta demostrar que la administración colonial holandesa en las Indias Orientales estaba lejos de revestir los rasgos laudatorios que el holandés les atribuía.

Kautsky proponía que en vez de un tutelaje sobre los nativos los europeos debían buscarse vínculos más horizontales y dialógicos con ellos buscando elevar su nivel tecnológico, hábitos de trabajo, etc. de manera gradual. Kautsky toma



Imagen 7. Van Kol. [www.nuevatribuna.es](http://www.nuevatribuna.es)

partido claramente por un proceso de independencia gradual de las colonias. Refuta los tres argumentos que esgrimen los socialimperialistas para demostrar la inviabilidad de una descolonización. Estos podían resumirse en la idea que el abandono de las colonias implicaría: a) el desbaratamiento de la estructura estatal; b) el regreso a formas precapitalistas de explotación; c) el abandono de las empresas establecidas en las colonias. Kautsky sostiene que el aparato colonial estatal fue violento y explotador y no buscó elevar el nivel cultural de los nativos. No ve motivo para defenderlo. No obstante reconoce que en algunas colonias no se dan las condiciones para el autogobierno inmediato de los nativos. Sí, en colonias con estructuras precoloniales más complejas y con elites que se han relacionado con el mundo exterior (India, Egipto, Filipinas). En relación a la posibilidad de una regresión a formas de explotación precapitalistas Kautsky recuerda que las formas de explotación del trabajo nativo por las colonias no promovieron el desarrollo de un moderno trabajador asalariado libre:

Las aldeas más miserables de África, pero que habitaban en regiones ricas en oro y diamantes, saltaron sin mediación de ningún tipo de la organización gentilicia al capitalismo más moderno, al sistema de los trust y de control industrial por las altas finanzas. El señor Cecil Rhodes no realizó absolutamente ningún esfuerzo para elevar aquellos pueblos a la fase inmediata siguiente, que tal vez hubiera sido equiparable a la época de Carlomagno, permitiéndoles repetir todo el proceso de desarrollo tal como se produjo en Europa, para llegar así a convertirse en algo semejante al proletariado parisiense contemporáneo (*Rep. Varios, 1979: 97*).

En la misma línea descartaba que una independencia de las colonias implicara el abandono de las empresas que se han instalado o el abandono de las infraestructuras por ellas creadas (ferrocarriles, etc.). Sostenía que el vínculo económico que se

había creado era lo suficientemente fuerte para encontrar otras formas de adaptarse y subsistir al fin del colonialismo. Kautsky refuta a Van Khol cuando este afirma que la política de los socialistas no debe quedarse en la mera crítica sino proponer caminos alternativos. En esa línea encuadra a la posición que los socialistas adoptaron en el parlamento en el sensible tema del genocidio de los pueblos nativos de África Sudoccidental:

En lo que respecta a la política colonial, la socialdemocracia alemana jamás se limitó a la mera protesta, por el contrario siempre tomó partido enérgicamente por mejorar la suerte de los nativos como sucedió recientemente con los hereros (*Rep. ídem: 48*).

Kautsky luego se ocupa de la posibilidad de que se produzcan revueltas en las colonias con estructuras políticas y sociales más complejas. Repite que el socialismo debe apoyar estos movimientos siempre que exhiban rasgos de madurez y no sean expresión de una política putchista. Kautsky, que escribe en momentos que se acusaba el impacto de varios procesos revolucionarios en curso en viejos estados despóticos y semicoloniales (Rusia (1905); disturbios turcos (1905-1906); revolución constitucional persa (1908); prolegómenos de la revolución republicana en China (1911); etc.), no descartaba que para cuando los socialistas conquistaran el poder en Europa algunas colonias se les hubieran anticipado. En esa línea realiza una audaz comparación de cómo la influencia de la Revolución francesa sobre la independencias hispanoamericanas podría servir de parámetro para evaluar posibles interacciones centro-periferia en los tiempos que corrían. El socialista alemán especulaba con que una revuelta en el agitado Egipto de comienzos del siglo XX pudiera ejercer un efecto domino en el continente Africano:

Si Egipto conquista la libertad entonces surgirán inmediatamente movimientos en toda África del norte



y Sudan, y, por último, también en El resto del mundo negro. Bajo el ejemplo y el influjo de Egipto, todas estas posiciones se verán estimuladas a emprender la lucha contra la dominación extranjera (*Rep. ídem*: 118).

Kautsky incluso cita cartas de Engels de los años 80 del siglo XIX donde este expresaba cierta simpatía por el levantamiento nacionalista egipcio en 1882 y la posibilidad de motines anticoloniales en Argelia. La línea de análisis de Kautsky sobre el tema colonial seguía revalidando su efectividad instrumental en los debates con los socialimperialistas. Pero en un sentido más general, por debajo de los posicionamientos puntuales, la relación de fuerzas se estaba invirtiendo. Alrededor de una serie de debates que exceden el tema puntual del colonialismo (posición ante la guerra, el militarismo, las huelgas insurreccionales, las estrategias electoralistas) iba creciendo la legitimidad de posiciones reformistas. La oposición de Kautsky a la “política colonial positiva” seguía siendo instrumental para formar una mayoría de centro e izquierda contra los social imperialistas pero dejaba muchas preguntas sin contestar y exhibía no pocas debilidades. En su ensayo de 1907 ya estaba prefigurada la teoría del “ultra imperialismo” (cooperación pacífica en el comercio colonial de los capitales de distintos países) que Kautsky sostendría en vísperas de la Primera Guerra Mundial y contra la que polemizaría Lenin en *El imperialismo, fase superior del capitalismo* (1916).<sup>7</sup>

En Stuttgart Rosa, junto a Lenin y otros dirigentes, dio una batalla importante contra el militarismo haciendo prevalecer el clásico llamado a la supresión de los ejércitos permanentes. No obstante estos consensos cada vez eran menos sólidos. En el congreso de los socialdemócratas alemanes en Essen Bebel y el resto de la conducción partidaria se acercaron más a las

7 Kautsky, K. “Socialismo y política colonial”, en Varios, *op. cit.*: 39-120. Otro trabajo de Kautsky interesante para conocer sus puntos de vista sobre el problema colonial es *El camino del poder* (1910) y *Ultra-imperialism* (1914). El principal artículo de Van Khol sobre el problema colonial puede consultarse en Varios, 1979: 22-38.

posiciones de la derecha (Droz, 1984: 77-79). Las tensiones entre las metrópolis europeas no dejaban de agigantarse y este proceso ejercía presión sobre el espacio socialista dejando ver a la luz sus contradicciones. Limitándonos al tema colonial, cuya centralidad no dejaba de acentuarse, si bien la subjetividad predominante en las filas del socialismo europeo al promediar la primera década del siglo XX seguía siendo contraria a un compromiso con el “colonialismo positivo” ese equilibrio se iba invirtiendo. El campo común en que hasta ese entonces habían convivido un centrista como Kautsky y la izquierda radical expresada por Rosa y su grupo, por muchos socialistas franceses, italianos, belgas y españoles contrarios al colonialismo, pronto comenzaría a desmembrarse.

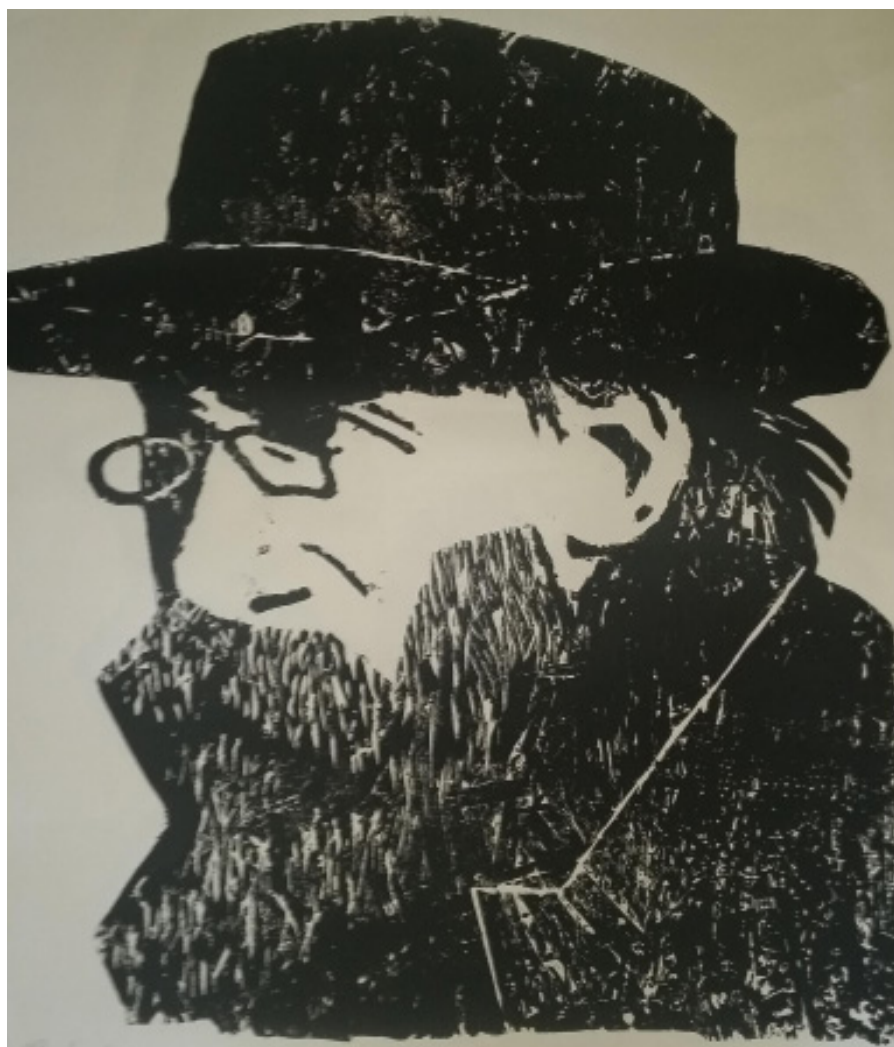


Imagen 8. El socialista bávaro Kurt Eisner, duro crítico del colonialismo alemán y líder de la República de los Consejos de Baviera en 1919.

<https://joachimgraf.com>

## Rosa y la cuestión colonial hasta la crisis de Marruecos

A partir de 1906 Rosa había comenzado a desarrollar su labor al frente de los cursos de economía política de la escuela de cuadros del PSD. A partir de ahí comenzará a desarrollar una tarea de redacción de materiales sobre análisis del capitalismo contemporáneo que luego reunirá en sus obra *La acumulación del capital* (1913) e *Introducción a la economía política* (1916). Queremos resaltar la dimensión temporal de esta tarea para que se pueda apreciar mejor la relación entre las discusiones políticas del momento con los análisis detallados que Rosa terminará por dar a conocer de casos concretos de penetración colonial en distintas regiones de África. En el decenio anterior a la guerra las tensiones intercoloniales por Marruecos, y el resto de África en general, ocuparon un papel cada vez más central en los debates del socialismo europeo. En el socialismo francés (SFIO) en donde se venía desarrollando una importante lucha política, gremial e intelectual contra las pretensiones francesas en Marruecos y por los derechos de los nativos en Argelia donde se había difundido el socialismo y el anarquismo y en donde, en 1902, se había celebrado un importante congreso sindical. La presencia en Francia de una fuerte corriente sindicalista, de visos antiestatistas, que se expresó en el Congreso de Amiens (1902), opuesta a la guerra y el militarismo también jugaría un rol en la agitación anticolonial y antimilitarista de la clase obrera francesa frente a las tensiones franco-germanas de 1905-1907. Especialmente importante fue el trabajo del sindicalista Víctor Griffuelhes al frente de la CGT llamando a no apoyar una acción militar francesa en el norte de África. Los sindicalistas franceses buscaron vincularse con el movimiento obrero alemán para una acción conjunta pero no encontraron mucho eco en la dirigencia sindical socialista germana que había adoptado posiciones claramente reformistas ante el debate sobre la huelga general. En cambio, más allá de las diferencias teóricas e ideológicas, era importante la afinidad que los sindicalistas revolucionarios franceses podían tener en

estos temas con la extrema izquierda de la socialdemocracia alemana con Rosa como principal referente. La lucha contra el colonialismo en el norte de África también involucró al socialismo español, liderado por Pablo Iglesias, quien junto con los libertarios ibéricos se opuso a la escalada belicista española en Marruecos que culminó en la insurrección de la Semana Roja de 1909 y el fusilamiento de Francisco Ferrer. Iglesias sería aplaudido por los delegados en el VIII Congreso de la Internacional celebrado en Copenhague (1910) cuando denunció la política belicista española en el norte de África. En ese mismo conclave el francés Édouard Vaillant, con el apoyo de Rosa entre otros, logró hacer aprobar una declaración que instaba a los partidos socialistas a llamar una huelga general ante cualquier conato bélico que pudiera surgir. La acción anticolonialista también incluía a Italia donde los sectores de izquierda del socialismo, que se habían opuesto a la guerra ítalo-etíope de 1896, venían realizando una campaña vigorosa contra las apetencias italianas en Libia que derivarían en la guerra ítalo-turca de 1912 y la huelga insurreccional del proletario peninsular contra esta agresión colonial. También en Bélgica donde E. Vanvelverde y otros intelectuales denunciaban las atroces condiciones de trabajo de los nativos en el Estado Libre del Congo, propiedad del rey Leopoldo II y a partir de 1911 colonia de la corona belga.<sup>8</sup>

En mayo de 1911, mes y medio antes de que Europa fuera agitada por una crisis diplomática muy seria, Rosa dio a conocer un artículo titulado *Utopías pacifistas*. En este escrito polemiza con la conducción socialista y con Kautsky alrededor de debates

8 Sobre los socialistas franceses y el anticolonialismo, véase Dolleaus, *op. cit.*, vol. 2: 301-304. Sobre la política de los socialistas españoles ante la cuestión marroquí véase **la crónica del VIII congreso de la Internacional socialista en Copenhague** (en la web). Sobre la política anticolonial de los socialistas, véase: Quiroga y Gaido, 2018. También un artículo del joven Antonio Gramsci que se puede consultar en la web: *La guerra y las colonias* (1916). Sobre los socialistas belgas y su crítica de la política de su país en el Congo ver Hochschild, 2017: 379-394. La visión de Rosa sobre los distintos partidos socialistas europeos frente a la crisis marroquí en *En relación a Marruecos* (1911).

que en la socialdemocracia alemana y europea, cada vez estaban más relacionadas entre sí: el electoralismo y las expectativas pacifistas en relación a las tensiones internacionales en Europa y el mundo. Rosa criticaba las propuestas de la conducción partidaria en el sentido de proponer un antiarmamentismo gradual de los estados y el apoyo a los esfuerzos diplomáticos para evitar conflictos internacionales. Insistía en el carácter estructural e intrínseco del militarismo burgués. Rosa fundamentaba esta afirmación con ejemplos tomados de las tensiones intercoloniales de esos años:

En los últimos quince años tuvimos: en 1895 la guerra entre Japón y China, preludeo al surgimiento del imperialismo en Asia Oriental; en 1898 la guerra entre España y Estados Unidos; en 1899-1902, la guerra de los ingleses y los bóeres en Sudáfrica; en 1900 la penetración de las potencias europeas en China; en 1904 la guerra ruso-japonesa; en 1904-1907 la guerra de los alemanes contra los hereros en África; en 1908, la intervención militar de Rusia en Persia; en este momento la intervención militar de Francia en Marruecos, sin mencionar las incesantes escaramuzas coloniales en África y Asia. La sola enumeración de los hechos demuestra que en el lapso de quince años no hubo uno solo sin actividad bélica de algún tipo (Luxemburgo, 1911).

Rosa resaltaba que estos conflictos tuvieron como consecuencia el reposicionamiento de las metrópolis involucradas en función de consolidar su expansionismo agresivo en zonas cada vez más amplias y a consolidar políticas claramente armamentistas, particularmente en el plano naval. Ningún elemento autoriza a afirmar que existe una tendencia favorable a la resolución pacífica de los conflictos. Más aun el creciente expansionismo colonial, que incluye la intervención en las periferias semicoloniales, está comenzando a ser contestado por vigorosos movimientos de resistencia:

“la revolución en Turquía, en Persia, el fermento revolucionario en China, India, Egipto, Arabia, Marruecos, México, también son puntos de partida para los antagonismos políticos, las tensiones, las actividades bélicas y el armamento a nivel mundial” (ídem). Con base en estos datos Rosa arremetía contra el pacifismo socialdemócrata que asociaba con el oportunismo electoralista instalado en el partido. En *Utopías...*, Rosa arremete contra el optimismo pacifista de Kautsky tanto en relación con las colonias como en Europa. Para Rosa la consigna de Estados Unidos de Europa, levantada por Kautsky y los centristas, estaba a contra mano de los principales datos de la realidad que se había tomado el trabajo de analizar. Era una construcción utópica que pretendía ignorar que Europa nunca fue una unidad económica y que la puja interimperialista e intercolonial hacía que cada vez estuviera más lejos de serlo. Más aun, en épocas de expansionismo imperialista, era una utopía racista que se basaba en la unión de los pueblos blancos contra el “peligro amarillo”, el “continente negro”, etc.

En 1911, en medio de una crisis política en Marruecos, con fuerte intervención de España y Francia, el gobierno alemán envió un acorazado al puerto de Agadir, en el Atlántico marroquí, para proteger los intereses comerciales germanos en el reino del norte de África. La posibilidad de una guerra que involucrase varios países europeos se puso a la orden del día. Ante la propuesta de una acción común de los partidos socialistas de los países involucrados la conducción del socialismo alemán tomó prudente distancia negándose a concurrir a una reunión del Buró Socialista Internacional como proponían los socialistas franceses y españoles. Como explicamos, desde la “elección hotentote” (1907), Bebel y la conducción socialista consideraron inconvenientes, en términos electorales, a las posiciones abiertamente anticolonialistas. Rosa criticó esta conducta en un artículo de julio de 1911 titulado *Acerca de Marruecos* en el cual a la vez que rescataba la actitud de los socialistas franceses y españoles, condenaba la actitud de la conducción de su propio partido. Rosa denunciaba la miseria

electoralista que se encubría detrás de la presidencia socialista en relación a la presencia alemana en Marruecos. Rosa traía a colación el interés de los dueños de minas, acerías y empresas de armamentos alemanes por poner un pie en el reino del noroeste de África. Sostener que criticar la prepotencia del Káiser en África era electoralmente inoportuno, pues implicaba la complicidad tacita con esos intereses. Rosa recordaba la valiente oposición a la guerra franco prusiana que los socialistas alemanes habían llevado adelante en 1870-1871. Llamaba a desarrollar una política semejante ante un posible conflicto por la ocupación de Marruecos.

Un mes después, en un nuevo artículo sobre la situación en el norte de África, Rosa profundizaba entre los nexos entre el episodio del Agadir y la política colonial general del imperialismo alemán. De la misma manera que deploraba la posibilidad de una guerra que involucrara a Alemania, Francia, España e Inglaterra en el norte de África, Rosa también tomaba distancia de una diplomacia que se manejaba con una lógica de compensaciones e intercambios de territorios coloniales entre las metrópolis:

La guerra y la paz, Marruecos, a cambio de Congo y Togo por Tahití, esas son las cuestiones en las que se decide la vida de miles de personas, la felicidad o infelicidad de pueblos enteros. Una docena de caballeros de la industria racistas dejan a los políticos comprometidos que piensen y regatean sobre estas cuestiones como lo hacen en el mercado para la carne y las cebollas, y la gente espera ansiosamente la decisión con angustia como los rebaños de ovejas conducidas a la masacre. Esta es la imagen de una repugnante brutalidad y la bajeza tan asquerosa que debería llenar de rabia a todos aquellos que no están interesados directamente en este tráfico sórdido. Pero la indignación moral no es la regla y el arma con la cual se podría haber tomado las vicisitudes de la política capitalista mundial (Luxemburgo, 1911a).



Imagen 9. Caricatura sobre la agresión alemana en Marruecos (1911). [www.ocr.org.uk](http://www.ocr.org.uk)

Rosa insiste que la clase obrera tendría que sacar enseñanzas de la crisis marroquí. Especialmente la toma de conciencia de las falsedades de la diplomacia de las potencias y de los vínculos entre los gobiernos y los intereses de las burguesías imperialistas. Los cambios bruscos, de belicismo a pacifismo y viceversa, de los gobiernos burgueses debían servir como denuncia de las falsedades de la diplomacia y los vínculos de los gobiernos con los intereses de sus burguesías nacionales. Lo cual explicaba también los cambios bruscos de los gobiernos entre posiciones pacifista a belicistas según las coyunturas. Rosa insistía en la incidencia mundial de lo que



pasaba en Marruecos. En ese sentido volvía a resaltar que otras crisis se producían en ese momento en las periferias mundiales.

El periodo que mediaría entre la crisis de Marruecos, que casi desató una conflagración mundial, y el comienzo de la Gran Guerra en 1914, fruto de la crisis serbia, fue muy agitado para el espacio socialista europeo. Mientras Rosa daba a conocer *La acumulación del capital*, su libro más importante sobre el mundo colonial, en el Congreso de la Internacional en Basilea las posiciones antimilitaristas levantaron cabeza y se dio a conocer a un manifiesto en que llamaba a la rebelión y desobediencia de la clase trabajadora europea en caso de declararse la guerra. Desde hace meses había comenzado la guerra ítalo-turca que derivaría en la intervención italiana en Trípoli y en la huelga de los trabajadores italianos contra la guerra. Poco antes de la reunión del conclave estalló la Guerra De Los Balcanes y la Rebelión de Serbia, Montenegro, Bulgaria y Grecia contra el imperio otomano. El congreso aprobó la agitación antiguerra de los socialistas en sus respectivos países. Nadie podría augurar que dos años después, al estallar la Primera Guerra Mundial, los partidos socialistas, con pocas excepciones, se embarcarían en el apoyo bélico a sus respectivos gobiernos.

### **Entre la “Unión Sagrada” y la Revolución espartaquista**

El estallido de la Primera Guerra Mundial frustró la reunión del Congreso de la Internacional que debía reunirse en Viena en agosto de 1914. El 4 de agosto de ese año los socialistas alemanes, con la sola excepción del futuro líder espartaquista Wilhelm Liebknecht, votaron en el Reichstag los presupuestos de guerra que solicitaba el gobierno del Káiser. Derrotado en el plano teórico los revisionistas terminaron triunfando en el plano político. En esa coyuntura la joven Rosa denunció la claudicación de las conducciones de los partidos de la Internacional y se involucró en las acciones de los socialistas de distintos países, críticos a la guerra, que buscaban coordinar acciones comunes. Más específicamente una reunión convocada en Bruselas de donde finalmente no pudo salir una

acción internacional contra la guerra. En un artículo aparecido en esos días, titulado *Escombros*, Rosa aludía a los rasgos específicos de esta nueva conflagración bélica sin olvidar la dimensión mundial y colonial de la guerra:

Las guerras se extienden como un hilo colorado por todos los milenios de la historia antigua de la sociedad de clases. Mientras haya propiedad privada, explotación, riqueza y pobreza, las guerras son inevitables y cada una trae a su vuelta muerte y pestilencia, exterminio y miseria. Aun así, la actual guerra mundial supera todas las que antes existieron, en dimensión, furia y profundidad de sus consecuencias.

Nunca tantos países y continentes fueron cubiertos de una sola vez por las llamas de la guerra, nunca tan poderosos medios técnicos fueron puestos al servicio del exterminio, nunca tantos ricos tesoros de la civilización fueron víctimas de la tempestad infernal (Rep. Fernandes, 2016: 21-22).

En 1916, luego de promover la reunión de los socialistas críticos en la Conferencia de Zimmerwald (1915), a la que no pudo asistir porque el gobierno del Káiser la encarceló por oponerse a la guerra, Rosa dio a conocer *El Folleto Junius o la crisis de la socialdemocracia alemana*, redactado el año anterior. En este escrito Rosa condenaba la política socialista de “Unión Sagrada” con los gobiernos burgueses. Recordaba las clamorosas declaraciones de “guerra a la guerra” del periodo 1911-1914. También criticaba la adaptación de los socialistas a una política de tregua social (no desarrollo de huelgas) mientras durara el conflicto. Refutaba los argumentos, esgrimidos por el grupo parlamentario socialista, en el sentido que la guerra podría encontrar algún elemento progresivo en el hecho de que Alemania combatía contra el despotismo del zarismo ruso y otras argucias por el estilo. Rosa hacía notar la flagrante falacia de los pronósticos de una “guerra corta”,

señalando que el mundo se había enfrascado en una contienda en la que la cantidad de víctimas no dejaba de crecer, y cuyo final no se avizoraba. Más aun, sostiene Rosa, que ni el triunfo de la entente, ni el de los aliados, serían garantía de una paz duradera. Rosa recordaba las razones profundas de la guerra: a) el viejo revanchismo franco-germánico que venía desde la guerra franco-prusiana de 1870-1871 y; b) la expansión colonial europea, y particularmente alemana, en África y Asia en el último cuarto de siglo. Periodo comenzado con la guerra chino-japonesa de 1895 y continuada en distintas intervenciones imperialistas a lo largo del mundo.

No cabía duda, entonces, de que (1) los juegos bélicos secretos de cada nación capitalista contra todas las demás, sobre las espaldas de los pueblos africanos y asiáticos, debía llevar tarde o temprano a una rendición general de cuentas; que los vientos sembrados en África y Asia volverían a Europa en forma de una tempestad terrorífica, tanto más en cuanto cada aventura asiática o africana traía aparejada la consiguiente escalada armamentista en los estados europeos; (2) que la guerra mundial europea estallaría apenas los conflictos parciales y transitorios entre los estados imperialistas encontraran un eje centralizado, un conflicto de magnitud suficiente como para agruparlos, por el momento, en grandes bandos opositores. Esta situación fue creada por la aparición del imperialismo alemán (Luxemburgo, 1916).

Rosa proseguía desmenuzando los rasgos diferenciales del capitalismo imperialista alemán (crecimiento acelerado en varias ramas de la industria (siderurgia, metalúrgica, ferrocarril, armamentística); la profunda fusión del capital industrial y bancario) así como una serie de factores políticos que favorecían la política colonial germana (monarquía semiautoritaria; desplazamiento del ejército de tierra por un novel poderío bélico naval; etc.). Rosa también criticaba la

política colonial de los países aliados. No eran mejores Francia y su expansionismo en cuatro continentes e Inglaterra con su política represiva y expoliadora en Sudáfrica y la India. Luego de denunciar las atrocidades puntuales de la puja entre las potencias coloniales en las periferias: “El mundo ‘civilizado’ que contempló con calma la masacre de decenas de miles de héroes a manos de este imperialismo, cuando el desierto de Kalahari se conmovió con el grito de los sedientos y los estertores de los moribundos...” (ídem), Rosa sintetizaba en el siguiente párrafo las consecuencias generales y profundas de la Gran Guerra en los continentes colonizados:

En África y en Asia, desde las regiones más septentrionales hasta el extremo austral de Sudamérica y en los Mares del Sur, el capitalismo destruye y liquida los remanentes de los viejos grupos sociales comunitarios, de la sociedad feudal, de los sistemas patriarcales y de la antigua producción artesanal. Pueblos enteros son exterminados, antiguas civilizaciones destruidas, y en su lugar se instalan las formas más modernas del lucro. Esta bárbara marcha triunfal del capitalismo en todo el mundo, acompañada por la fuerza, el pillaje, la infamia en todos sus aspectos, tiene un rasgo bueno: ha creado las premisas para su propia liquidación final, ha implantado el dominio capitalista en el mundo, cuyo único sucesor puede ser la revolución socialista mundial.

Tal es el único rasgo cultural y progresivo de las llamadas obras magnas de la cultura llevadas a otros países primitivos. Para los economistas y políticos capitalistas, progreso y cultura es ferrocarriles, cerillas, cloacas y almacenes. En sí estas obras, injertadas en las condiciones primitivas, no significan cultura ni progreso, porque se las paga demasiado caras con el repentino desastre económico y cultural de los pueblos que deben beber el amargo cáliz de miseria y horror de dos órdenes sociales, del terratenientismo agrícola tradicional y de la

explotación capitalista supermoderna y supersofisticada al mismo tiempo. Las consecuencias de la marcha triunfal capitalista a través del mundo no pueden llevar el blasón del progreso en un sentido histórico, más que en su carácter de creadora de las condiciones materiales para la destrucción del capitalismo y la abolición de la sociedad de clases. También en este sentido, el imperialismo actúa a favor nuestro (ídem).

En el extenso párrafo precedente Rosa tradujo, en el lenguaje de un panfleto político, muchos de los elementos del análisis del colonialismo que venía desarrollando en sus obras teóricas más importantes. Estas frases esbozaban una visión de la expansión imperialista en la que convivía en tensión la idea del carácter progresivo de la penetración capitalista en las periferias, pero solo en un sentido negativo como antesala al colapso del sistema, con el cuadro desolador de la destrucción de las viejas formas económico-sociales comunitarias. Un esquema determinista del desarrollo histórico convivía con un diagnóstico que terminaba delegando la última palabra a la acción de los sujetos políticos y sociales. Dualidad esta última que se resumirá en la consigna: socialismo o barbarie. En este escrito Rosa define claramente cuál es el sujeto de la revolución en el mundo moderno:

Sólo de Europa, únicamente de las naciones capitalistas más viejas, puede venir, en su debido momento, la señal para iniciar la revolución social que liberará a las naciones. Solamente los obreros ingleses, franceses, belgas, alemanes, rusos e italianos juntos pueden dirigir el ejército de los explotados y oprimidos. Y cuando llegue el momento, solamente ellos pueden exigirle al capitalismo que rinda cuentas de siglos de crímenes perpetrados contra los pueblos primitivos; sólo ellos pueden vengar la destrucción de un mundo entero (ídem).

Para Rosa el principal escenario de la revolución estaba en el mundo industrializado. Como sabemos, la acción de los socialistas, como vanguardia de la clase obrera, no logró parar la barbarie de la guerra. Rosa pasó la mayor parte de la guerra en la cárcel. En el ínterin se produjo la Revolución de octubre que alteró los datos principales de la realidad. En noviembre de 1918, la derrota del imperialismo alemán le devolvió la libertad a Rosa. En la Alemania de la caída del Káiser estalló la revolución espartaquista que la tuvo como una de sus principales referentes hasta que fue asesinada por los agentes de la reacción en 1919 (Klein, 1985). Pocos días después de salir de la cárcel, y a escasos dos meses de su muerte, Rosa suscribió, junto con otros dirigentes espartaquistas un llamamiento a los trabajadores de todo el mundo en donde los explotados de los mundos coloniales son mencionados, aunque de forma indirecta, como parte del drama que envolvía a todo la humanidad:

Si los representantes de los proletarios de todos los países pudiesen sujetarse las manos bajo la divisa del socialismo con el fin de hacer la paz, entonces la paz se conseguiría en unas pocas horas. Entonces no habría disputas acerca de la orilla izquierda del Rin, la Mesopotamia, de Egipto o las colonias. Entonces sólo habrá un pueblo: los esforzados seres humanos de todas las razas y lenguas. Entonces sólo habrá un derecho: la igualdad de todos los hombres. Entonces sólo habrá un objetivo: prosperidad y progreso para todos (Luxemburgo, 1918).

### **Una visión histórica de la formación del capitalismo a escala mundial**

Las obras de economía política de Rosa fueron frutos de años de trabajo. Especialmente el periodo 1907-1912, en los cuales Rosa se desempeñó dictando cursos de economía en la escuela de cuadros de la socialdemocracia alemana. Fruto de

este trabajo son los ya mencionados *La acumulación del capital* (1913); *Introducción a la economía* (1916); junto *Anticritica* (1916), una respuesta a las críticas que se habían hecho de *La acumulación...* y el trabajo inconcluso *¿Qué es la economía?* (1916). Los trabajos de economía política de Rosa fueron, antes que nada, un esfuerzo intelectual para pergeñar una teoría del desarrollo del capitalismo afín con su proyecto político y las luchas que venía sosteniendo desde fines del siglo XIX: el combate contra el reformismo revisionista y la defensa de la lucha de clases y el acceso al poder de la clase trabajadora por la vía revolucionaria. También por supuesto formaron parte de la fundamentación de las posiciones anticolonialistas que venía sosteniendo Rosa y la izquierda socialista en los congresos de la Internacional, refutando a los socialimperialistas y el centrismo de Kautsky. Uno de los rasgos más originales de estos trabajos es el abordaje de procesos históricos concretos que ilustran la forma en que Rosa entendía que el capitalismo colonial penetraba en las periferias coloniales y las consecuencias que esto implicaba:

Los fines económicos del capitalismo en su lucha con las sociedades de economía natural pueden resumirse de este modo: 1. Apoderarse directamente de fuentes importantes de fuerzas productivas, como la tierra, la caza de las selvas vírgenes, los minerales, las piedras preciosas, los productos de las plantas exóticas como el caucho, etc.; 2. “Liberación” de las fuerzas de trabajo que se verán obligadas a trabajar para el capital; 3. Introducción de la economía de mercancías; 4. Separación de la agricultura del artesanado (Luxemburgo, 1913).

Rosa analiza procesos producidos en distintos continentes. En relación a África, que es el tema que nos ocupa, los estudios de caso elegidos son: a) la colonización de Argelia y el Magreb (lucha contra la economía natural y sus estructuras comunales); b) la guerra de los bóeres y la penetración del



Imagen 10. Rosa Luxemburgo llamando a hacerle guerra a la guerra. [www.volksbuehne.berlin](http://www.volksbuehne.berlin)

capitalismo minero en África del Sur (destrucción de la economía campesina); c) la penetración financiera en Egipto en el siglo XIX (Rol de los empréstitos).

### a). La colonización de Argelia y Magreb

Sin duda el análisis que desarrolla Rosa en *La acumulación...* sobre la colonización de Argelia como la destrucción de una sociedad compleja basada en una economía natural por el colonialismo es digno de ser revisado. Luego de analizar el caso de la colonización de la India por los británicos, Rosa se ocupa del caso de la irrupción colonial francesa en África del norte. En su caracterización de la formación económica y social del Magreb precolonial analiza la vigencia de la estructuras de tiempo largo que se remontan a la antigüedad clásica y aún más atrás. La organización del pueblo cabilio, con sus formas comunitarias o semicomunitarias de explotación de la tierra por clanes de agricultores y pastores nómades. Estructuras que subsistieron articulándose con las formas tributarias y señoriales impuestas por los distintos poderes políticos que siguieron a la conquista musulmana en el siglo VII d.C. Rosa, que en otras partes de su obra se ocupó de las estructuras comunitarias en el mundo europeo (marcas germánicas, el



modo de producción antiguo en el mediterráneo, estructuras comunitarias en el mundo eslavo, etc.), le dedica el siguiente párrafo al comunitario cabilio:

La economía doméstica de este gran círculo familiar era dirigida proindiviso por el miembro femenino más antiguo. A veces también sobre la base de la dirección de las familias, o bien por todas las mujeres en turno. La gran familia cabila, cuya organización ofrecía, al borde de los desiertos africanos, una singular semejanza con la famosa zadruga de los países eslavos del sur, era propietaria no sólo del suelo, sino también de todos los instrumentos, armas y dinero necesarios para el ejercicio de la profesión de todos sus miembros, y adquiridos por ellos. En forma privada sólo pertenecían a cada hombre un traje, y a cada mujer casada los vestidos y alhajas que formaban su ajuar de novia. En cambio, todos los vestidos costosos y las alhajas se consideraban como propiedad indivisa de la familia, y sólo podían ser usados por los individuos después de un acuerdo general. Cuando la familia no era demasiado numerosa, hacía sus comidas en una mesa común; las mujeres cocinaban por turno; las más viejas se encargaban de la distribución. Si el círculo de personas era demasiado grande, el jefe distribuía todos los meses las subsistencias alimenticias, preocupándose de que hubiera perfecta igualdad en el reparto. Las mismas familias se encargaban de su preparación. Lazos estrechísimos de solidaridad, auxilio mutuo e igualdad eran las normas de estas comunidades, y los patriarcas, al morir, solían recomendar a los hijos, como postrer encargo, que se mantuvieran fieles a la asociación familiar (*ob. cit.*).

Ese comunitario que integraba distintas relaciones jerárquicas asimétricas con una cierta idea de igualitarismo, mutualismo y autosuficiencia comunitaria fue una estructura

de tiempo largo en el norte de África. La instalación del imperio otomano en el siglo XVI marcó un punto de inflexión mayor. Aunque Rosa resalta que la dominación otomana tampoco arrasó con las viejas estructuras comunitarias y tribales sino que se articuló con ellas:

Únicamente robaron a las tribus una gran parte de tierras no cultivadas para convertirlas en dominio del Estado y transformarlas, bajo administraciones locales turcas, en dominios del estado (beylatos) que en parte eran cultivados directamente en beneficio del Fisco con obreros indígenas, y en parte se daban en arrendamiento contra interés o prestaciones en especie. Al mismo tiempo, los turcos aprovechaban todo motín y toda confusión de las tribus sometidas para aumentar, con amplias confiscaciones, las posesiones fiscales, y fundar en ellas colonias militares, o para subastar públicamente los bienes confiscados, que cayeron en su mayor parte en manos de usureros turcos o de otra nacionalidad (ídem).

De esta manera se fue desarrollando una combinación particular de feudalismo tributario fiscal (“feudalismo de mando” según la definición de Gallisot) en donde el mundo rural producía para las ciudades de la costa donde se desarrolló la economía dual de los estados berberiscos que producían para el mercado mediterráneo. Una economía mercantil y artesanal manejada por los bajas turcos y por burguesías organizadas en redes étnicas (moriscos, judíos sefardíes, etc.) que explotaban una mano de obra libre. Dentro de este particular esquema de articulación campo-ciudad subsistieron hasta la colonización francesa las estructuras comunitarias y semicomunitarias del Magreb articuladas con distintas formas de estructuras señoriales (jefes tribales, señoríos de morabitos, etc.). Según Rosa, al producirse la invasión francesa en 1830 el sistema de tenencia de la tierra era más o menos el siguiente. De 15.000.000

de hectáreas productivas 3.000.000 eran propiedad estatal (*Bled el Islam* o “propiedad de todos los fieles”); otras 3.000.000 eran propiedad de particulares bereberes, mayormente descendiente de los colonos de la época romana; otras 1.500.000 hectáreas habían pasado a manos de particulares bajo la dominación otomana y; la propiedad común de las tribus árabes nómades abarcaba 5.000.000 de hectáreas. En el Sahara había 3.000.000 de hectáreas de tierras cultivables alrededor de los oasis que en parte eran propiedad indivisa de grandes clanes nómades y en parte de particulares. Las restantes 23.000.000 de hectáreas eran terreno improductivo. La colonización imperialista de la Francia orleanista significó, entre otras cosas, una fuerte alteración al sistema de la tenencia de la tierra en el Magreb:

Una vez que los franceses convirtieron a Argelia en colonia suya, comenzaron con gran estrépito su obra civilizadora. Téngase en cuenta que Argelia, que a comienzos del siglo XVII había conseguido su independencia de Turquía, era un nido de piratas que infectaba el Mediterráneo y se dedicaba al tráfico de esclavos con cristianos. Particularmente España y los Estados Unidos, que en aquella época practicaban en alta escala el comercio de esclavos, declararon una guerra implacable contra esta perversidad de los mahometanos. También durante la gran Revolución Francesa se proclamó una cruzada contra la anarquía de Argelia. Por consiguiente, la sumisión de Argelia se había consumado bajo el pretexto de combatir la esclavitud e implantar un orden civilizado. La práctica tenía que mostrar pronto qué había detrás de todo aquello. En los cuarenta años transcurridos después de la sumisión de Argelia, ningún país europeo ha experimentado tan frecuentes cambios del sistema político como Francia. A la restauración siguió la revolución de julio y la monarquía burguesa; a ésta, la revolución de febrero, la Segunda República, el Segundo Imperio; finalmente, la derrota del año 1870 y la Tercera República. La nobleza, la alta finanza, la pequeña burguesía, la amplia capa de la burguesía media

fueron sucediéndose en el poder. Pero en medio de todos estos cambios, la política de Francia en Argelia permanecía dominada enteramente por el mismo espíritu. Allí se veía mejor que en ninguna otra parte que todas las revoluciones francesas del siglo XIX giraban en torno al mismo interés fundamental: en torno al dominio de la burguesía capitalista y su forma de propiedad (ídem).

Como resalta Rosa, en los cuarenta años que se sucedieron a la irrupción francesa en Argelia, la consolidación y expansión de la presencia colonial gala en el norte de África se mantuvo firme en sus líneas generales pese a todos los cambios de régimen que se sucedieron en la metrópoli. Durante esas cuatro décadas el colonialismo francés procedió a la metódica y paciente tarea de destruir la propiedad comunitaria árabe-bereber. El principal procedimiento usado por las autoridades francesas para empezar a erosionar las propiedades comunitarias fue declarar, invocando la ley musulmana precolonial, la propiedad eminente del gobierno, ahora la monarquía orleanista, sobre todo el territorio del país. Con base en este principio los gobernadores franceses declararon que las tierras que no estaban cultivadas no pertenecían más a las tribus y clanes y procedieron a expropiarlas con fines de colonización. Distintos decretos (1830, 1831, 1840, 1844, 1845 y 1846) expropiaban bosques, praderas, colinas y las incorporaban al sistema de *cantonnements* o entrega de tierras a colonos franceses. En medio de las tierras de los nativos se comenzaban a formar manchones de propiedad colonial. No obstante, las consecuencias de este proceso no fueron tan lineales como se pudiera haber pensado a priori. Los colonos endeudados comenzaron a vender sus tierras u otros europeos generándose un sistema de especulación en el que incluso los árabes bereberes a veces lograban recuperar tierras comunitarias por compra. En 1851 una nueva ley de expropiación se apoderó de casi dos millones y medios de hectáreas (pasturas y montes bajos) afectando las formas de pastoreo precolonial. Esta política fomentaba una

especulación cada vez más fuerte y situaciones fraudulentas. Ante la precarización creciente de los derechos de propiedad a veces los nativos vendían a más de un comprador europeo la misma tierra y aun se vendían como particulares tierras que eran comunales lo que terminaba careciendo de valor legal. El Segundo Imperio tardó en encontrar la fórmula para avanzar en el proceso expropiador. Una ley de 1863, reconoció la existencia de propiedades comunales indivisas, lo que antes había sido negado, pero afirmando a la vez la necesidad de expropiarlas para terminar con una estructura “feudal”. Esta ley creaba comisiones designadas para proceder a la división y ventas de tierra integradas por funcionarios coloniales (militares, prefectos, funcionarios civiles) y una presencia simbólica de algún militar nativo. Estas comisiones debían recorrer el país delimitando el territorio de las tribus, dividiendo el territorio tribal entre los grandes clanes y luego dividirlos en parcelas privadas. Luego de diez años de trabajo las comisiones no avanzaron más allá de la división de la mayoría de las tierras comunales en grandes latifundios en manos de jefes árabes y bereberes. Pero no se pudo avanzar hacia la distribución en parcelas más pequeñas para los colonos. Caída del Segundo Imperio mediante, la tercera república decidió a avanzar hacia la destrucción radical del viejo sistema de tenencias de tierra en 1873. Uno de los argumentos que se usó para esta nueva legislación, más radical que la anterior, era la situación económica en Argelia durante las décadas del colonialismo y sus secuelas (presión fiscal, despojo de tierras, destrucción de unidades productivas, etc.), que habían derivado en una situación de hambruna que Rosa no deja de comparar con el hambre en la India inglesa (1836). La administración colonial sostuvo que la única forma de revitalizar la economía del sufrido país era avanzar hacia la propiedad privada en manos de pequeños, y no tanto, terratenientes metropolitanos. La nueva ley de 1873 repartía las tierras de las 700 organizaciones tribales en propiedades particulares de los colonos.



Dos argumentos sirvieron particularmente en la Asamblea Nacional para justificar la nueva ley. Los defensores del proyecto del Gobierno insistían siempre en que los árabes mismos deseaban con apremio la implantación de la propiedad privada. De hecho la deseaban; la deseaban los especuladores de terrenos y los usureros de Argelia, que tenían un interés apremiante en “liberar” a su víctima de los lazos protectores de las tribus y de su solidaridad. Mientras el derecho musulmán rigiese en Argelia, la hipoteca de los terrenos hallaba un obstáculo infranqueable en el hecho de que la propiedad gentil y familiar no era enajenable. La Ley de 1863 había abierto la primera brecha. Se trataba ahora de suprimir por completo el obstáculo para que el usurero pudiera actuar airadamente. El segundo era un argumento “científico”. Procedía del mismo arsenal espiritual del que el venerable James Mill había sacado su incapacidad para comprender las relaciones de propiedad: de la economía política inglesa clásica. La propiedad privada es la condición previa necesaria de todo cultivo intensivo mejorado del suelo en Argelia. “Él impediría las crisis de hambre, pues es evidente que nadie podrá emplear capital o trabajo intensivo en un terreno que no es su propiedad individual, y cuyos frutos no serán exclusivamente suyos”, declaman con énfasis los discípulos de Smith-Ricardo (ídem).

Rosa desmenuza lo falso de las supuestas virtudes del *laissez faire, laissez passer* aplicadas a esta economía colonial que se quería redimir de su “barbarie” original. La Ley de 1873 no dio origen a una extensa capa de pequeños propietarios esforzados que, con la fuerza de trabajo familiar completada por una pequeña cuota de mano de obra nativa, protagonizarían una revolución basada en el cultivo intensivo de cultivos necesarios para alimentar a la población local. De las 400.000 hectáreas propiedad de franceses, 120.000 estaban en manos



Imagen 11. Imagen apologética de la colonización francesa de Argelia. Obsérvense las figuras del nativo y el colono francés dándose la mano. [www.alterinfo.net](http://www.alterinfo.net)

de dos compañías especuladoras que no modernizaron mucho los sistemas de explotación y solo parcialmente desarrollaron cultivos intensivos. Por otro lado los sistemas de explotación comunitaria con sus mecanismos de solidaridad tradicionales fueron huesos duros de roer. Posteriores legislaciones coloniales (1897 y 1899) reconocieron parcialmente la vigencia de algunas formas de propiedad precolonial en algunos casos. No obstante, en sentido estructural, a fines del siglo XIX Argelia era una región en donde se había despojado a la mayor parte de la población nativa de su propiedad sobre la tierra creándose una masa de trabajadores rurales pauperizados. Las viejas estructuras comunitarias habían dejado lugar a grandes latifundios (algodón, viñedos, cereales) orientados al mercado metropolitano. Argelia se había convertido en una colonia dependiente de una metrópoli que la mantenía en el atraso y era gobernada por una elite de colonos racistas y arrogantes. La población nativa había sufrido la destrucción de sus estructuras comunitarias y a cambio se le había conferido una ciudadanía colonial que en la práctica significaba una situación subalterna en términos económicos, sociales y políticos.

La mutilación de Argelia dura ya ochenta años ha encontrado tanta menor resistencia en los últimos tiempos, cuanto que los árabes se ha encontrado cada vez más cercados por el capital francés y entregados a él sin salvación con motivo de la sumisión, por una parte, de Túnez en 1881, y, últimamente, de Marruecos. El último resultado del régimen francés en Argelia, es la emigración de los árabes en masa a la Turquía asiática (ídem).

### **El colonialismo inglés en África del Sur y la guerra de los bóeres**

Rosa consideraba a la penetración imperialista británica en África del Sur y el arrasamiento de la economía de los colonizadores bóeres como un estudio de caso muy representativo de lo que ella denominaba destrucción de la economía natural. Rosa consideraba a la eliminación de las repúblicas bóeres como un proceso necesario para producir la destrucción de un tipo de industria artesanal asociada a una economía campesina. La necesidad de convertir a los campesinos en consumidores de una producción fabril sería un proceso indisolublemente ligado a la penetración del gran capital. En el caso de África del Sur el gran capital minero. En *La Acumulación...*, Rosa toma como estudios de caso de la separación de la artesanía y la agricultura la expansión en el oeste de Estados Unidos, vía ferrocarril, luego de la Guerra de Secesión y la guerra de los bóeres en África del Sur. De la siguiente manera Rosa caracterizaba a la sociedad colonial bóeres anterior a la penetración del capital minero en África del Sur:

Hasta el sexto decenio del siglo pasado, en la colonia de El Cabo y en las repúblicas bóeres, reinaba una vida totalmente campesina. Los bóeres llevaron durante largo tiempo la vida de ganaderos nómadas, quitándoles



los mejores pastos a los hotentotes y cafres, a los que exterminaban o expulsaban. En el siglo XVIII, la peste, transportada por los barcos de la Compañía de las Indias Orientales, les prestó excelentes servicios, extinguiendo tribus enteras de hotentotes y dejando libre el suelo para los inmigrantes holandeses. En su avance hacia el este tropezaron con las tribus bantús e inauguraron el largo período de las terribles guerras de cafres. Los devotos holandeses, lectores de la Biblia, tan orgullosos de su severidad puritana de costumbres y su conocimiento del Antiguo Testamento, que se consideraban como “pueblo elegido”, no se conformaron con robar las tierras de los indígenas, sino que se establecieron para vivir como parásitos a costa de los negros, a quienes obligaron a prestarles trabajo de esclavos, corrompiéndoles y enervándoles sistemáticamente. El aguardiente desempeñó en esta misión un papel tan esencial, que su prohibición por el Gobierno inglés en la colonia de El Cabo fracasó por la oposición de los puritanos. En general, la economía de los bóeres siguió siendo de preferencia patriarcal y de economía natural durante el sexto decenio. Téngase en cuenta que hasta 1859 no se construyó en Sudáfrica ningún ferrocarril (ídem).

Rosa caracterizaba a las comunidades bóeres que protagonizaron el *Grand Trek* como menudas oligarquías campesinas que vivían de la explotación de una mano de obra nativa servil en pequeña escala. Comunidades que leían la realidad desde el prisma de un racismo de base teológica calvinista que la hacía verse a sí mismo como una nueva versión del Israel del Antiguo Testamento. La prohibición de la servidumbre africana por la administración inglesa de El Cabo impulsó la inmigración de estos pioneros al este del Limpopo y la formación de las racistas Republicas bóeres en guerra con los bantús y zulúes y pronto también con los gambusinos anglos (británicos pero también norteamericanos, australianos, etc.).

Rosa recordaba que la creciente presencia colonial británica en la zona solía presentarse con la sospechosa pretensión de ser la protección de la mano de obra nativa. Propaganda que encubría la intención de erosionar la base económica de la sociedad de los colonos de origen neerlandés. Recordaba que, en sus espacios consolidados, los británicos desalojaron *manu militari* a muchas etnias nativas belicosas a la vez que usaron a las jerarquías nativas más dóciles como correa de transmisión para consolidar su poder. Esta política genocida preparó la llegada del gran capital minero a la zona:

El capital inglés sólo dio a conocer enérgicamente sus verdaderas intenciones con ocasión de dos acontecimientos importantes: el descubrimiento de los campos de diamantes de Kimberley, en 1867-1870, y el de las minas de oro del Transvaal, en 1882-1885. Estos acontecimientos inauguraron una nueva época en la historia del África del Sur. Pronto entró en acción la Compañía Británica Sudafricana, es decir, Cecil Rhodes. En la opinión pública inglesa se verificó una rápida mutación. La codicia de los tesoros sudafricanos empujó al Gobierno inglés a dar pasos enérgicos. A la burguesía inglesa no le parecía excesivo ningún gasto ni ninguna sangre para apoderarse de las tierras del África del Sur. Sobre ella cayó súbitamente una enorme corriente de inmigración. Hasta entonces había sido escasa, ya que los Estados Unidos atraían al emigrante europeo. Desde los descubrimientos de los campos de diamantes y oro, el número de los blancos en las colonias sudafricanas creció rápidamente. De 1885 a 1895 sólo residían en Witwatersrand 100.000 ingleses emigrantes. La modesta economía campesina pasó a segundo plano; la minería, y con ella el capital minero, comenzaron a desempeñar el papel principal (ídem).

Rosa insistía con la confusión y la impotencia de las repúblicas bóeres frente a la presión del capital imperialista encarnado en la migración masiva de los buscadores de oro y

que contaba como reaseguro, en última instancia, al aparato político y militar británico en África del Sur. De forma natural las comunidades de granjeros se vieron cercados por la creciente masa de forasteros que llegaba, la presión militar inglesa, sumada al miedo a la rebelión de los cafres alentada por los británicos e incluso del corruptor poder del dinero que las compañías mineras esgrimían para dividir las filas de los duros campesinos calvinistas. Fiel a su esquema determinista, Rosa resaltaba que era una lucha que solo podía tener un resultado. La impotencia militar y política de los bóeres era en el fondo la de una organización económica y social y, también una cultura, condenada por la historia:

En su torpeza para defenderse contra el torrente de lodo y lava del capitalismo que amenazaba tragarse a sus repúblicas, los bóeres recurrieron a medios de un primitivismo extremo, que sólo podía hallarse en el arsenal del campesino más terco y torpe: excluyeron a la masa de los *uitlander*, muy superiores a ellos en número y que, frente a ellos, representaban el capital, el poder, la corriente de la época, de todos los derechos políticos. Pero ésta no era más que una broma de mal gusto, y los tiempos eran serios. Los dividendos sufrían las consecuencias de la mala administración de las repúblicas campesinas. El capital minero se levantó. La Compañía Británica Sudafricana construyó ferrocarriles, sometió cafres, organizó revueltas de los *uitlander* y, finalmente, provocó la guerra de los bóeres. Había sonado la hora de la economía campesina (ídem).

Rosa se esfuerza en relacionar, de una manera un tanto forzada, el fin de las repúblicas bóeres y con el proceso de la guerra de secesión en Estados Unidos y la posterior expansión hacia el este. Dice que en Estados Unidos la victoria del norte industrial sobre el sur esclavista se tradujo en la expansión hacia el oeste mientras que en el caso de África del Sur el triunfo del

capital minero marcó la ruina de una economía campesina que no tenía donde expandirse: “En los Estados Unidos la guerra había sido el punto de partida de la revolución; en Sudáfrica era su término” (ídem). De este proceso nacería la Sudáfrica aurífera y diamantífera que se basaría en la explotación de un proletariado colonial carente de derechos políticos y gremiales. En una extensa nota del capítulo XXVI de *La Acumulación...* (“La reproducción del capital y su medio ambiente”), Rosa describía los brutales métodos para la proletarización de los nativos separándolos de sus medios de vida. Los *Compounds* o recintos amurallados cubiertos por una red metálica que impide recibir cosas del exterior. En estos campamentos africanos de distintos orígenes y etnias se hacinaban en pequeñas cabañas. Estos recintos se comunicaban con las minas por una galería subterránea donde a cada ocho horas se realizaban los relevos. Los campamentos estaban rigurosamente vigilados y aislados del mundo exterior. Una tienda de la compañía proveía de raciones y otras cosas a los trabajadores. Existían espacios donde los nativos podían distraerse jugando juegos de azar u otro tipo. Regía la ley seca y se castigaba las infracciones con azotes. Los nativos no podían dejar el lugar hasta que terminara su contrata. La fuente que cita Rosa informa que en algunas compañías los trabajadores llegaron a los *Compounds* de forma compulsiva luego de que se arrasaran sus aldeas y se les requisara el ganado:

En la nueva Unión Sudafricana, en la que se realiza el programa imperialista de Cecil Rhodes, las pequeñas repúblicas campesinas son sustituidas por un gran estado moderno; el capital ha tomado en ellas oficialmente el mando. La antigua oposición entre ingleses y holandeses ha desaparecido ante la nueva oposición entre capital y trabajo. Ambas naciones han sellado una fraternidad conmovedora, haciendo que un millón de explotadores blancos hayan desposeído de sus derechos civiles y políticos a cinco millones de obreros de color, y no

sólo han sido perjudicados los negros de las repúblicas bóeres, sino también los negros de la colonia de El Cabo, a quienes se les ha quitado todos los derechos cedidos antaño por el Gobierno inglés. Y esta obra noble, que ha coronado la política imperialista de los conservadores por un golpe de violencia descarado, había de ser realizada precisamente por el partido liberal, con el aplauso frenético de los “cretinos liberales de Europa”, que, orgullosos y conmovidos, veían en la completa autonomía y libertad concedida por Inglaterra al puñado de blancos de África del Sur, la prueba del poder y grandeza creadores que encerraba aún el liberalismo en Inglaterra (ídem).

Muchos elementos se desprenden del análisis precedente. Rosa ve a la sustitución de la economía campesina en pequeña escala por un modo de producción capitalista basado en la explotación minera en gran escala como un proceso inevitable. No obstante no le reconocía la mayoría de las virtudes progresivas que otros autores marxistas de su tiempo señalaban para procesos semejantes. Por el contrario la sociedad que nació de la derrota de los bóeres fue mucho más injusta y desigual. No estamos ante el desarrollo de un capitalismo moderno basado en el trabajo libre. Rosa describía los primeros pasos en la formación de un proletariado colonial africano híper explotado, sin derechos y sometidos a variadas formas de coerción extra económica. Sobre este último tópico es bueno aclarar que para cuando se publicó *La acumulación...* todavía una parte importante de la clase obrera minera estaba formada por trabajadores blancos, locales e inmigrantes. En tiempos de Rosa todavía África del Sur no había terminado de desarrollar de manera acabada las tendencias definitivas de lo que Samir Amín denominaría el “África de las reservas”.<sup>9</sup> Para 1913 los

---

9 Sobre el concepto de “África de las reservas” dentro de una tipología general de las formaciones económico-sociales del África subsahariana ver: Amín, 1976: 258-270.

africanos proletarizados ocupaban una parte importante de los trabajos menos calificados en el espacio minero de África del Sur. No así en la mano de obra más especializada que seguía siendo mayormente eurodescendiente. Un año después de la publicación de *La acumulación...* se produciría la primera huelga de africanos en las minas. Pero la sustitución masiva de los trabajadores blancos por los negros proletarizados alcanzaría su expresión final en el periodo de entre guerras. Rosa no se ocupa mucho de la explotación del obrero blanco en su análisis de la situación en África del Sur. Sin duda no podía desconocer su problemática ya que en los congresos de la Internacional, representantes del partido del trabajo de África del Sur defendieron el racismo sindical sudafricano que buscaba limitar, e incluso proscribir, la contratación masiva de africanos en todas las escalas laborales para impedir la baja de los salarios. Aunque sea un ejercicio conceptualmente discutible sería interesante preguntarse qué hubiera opinado Rosa si hubiera vivido para ver la revuelta del Rand (1922) en la cual los trabajadores blancos de África del Sur protagonizaron una insurrección violenta levantando el ejemplo de la revolución de octubre pero también la defensa del racismo laboral (González, 1988: 57).

Las frases indignadas de Rosa para los “cretinos liberales” que elogian las virtudes del colonialismo inglés y sus tendencias al *self-government* en las colonias suenan como una fecha de parto hacia el centrismo socialista y sus posiciones en cuestiones coloniales. Aunque como vimos Kautsky también era crítico de la realidad sudafricana posterior a la derrota de los bóeres. Por último señalemos que la historiografía marxista ortodoxa de Sudáfrica ha mirado críticamente la visión de Rosa sobre la sociedad bóer y la transición al auge del capitalismo minero. Escribiendo al calor de la lucha contra el *apartheid*, en la sexta y séptima década del siglo XX, los escritores comunistas Jack y Ray Simons (2007), intelectuales de un partido mayormente integrantes por sudafricanos blancos, reivindicaban a la lucha

de los bóeres como un movimiento anticolonialista opuesto al desarrollo del capitalismo monopolístico de las grandes mineras. Reconocen que los bóeres ejercían opresión clasista y racial sobre los nativos. Pero sostienen que no puede afirmarse de forma tajante que no pudieran haber evolucionado en el sentido de desarrollar un capitalismo más moderno como hacia Rosa. Resaltaban que Transvaal y Orange eran economías agrícolas dinámicas. Así a estas regiones con riqueza mineral aflúan personas instruidas y con capitales y recursos tecnológicos que elevaban el nivel de producción. Sin las presiones a las que estuvieron sometidos los gobiernos republicanos podrían haber mejorado el sistema de comunicaciones y el aprovechamiento de aguas y distintas formas de energía. En la última década del siglo XIX se habían comenzado a tender líneas férreas para comunicar la región con los puertos del Índico, se dictó un código de mineras, se prohibió la explotación clandestina y se desarrolló una fuerza militar propia. Los gravámenes cobrados a los mineros le proveían al fisco de recursos que se podrían usar para seguir modernizando la estructura productiva del país. Concluyen afirmando: “Una guerra no era inevitable ni necesaria para modificar la república” (p. 50), frase que trae al ruedo la clásica tensión determinismo/anti determinismo en el universo de ideas del marxismo.<sup>10</sup>

---

10 No parece tan sencillo el poder avalar o rechazar de plano la hipótesis de los historiadores sudafricanos. No obstante resaltemos que pasan por alto en su diagnóstico el peso de los particulares equilibrios raciales y clasistas que existían en la sociedad hegemonizada por los bóeres y condicionaban la posibilidad de que la elite afrikáners pudiera jugar un rol progresivo y solucionar las tareas históricas pendientes de la revolución democrático-burguesa o democrática nacional. Nos parece que encerrada entre la presión imperialista británica y la potencial rebelión de la mano de obra africana semiservil la elite bóer veía muy limitado su marco de maniobra para desarrollar un proyecto de desarrollo de un capitalismo progresivo. La crítica anti determinista de Simons y Simons a *La acumulación...* no logra fundamentar un hilo conductor entre lo que podría llegar a ser posible de lo que pudiera considerarse, con más seguridad, viable.



Imagen 12. Milicias de las repúblicas bóeres en la guerra de 1899-1902.  
<https://cellcode.us>

### c) El Egipto post Mehmet Alí hasta el protectorado británico

El estudio de la penetración de los capitales extranjeros en Egipto desde mediados del siglo XIX hasta el establecimiento del protectorado británico y sus consecuencias es tomado por Rosa como un estudio de caso del rol de la política de empréstitos en la expansión del capital hacia las periferias. Elemento clave para desarrollar su análisis de la reproducción ampliada. En esa perspectiva la exportación de capitales hacia los países coloniales y semicoloniales fueron instrumentos clave en las fases decisivas de la consolidación de las áreas de influencia de las metrópolis y la consolidación de sus espacios coloniales. En el tiempo medio y corto de la etapa imperialista del capitalismo, la política de empréstitos estuvo íntimamente ligada a dos formas de capital con fuertes conexiones entre sí: el ferrocarril y la inversión minera.

La construcción de ferrocarriles y la minería (particularmente las minas de oro) propicias para la colocación del capital de países antiguos en nuevos,



provoca, inevitablemente, un activo tráfico de mercancías en países donde hasta entonces había regido la economía natural; y producen la rápida disolución de antiguas formaciones económicas, crisis sociales, renovación de las costumbres, es decir, la implantación de la economía de mercancías primero y, posteriormente, la producción de capital (Luxemburgo, 1913).

Rosa analiza estos fenómenos a escala mundial pero prestándole mayor atención a los procesos que se sucedieron en periferias semicoloniales con estructuras económico sociales complejas en el periodo precolonial. En esos países la inversión en ferrocarriles y minería encontraron territorios con culturas no capitalistas donde la colocación de capitales podía ampliar el consumo para incrementar la reproducción que permitía la acumulación del capital. Dentro de esta perspectiva es que Rosa enfocó su lente en el Egipto precolonial tardío del siglo XIX en donde estaban presentes tres elementos claves del proceso de penetración imperialista: “empresas modernas capitalistas de gran amplitud, un aumento enorme de la deuda pública y el desmoronamiento de la economía campesina” (ídem). Rosa comienza analizando los rasgos salientes de la política de modernización del viejo Egipto otomano que llevó adelante el sultán Mehmet Alí, dependiente solo nominalmente del gobierno turco, luego de la invasión napoleónica de 1799. Rosa le reconoce un carácter progresivo a la política de diversificación de la agricultura y protoindustrialización que Mehmet Alí impulsó aprovechando los resortes de la vieja estructura fiscal y de prestaciones campesinas heredada del periodo otomano:

En Egipto existía hasta los últimos tiempos prestación personal, y los valíes, y después el kedive, ejercían sobre el suelo la más desconsiderada política de violencia. Pero, justamente, estas condiciones primitivas constituían terreno incomparablemente apropiado para las

operaciones del capital europeo. Económicamente, sólo podía tratarse, al principio, de crear condiciones para la economía monetaria. Y éstas se crearon, en efecto, con recursos pecuniarios directos del Estado. Mehmed Alí, el creador del Egipto moderno, empleaba en este sentido, hasta los años de 1830, un método de sencillez patriarcal: compraba a los fellah cada año, por cuenta del Estado, toda su cosecha para venderles luego, más caro, el mínimo que necesitaban para su subsistencia y para la siembra. Al mismo tiempo, traía algodón de la India, caña de azúcar, índigo y pimienta, de América, y prescribía oficialmente al fellah la cantidad que tenía que plantar de cada una de estas cosas; conjuntamente, algodón e índigo, eran declarados monopolio del Gobierno y sólo podían ser vendidos a él; sólo él, por tanto, podía revenderlos. Con semejantes métodos se introdujo en Egipto el comercio de mercancías. Es cierto que Mehmed Alí no hizo poco para elevar la productividad del trabajo; hizo restaurar antiguos canales, ahondar pozos y, sobre todo, inició la gran obra de canalización del Nilo en Kaliub, con la que se inaugura la serie de las grandes empresas capitalistas de Egipto (ídem).

Queremos llamar atención que en el párrafo precedente Rosa le reconoce a un viejo estado despótico tributario la capacidad de haber llevado adelante, aunque sea parcialmente, cierto proceso de modernización y diversificación en base a un esquema de desarrollo económico centrado en el estado. Mehmet Alí supo aprovechar la gran demanda de algodón de las economías centrales en las siete primeras décadas del siglo XIX para promover una variedad de capitalismo de estado basado en el monopolio del comercio exterior por un estado autoritario. No obstante esta elevación del nivel tecnológico de las fuerzas productivas obligaría a los sucesores del sultán modernizador a involucrarse en una política de toma de deuda que a la larga sería nefasta. Rosa no contempla en su análisis algunos factores

que los historiadores posteriores señalarían como limitaciones al modelo de desarrollo impulsado por Mehmet Alí (el fuerte peso de los gastos militares sobre el fisco para llevar adelante políticas expansionistas). Ella constata que ese intento de un protocapitalismo de estado fracasó. Centrándose en las décadas de 1850 y 1860 la “cumpa” Luxemburgo presta atención al emprendimiento de importantes obras hidráulicas en el Nilo y la construcción del canal de Suez, inversiones del capitalismo francés en épocas del segundo imperio. Los gobernantes egipcios, sucesores de Mehmet Alí, acordaron estas obras y con ellas involucraron al país en un endeudamiento del que ya no podría salir aparte de someter a una parte importante de la población rural del país a una curvea obligatoria y generalizada. Los fellah (campesinos) se convirtieron en la mano de obra forzada de los emprendimientos del capitalismo europeo que reclamaba sus derechos como acreedor del estado cargando sobre sus espaldas la construcción de los diques contenedores del viejo Nilo y la excavación del canal construido por Lesseps. Rosa reconoce que este proceso ayudó a incorporar nuevas fuerzas productivas (arados a vapor, bombas centrífugas, maquinas empacadoras) pero significó una pesada carga sobre el campesinado. Incluso los pocos elementos progresivos que pudiera haber tenido la “vía egipcia al capitalismo” se vinieron abajo con la caída del precio del algodón en el mercado mundial luego de 1870.

El hundimiento de la especulación algodонера sobrevino ya al año siguiente, cuando, concertada la paz en la Unión Americana, el precio del algodón bajó, en pocos días, de 27 peniques la libra a 15,12 y, finalmente, a 6 peniques. Al año siguiente, Ismael Pachá se lanzó a una nueva especulación: la producción de caña de azúcar. Se trataba ahora de hacer la competencia a los estados del sur de la Unión, que habían perdido sus esclavos, con la prestación personal de los fellah egipcios. La agricultura egipcia se vio desconcertada por segunda vez. Capitalistas franceses e ingleses hallaron un

nuevo campo para la más rápida acumulación. En 1868 y 1869 se proyectó levantar 18 gigantescas fábricas, capaces de producir cada una de ellas 200.000 kilogramos diarios de azúcar, es decir, con un rendimiento cuádruple que el de los establecimientos más grandes conocidos: 16 se encargaron en Inglaterra y 12 en Francia, pero, a consecuencia de la guerra franco-alemana, la mayor parte del pedido fue a parar a Inglaterra. Se quería establecer, cada diez kilómetros a lo largo del Nilo, una de estas fábricas como centro de un distrito de diez kilómetros cuadrados que debía suministrar la caña de azúcar. Cada fábrica necesitaba diariamente 2.000 toneladas de caña para mantenerse en pleno rendimiento. Mientras cientos de antiguos arados de vapor del periodo del algodón yacían destrozados, se encargaron nuevos centenares para el cultivo de la caña de azúcar. Miles de fellah fueron empujados a las plantaciones mientras otros millares trabajaban en la construcción del canal de Ibrahimiya. El bastón y el látigo funcionaban a pleno rendimiento. Pronto sobrevino el problema de los transportes; para acarrear la caña a las fábricas, se tuvo que construir apresuradamente una red de ferrocarriles y utilizar ferrocarriles transportables, transporte por cables, locomotoras de carretera. También estos enormes pedidos correspondieron al capital inglés. En 1872 se abrió la primera fábrica; 4.000 camellos se encargaban provisionalmente del transporte, pero el suministro de la cantidad necesaria de caña resultó imposible. El personal obrero era totalmente inapropiado, el fellah no podía ser transformado, de pronto, en un obrero industrial moderno. La empresa cayó en quiebra, muchas de las fábricas encargadas no se construyeron. Con la especulación azucarera, se cierra en 1873 el periodo de las grandes empresas capitalistas en Egipto (ídem).

En la realidad descrita las cadenas de la dependencia podrían observarse en toda su transparencia. Al ciclo del algodón, que le había conferido cierta prosperidad efímera

al país, siguió el del azúcar al cual el viejo régimen despótico en descomposición no pudo adaptarse, volviéndose incluso obsoleta la incorporación de tecnología complementaria de la explotación algodonera que entraba en crisis. Pasó el momento de influencia del capital francés y llegó el momento del capital británico. Y con este la extensión del ferrocarril y el endeudamiento en mayor magnitud. El peso de la “modernización” de la estructura productiva del país y el endeudamiento volvió a recaer sobre la espalda de la población rural. En la forma de expropiación de las tierras de las aldeas, de coreas forzadas y por la renovada y redoblada presión fiscal (territorial, personal, sobre la vivienda) que llegó a gravar hasta la posesión de palmeras. Medida esta última que promovió motines y hasta el talado de los árboles para eludir el impuesto. Mientras tanto la vieja elite del país en descomposición, y con vocación de convertirse en auxiliar de los capitales imperialistas, buscaba cada vez alivianar más su propia situación tributaria. Todo esta situación desembocó en la crisis de la deuda y el establecimiento del comité de acreedores como un poder neocolonial en 1878. El establecimiento del comité de acreedores fue un punto de llegada pero también un punto de partida. El gobierno de los capitales británicos y franceses iría controlando paulatinamente áreas cada vez más amplias de la vida del país. Se llegó a vender tierras estatales, también de las mezquitas y escuelas para pagar las deudas a los bancos extranjeros. Esto derivó en el frustrado levantamiento nacionalista de Ahmed Arabí en 1882 al que Rosa le dedica un párrafo:

Un alzamiento militar del ejército egipcio, a quien el control europeo hacía pasar hambre, mientras los funcionarios europeos percibían grandes sueldos, y una revuelta de masas provocada en Alejandría, dieron el pretexto deseado para el golpe decisivo. En 1882 entraron en Egipto para someterlo fuerzas militares inglesas. Así quedó coronada la grandiosa maniobra del

capital en Egipto, y la liquidación de la economía agraria egipcia por el capital inglés (ídem).

Para Rosa la historia egipcia del siglo XIX permitía contemplar de manera integral el proceso de colonización económica y, luego política, de una vieja sociedad despótica y tributaria en la periferia del mundo capitalista desarrollado. Aprovechando los tensiones y límites de un proceso de desarrollo autónomo frustrado el endeudamiento del país se fue convirtiendo en un proceso de expropiación de tierras, aprovechamiento de mano de obra forzada y una presión fiscal regresiva amén de pagar las consecuencias de una economía monoprodutora sometida a los vaivenes del mercado mundial. Su mirada de las formas productivas locales en este proceso está tensionada. Eso es visible en su calificación de “primitivista” a los intentos de modernización por la vía despótica y a su visión del fellah como un tipo de productor difícil de adaptar a los modernos procesos productivos. El viejo control ilimitado de la elite otomana sobre el fellah determinó su incorporación a un intento de proceso de desarrollo autónomo como el que intentó Mehmet Alí y, luego a su posterior hiper explotación como una mano de obra forzada de los grandes emprendimientos del capital europeo.

En la perspectiva de Rosa las viejas periferias despóticas tributarias ofrecían a la penetración del imperialismo posibilidades más interesantes como economías de mercancías en relación a sociedades como las del África subsahariana: “Los estados orientales realizan con premura febril el desarrollo de la economía natural a la economía de mercancía, y de ésta la capitalista, siendo absorbidos por el capital internacional, pues sin entregarse a éste no podrían realizar la transformación” (ídem). Proceso que en los años en que Rosa escribía su libro, había derivado en conflictos y resistencias que mostraban las grietas crecientes del orden colonial.<sup>11</sup> Así los sintetizaba Rosa

11 Para una caracterización del proceso egipcio desde la época de Mehmet Alí hasta el protectorado británico en el contexto de una visión general de África del norte en el siglo XIX, véase: Rogan, 2010: 99-228.

al comienzo del capítulo sobre el papel de los empréstitos internacionales en el anudamiento de vínculos de dependencia. Cada vez la guerra y la violencia son más omnipresentes en dichos procesos:

El último decenio, 1900-1910, es particularmente característico para el movimiento mundial imperialista del capital, sobre todo en Asia y en las partes de Europa lindantes con Asia: Rusia, Turquía, Persia, India, Japón, China, así como el norte de África. Así como la implantación de la economía de mercancías en sustitución de la economía natural, y la de la producción capitalista en sustitución de la segunda se impusieron por medio de guerras, crisis y aniquilamiento de capas sociales enteras, así actualmente la emancipación capitalista de los hinterland económicos y colonias, se verifica en medio de revoluciones y guerras. La revolución es necesaria en el proceso de la emancipación capitalista de los hinterland para hacer saltar las formas de estado procedentes de las épocas de la economía natural y la economía simple de mercancías, y crear un aparato estatal apropiado a los fines de la producción capitalista. A este tipo pertenecen la Revolución rusa, la turca y la china. Estas revoluciones, principalmente la rusa y la china, influenciadas por la dominación capitalista, recogen, en parte, todo género de elementos precapitalistas anticuados; en parte, contradicciones que van contra el régimen capitalista. Ello determina su profundidad y su fuerza, pero al mismo tiempo dificulta y hace más lento su curso victorioso. La guerra es, ordinariamente, el método de un estado joven capitalista para sacudir la tutela del antiguo, el bautismo de fuego y la prueba de la independencia capitalista de un estado moderno, por lo cual la reforma militar y, con ella, la reforma tributaria, constituyen en todas partes la introducción a la independencia económica (ídem).



Imagen 13. Inauguración del Canal de Suez (1869). <https://es.historia.com>

### Rosa y una batalla por la historia

Como ya explicamos, los trabajos de economía política de Rosa son inseparables de su tarea de docente a cargo de los cursos económicos en la escuela de cuadros de la socialdemocracia alemana. En *Introducción a la economía política* desarrolla varios de los temas y tesis de *La Acumulación...*, pero en el formato de un manual para explicar cuestiones económicas a los futuros cuadros políticos. Al igual que en *La Acumulación...*, el análisis de casos históricos sirve para apuntalar hipótesis pero, en este caso, abordados de una manera más autónoma del debate político en caliente. En esa línea el trabajo de Rosa apela a ejemplos tomados de la realidad de los mundos coloniales para explicar de una manera clara algunos de los rasgos intrínsecos de la economía como esfera de la actividad humana y en relación con lo social. Rosa apuntala con datos tomados de la historia y de la etnografía su visión de la económica pensada dentro del universo de ideas del marxismo y su concepto clave de la totalidad social.



Diferenciándose de los economistas burgueses Rosa propone pensar la economía política como un proceso social. Como la economía del pueblo en oposición a la concepción burguesa de la económica. Polemizando con Ludwig Büchner y Werner Sombart propone como eje mayor de su análisis de la economía política la economía mundial y no la economía de cada país como un proceso aislado. A lo largo de varias páginas intenta mostrar el alto grado de integración de la económica mundial en la etapa imperialista señalando como expresión final de esta tendencia a las políticas militaristas y las guerras inter imperialistas e inter coloniales con todas sus miserias:

Con la “mercancía” capital se expanden masivamente “mercancías” aún más notables desde algunos países llamados civilizados al mundo entero: modernos medios de transporte y exterminio de poblaciones autóctonas enteras, economía monetaria y endeudamiento del campesinado, riqueza y miseria, proletariado y explotación, inseguridad de la existencia y crisis, anarquía y revoluciones. Las “economías nacionales” europeas extienden sus tentáculos hasta todos los países y pueblos de la tierra para ahogarlos en la gran red de la explotación capitalista (Luxemburgo, 1916a).

Una vez situada en este cuadro general Rosa busca profundizar en otro de los ejes que diferencia la economía política marxista de las escuelas burguesas: el estudio de los vínculos que las personas establecen entre sí en el marco del proceso de la producción. Rosa resalta que las formas de producción precapitalistas del pasado, incluyendo a pueblos de bajo nivel tecnológico y cultural, y a las poblaciones que en el mundo moderno desarrollan formas de producción no capitalistas, se basan en móviles y objetivos transparentes y fáciles de comprender. Tanto si se trata de cazadores fueguinos; de los clanes de campesinos de las Highlands o de los señores feudales del periodo carolingio, estamos ante

procesos productivos destinados a cubrir las necesidades humanas básicas. La economía natural opuesta a la economía capitalista, con su anarquía, sus crisis y sus fetichismos que deben ser dilucidados. Acordando que no se trata de una idea original del “cumpa” Luxemburgo destaquemos que para Doña Rosa la economía política no podía explicarse prescindiendo de los sujetos y actores que participan en el proceso productivo. Pero Rosa va más lejos. No puede comprenderse la economía política haciendo abstracción de la historia y de la etnografía entendida como estudio comparado de las culturas. Rosa señala que las escuelas económicas burguesas, desde el periodo de la ilustración en adelante, buscaron prescindir de la dimensión histórica de los procesos para mostrar a la economía capitalista como un modelo acabado e intemporal. Amén de algunos ecos remotos que vienen desde el pasado, la dimensión histórica de la economía aparece con los primeros vagidos de la idea socialista que adquirió rigurosidad científica con Marx y Engels. Proceso que en el campo de la lucha de clases se expresó en la coyuntura revolucionaria de 1848. El socialismo, que pretendía tener la historia de su lado, podía y debía incorporar la dimensión histórica en los estudios económicos. Rosa intentaba un esbozo de la evolución del estado de la cuestión en esta área en el medio siglo largo que las separaba de la crisis revolucionaria de mediados del siglo XIX:

Todavía en 1847, Marx y Engels escribían en el primer texto clásico del socialismo científico en el Manifiesto Comunista: “La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases.” Y justamente en los tiempos en que los creadores del socialismo científico enunciaban este principio, él comenzaba a ser cuestionado en todas partes por los nuevos descubrimientos. Prácticamente cada año aportaba ideas hasta ese momento desconocidas sobre el estado económico de las más antiguas sociedades humanas, lo cual llevaba a la conclusión de que en el

pasado debían haber existido períodos extremadamente prolongados en los cuales no había aún luchas de clases, porque no había diferenciación en distintas clases sociales ni diferenciaciones entre ricos y pobres, al no haber propiedad privada (ídem).

La necesidad de demostrar que el conflicto de clases estuvo presente en todas las sociedades humanas obliga a los intelectuales socialistas a redoblar sus esfuerzos en el área historiográfica. Para Rosa, el desarrollo de la historia económica es una de las tareas teóricas que el socialismo debe afrontar para fundamentar la posibilidad de una sociedad distinta de la presente. Yendo de lo particular a lo general elige como hilo conductor de una historia económica del mundo al análisis de las formas comunitarias tempranas (comunismo primitivo en el lenguaje epocal) y su persistencia hasta el día de hoy. Rosa polemiza con distintos estudiosos (Von Maurer, Von Hasxtauzen, etc.) que sentaron las bases de los estudios sobre el tema. Luego señala que en los mundos coloniales también se encuentran formas de organización comunistas tempranas que ante el desafío de la colonización europea sirvieron de base a la resistencia nativa (India, Argelia, etc.). Junto a los estudiosos del comunismo primitivo en Asia y África del norte (Maine, Darest, Hasse) menciona al estudioso alemán Cunow, militante socialdemócrata, que había estudiado las estructuras comunitarias en el mundo andino y el imperio incaico del Tahuantinsuyo. Dentro de su perspectiva unitarista Rosa resalta la constatación de que a lo largo de todo el planeta la información sobre las sociedades tempranas indica la existencia de estructuras comunitarias en oposición a los científicos burgueses que sostienen que la propiedad privada es connatural al hombre. Rosa incluso relaciona el momento de la derrota de la Comuna de París como el disparador de una serie de obras de autores que polemizan con el materialismo histórico e impugnan sus bases teóricas: Lippert, Schurtz, Büchner, Starcke, Westermarck y Grosse. En la misma línea rescata la obra del norteamericano Lewis Morgan, autor del clásico *Sociedades*

*primitivas* (1881) que fue tomado como base por Engels para el *Origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884). Rosa sostiene que Morgan con su esquema de periodización de las sociedades tempranas (salvajismo, barbarie, civilización) permitió fundamentar una lectura materialista de los distintos estados del desarrollo humano. Aporte que le sirvió a Engels para su análisis de la transición desde el comunismo primitivo a la sociedad de clases.

Munida de estos elementos teóricos, Rosa polemizaba con los distintos autores que impugnan las teorías marxistas y en particular aquellos que negaban la existencia de una etapa o estadio comunista o comunitarista generalizado a nivel mundial. Se detiene particularmente en la obra de Grosse que en sus estudios sobre las sociedades tempranas reconocía una base material en el desarrollo de la cultura pero no en sentido marxista. Rosa criticaba el esquema de Grosse que dividía a los pueblos primitivos en pastores, cazadores y agricultores pero que no incluía el análisis de las relaciones de producción como un elemento diferenciador en el seno de cada una de estas categorías. Para Rosa se trataba de una teoría estática y antidialéctica que no permitía dar cuenta de fenómenos como la organización matrilineal, incluso de un posible estadio de matriarcado, de muchos de estos pueblos. Tampoco el rol del totemismo, formas de tabúes, división del trabajo y otros elementos que remitían a las relaciones de producción concretas en que estos pueblos estaban insertos. Los distintos elementos culturales que servían como ordenadores en las sociedades de bandas y otras formas de organización social temprana podían tener una explicación en la perspectiva del materialismo histórico. Rosa apoyaba su análisis citando información antropológica sobre pueblos primitivos de distintos continentes. Entre ellas de los bosquimanos de África que como vimos aparecen varias veces en su opus, asociados al genocidio colonial de 1904-1907.<sup>12</sup>

12 Rosa mencionó el genocidio de los hereros en muchos escritos y alocuciones. Como un ejemplo interesante, ya que se trata de una discusión sobre táctica y estrategia dentro del partido

Si sabemos simplemente que un pueblo vive de la caza, del pastoreo o de la agricultura, todavía no sabemos nada de sus relaciones de producción y de su cultura pretérita. Los hotentotes actuales de África sudoccidental, a quienes los alemanes quitaron sus rebaños y con ellos sus medios de subsistencia, dotándolos en cambio de modernas escopetas, se han convertido, forzosamente, de nuevo en cazadores. Sin embargo, las relaciones de producción de este “pueblo cazador” no tienen absolutamente nada en común con los cazadores indios de California que viven todavía en su primitivo aislamiento del mundo, y estos últimos a su vez se asemejan muy poco a las compañías de cazadores de Canadá, quienes proveen industrialmente de pieles a capitalistas norteamericanos y europeos (ídem).

Siguiendo con la crítica a Grosse apunta a que su paradigma “materialista” vulgar le impide penetrar en la comprensión de la base estructural de las sociedades tempranas. Por eso tampoco puede comprender el fenómeno de las estructuras comunistas primitivas o tempranas. En el tercer capítulo o apartado de su libro (Historia económica II), Rosa se mete de lleno en el análisis de las estructuras comunistas primitivas. Las formas germánicas, el modo de producción antiguo en el mediterráneo greco romano, las estructuras comunistas andinas prehispánicas y el mir ruso. Analiza cómo, en muchos de estos casos, las estructuras comunistas primitivas subsistieron al desarrollo de una sociedad dividida en clases y

---

socialdemócrata y no un artículo sobre política colonial, tenemos un escrito aparecido en *Neue Zeit* en 1910 con el título “La teoría y la práctica”. En un pasaje en el que polemiza con Kautsky por un elogio que este hacía de los militares alemanes Rosa ironiza que en sus glorias se debiera incluir: “tanto la batalla de Jena como la campaña de los hunos en China, con nuestro Waldersee al frente, y la victoria de Trhotas sobre las mujeres y los niños hotentotes en la Kalahari” (Rep. Echeverría, 2013: 438-477).

la formación del estado. Resalta incluso que esta persistencia las estructuras comunitarias se adaptaron a distintos modos de producción llegando en algunos casos hasta el umbral de la moderna sociedad capitalista. La penetración colonial en muchas sociedades estaba destruyendo a las viejas estructuras comunitarias, con las consecuencias que Rosa venía señalando desde hace rato, pero a la vez Rosa sostiene que estas estructuras, en la mayoría de los casos, no podían adaptarse a las transformaciones de la moderna económica capitalista.

La larga historia de las formas comunitarias hasta épocas recientes es vista por Rosa como un fenómeno de persistencia y vitalidad del elemento de organización colectivo en una sociedad aun cuando resalta que bajo distintas sociedades de clase las estructuras comunitarias convivían con la desigualdad y con la explotación. Factores que incluso pueden verificarse no solo en la totalidad social sino también en el seno de las comunidades. Eso la lleva a volver sobre el tema de la transición de la sociedad de clases. Menciona el modelo de transición a las sociedades despótico tributaria en los grandes valles fluviales (Indo, Nilo) donde la necesidad de los trabajo de irrigación a gran escala favorecieron el surgimiento de una casta sacerdotal y burocrática dominante. Enfocando su lente en otros modelos de transición menciona la importancia de la función militar en distintas regiones del mundo:

De un modo u otro, la actividad bélica (expresión ella misma de los estrechos límites de la productividad del trabajo) desempeña un gran papel entre todos los pueblos primitivos y conduce en todas partes, con el tiempo, a un nuevo tipo de división del trabajo. La segregación de una nobleza guerrera o de un estamento de jefes es, en todas partes, el golpe más fuerte que tiene que sufrir la igualdad social de la sociedad primitiva (ídem).

Es en este contexto que Rosa aborda un ejemplo tomado del África subsahariana contemporánea. Más propiamente

hablando de las sociedades de jefaturas del interior de las sabanas centro sur que recién habían tomado contacto con los europeos hacia mediados del siglo XVIII. Nos referimos al reino del Mauta Kasembe, al este del lago Tanganyika y al norte del Zambeze (actual República del Congo), escisión del viejo imperio Luba y otras jefaturas vecinas. Rosa usa como fuente principal el diario del portugués Antonio Gamito que recorrió la región en 1831-1832 más algunos viajeros posteriores. El reino de Kazembe y sus estados vecinos tenían una estructura productiva basada en la agricultura de azada en pueblos de agricultores que viven en chozas dispersas. El *muata* (señor) como expresión de una elite difusa (parientes del soberano, guerreros destacados) recogía tributaciones que recibía de la población sometida a su mando. Las distintas aldeas eran gobernadas por delegados del *muata* que recibían el nombre de *mambos* y eran hereditarios. Un consejo de ancianos asesoraba al rey y se suponía que velaba por las normas consuetudinarias. Su capital era una aldea cercada con filas estacas en el fondo de la cual había una gran barraca donde vivía el déspota. Desde ese lugar el rey organizaba sus ejércitos y ejercía justicia con poder de vida y muerte sobre sus súbditos. Vivía rodeado de una corte que incluía concubinas, bufones, orquestas, etc. Los habitantes del lugar le atribuían al déspota poderes mágicos. Era un personaje rodeado de boato y simbología guerrera (trono hecho con cráneos) A su muerte se lo enterraba con hombres y mujeres sacrificados para que lo sirvieran en el más allá. Rosa, con base en la información etnográfica de la que disponía, llegaba a la conclusión de que estaba ante una sociedad con una cultura material y un nivel de fuerzas productivas bajo, pero en el cual ya no quedaba nada de la igualdad y los mecanismos de consensos “democráticos” de la comunidad primitiva. Se trata de un tipo de sociedad que no poseía bases para elevarse a un estadio superior al que conocía pero en la cual se había formado una elite con derechos asimétricos en relación al conjunto de la población. Incluso Rosa sostenía que no era imposible que en el desigual y violento reino del *muata* pudieran subsistir

formas de comunismo primitivo y propiedad colectiva de la tierra dato que no le proveen sus fuentes.

Pero en todos los casos la desigualdad social y el despotismo de las sociedades primitivas se diferencian esencialmente de los reinantes en las sociedades civilizadas y que son trasplantados a las primitivas. La elevación de la nobleza primitiva a este rango, el poder despótico del jefe primitivo, son productos naturales de la sociedad lo mismo que sus restantes condiciones de vida. No son más que otra expresión de la impotencia de la sociedad frente a la naturaleza circundante y frente a las propias relaciones sociales, aquella impotencia que se manifiesta tanto en las prácticas mágicas del culto como en las hambrunas que se instauran periódicamente, donde los despóticos jefes perecen a medias o completamente junto con la masa de sus súbditos. Por ello, esta dominación de la nobleza o del jefe mantiene perfecta armonía con el resto de las formas de vida materiales y espirituales de la sociedad, lo que se hace perceptible en el significativo hecho que el poder político de los soberanos está siempre entrelazado con la religión natural primitiva, con el culto de los difuntos del modo más estrecho, y se apoya en ellos (ídem).

Rosa ironizaba que las ceremonias bárbaras del *muata* y las prácticas de boato que describen los cronistas eran menos absurdas que el considerar nombrado por la “gracia de dios” a un personaje del que nadie pensaría que tiene poderes mágicos y que gobierna a un país de 67 millones de habitantes de cuyo seno nacieron grandes pensadores y artistas, en clara alusión al Káiser alemán. Estas sociedades protoseñoriales del África oriental habían perdido su carácter igualitarista original pero así todo parecían, en la perspectiva de Rosa, mantener un nexo, aunque bastante degradado, con su comunitarismo original. Esa combinación de asimetría y retazos de un igualitarismo



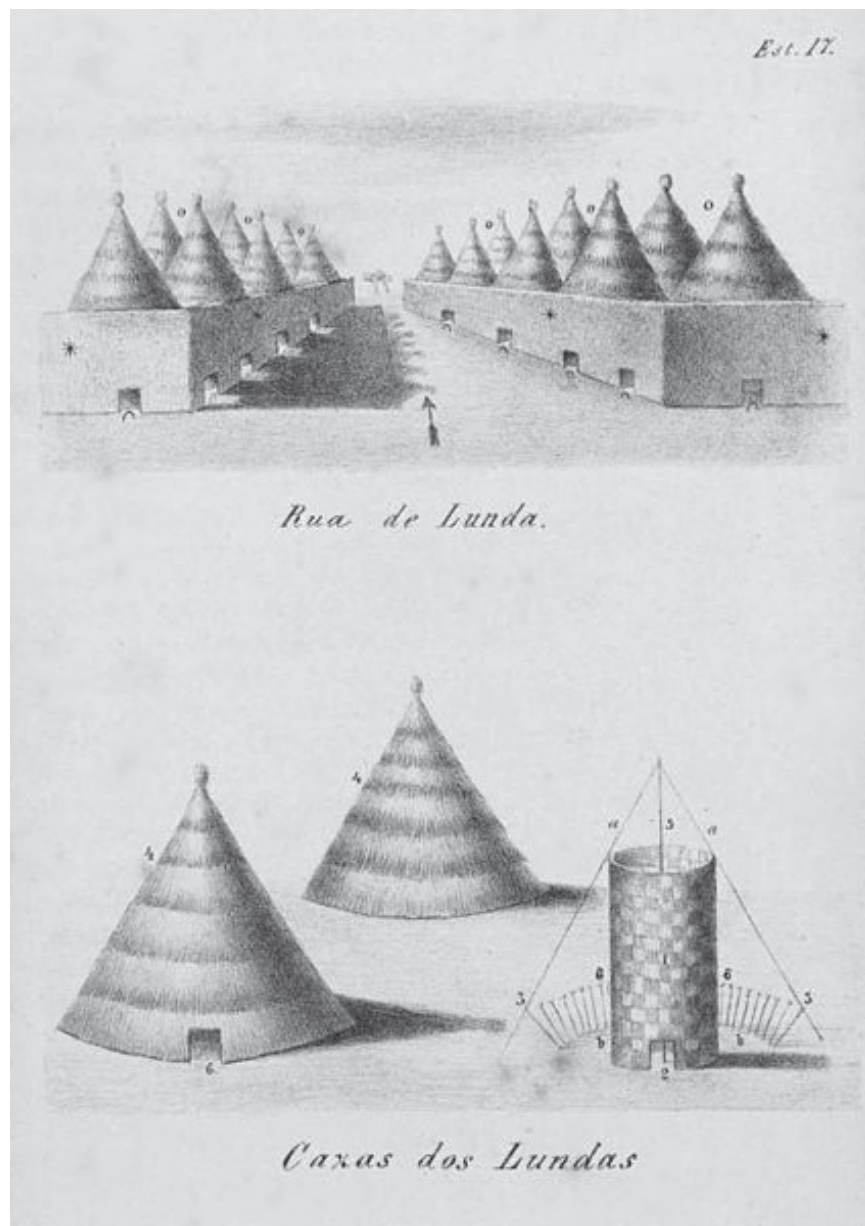


Imagen 14. Viviendas de las aldeas lunda de África central. [www.picswe.com](http://www.picswe.com)

original había sobrevivido durante siglos antes de la conquista por sociedades más desarrolladas. Rosa, retomando la línea de sus análisis sobre el norte de África en *La acumulación...*, destaca para el caso africano que los estados musulmanes combinaron la imposición de un feudalismo fiscal y señorial con la subsistencia de formas comunitarias. Señala como una excepción los sultanatos arabizados de Zanzíbar y la costa Swahili que desarrollaron la trata negrera aunque recuerda que fue cuantitativamente menor que la trata instalada por los europeos en el Atlántico. Más adelante en su análisis de

los orígenes de las formas de intercambio mercantil, Rosa se vuelve a ocupar de África al sur del Sahara. Menciona las formas de trueque y comercio no monetario, llevados adelante por pueblos no occidentales en distintos continentes. En relación a África cita cronistas que relatan cómo tribus de África central utilizaban a la harina como dinero no monetario que cambiaban por carne, herramientas, etc.<sup>13</sup> En los mundos precoloniales, dentro de su primitivismo y pobreza de medios, han convivido la violencia, la servidumbre y las prácticas mercantiles primitivas pero sin dejar de perder del todo el carácter de una economía natural ligada a la satisfacción de necesidades. Solo la irrupción del capital imperialista, a través de la ofensiva colonialista marcó la quiebra definitiva de ese lazo trayendo no solo despojo y explotación, sino también los fenómenos típicos del capitalismo y sus crisis periódicas:

En el interior de África la política colonial inglesa y alemana ha transformado en esclavos asalariados a pueblos enteros en los últimos 20 años, y ha aniquilado por hambre a otros dispersando sus huesos en todas las regiones (ídem).

Para Rosa que proponía pensar a la economía política como un proceso mundial el drama que se producía en las periferias coloniales era indisociable del que se estaba produciendo en el mundo central. Toda su acción política y su obra teórica estaban orientadas a dilucidar esa relación dialéctica y a sacar las conclusiones políticas correspondientes de la misma. Pero para cuando escribió *Introducción...* los efectos de la política imperialista habían estallado en las propias metrópolis. El mismo año que concluía *Introducción...* daba a conocer su *Anticrítica* en donde recordaba que la lucha por la dominación a escala mundial era una de las razones por las que las masas se estaban ensangrentando en una guerra fratricida:

13 Para una caracterización de las sociedades del interior de África central y meridional en el periodo precolonial tardío acorde con criterios historiográficos modernos, véase: Illife, 2013: 262-273. En el mismo apartado una caracterización de la sociedad bóer.

De esta manera, el imperialismo hace que la catástrofe, como forma de vida, se retrotraiga de la periferia de la evolución capitalista a su punto de partida. Después que la expansión del capital había entregado, durante cuatro siglos, la existencia y la civilización de todos los pueblos no capitalistas de Asia, África, América y Australia a incesantes convulsiones y a aniquilamientos en masa, ahora precipita a los pueblos civilizados de Europa en una serie de catástrofes, cuyo resultado final sólo puede ser el hundimiento de la civilización, o el tránsito a la forma de producción socialista. A la luz de esta concepción, la posición del proletariado frente al imperialismo adquiere el carácter de una lucha general con el régimen capitalista. La dirección táctica de su comportamiento se halla dada por aquella alternativa histórica (ídem).



Imagen 15. Askaris. Soldados coloniales en el África oriental alemana durante la Primera Guerra Mundial. <http://historicaldis.ru>

## Conclusiones

Las primeras aproximaciones de Rosa sobre las sociedades africanas dentro de las problemáticas de las periferias del mundo son inseparables de la emergencia del debate sobre la expansión colonial en la Europa decimonónica particular y del impacto de este debate en el espacio socialista que experimentaba un momento de consolidación y expansión importante. Por otra parte el debate sobre la cuestión colonial en los congresos socialistas es inseparable de una serie de discusiones que marcaban los puntos de rupturas entre el ala revolucionaria y los sectores reformistas del movimiento socialista internacional (militarismo, cuestión nacional, la centralidad de la lucha de clases en el proceso político, la vigencia teórica de los principios del socialismo científico, la centralidad de la vía insurreccional o parlamentaria como forma de acumulación política, etc.). Dentro del ámbito del socialismo alemán el problema de la cuestión colonial, y particularmente del colonialismo en África, revistió caracteres diferenciales dentro del contexto europeo. Esto por dos razones de distinto signo: a) La creciente centralidad de los problemas coloniales en el imperio alemán en los veinte años anteriores a la Primera Guerra Mundial y; b) el crecimiento de la influencia política de socialdemocracia alemana en la vida política nacional y su fuerte protagonismo, de tipo paradigmático, en el movimiento socialista internacional.

Las primeras participaciones de Rosa en el tema colonial son contemporáneas al momento en que los problemas de la guerra, el militarismo y la expansión a las periferias comenzaban a ganar mayor centralidad en la agenda de los congresos socialistas. Su participación se inscribe en ese consenso general que unió al centro y la izquierda socialistas contra la reivindicación abierta del colonialismo “positivo” esgrimida por los revisionistas socialimperialistas. Las condenas al militarismo de la primer Rosa, y sus primeras tímidas incursiones en el tema colonial, sintonizaban con la reivindicación de las revueltas anticoloniales que hacían

hombres de la izquierda y el centro socialista en los congresos de fin de siglo. Independientemente de que en los elaborados e interesante trabajos de Kautsky ya estaba prefigurada la posterior bifurcación de caminos entre el ala radicalizada y el ala centrista del socialismo tanto en el tema colonial como en los demás debates que opondrían a revolucionarios y reformistas.

La irrupción de la cuestión marroquí en la política europea contemporánea fue el canto del cisne del consenso entre izquierda y centro en los congresos de la Internacional. La mayoría de los partidos socialistas europeos de los países involucrados en los temas coloniales desarrollaron iniciativas y acciones contra las agresiones coloniales y rumores pre bélico. Es visible la divergencia de la conducción de la socialdemocracia alemana desde la elección “hotentote” a la crisis de Agadir. También la creciente soledad de la izquierda del socialismo alemán en su oposición radical al militarismo, el colonialismo y el oportunismo electoralista. A nuestro juicio es en los trabajos de Rosa de 1911 están reunidos una serie de elementos que hacen a una visión política de conjunto de los problemas de África, dentro de la problemática más general de las periferias coloniales, que sería la base a partir de la cual Rosa abordaría los problemas de los mundos coloniales, y sus respectivos estudios de caso, en sus obras más teóricas. Esa visión política general se apoyaba en la centralidad de dos procesos históricos en el tiempo corto: a) el aceleramiento de la expansión colonial y los conflictos derivados de ella en los dos decenios anterior al estallido de la Primera Guerra Mundial; b) y las revoluciones que se venían sucediendo desde hacía un lustro en sociedades semicoloniales complejas, en donde eran golpeados los viejos absolutismos que habían sobrevivido hasta la penetración del capitalismo en sus países. El mismo año en el que los estados imperialistas casi rompían lanzas por uno de los últimos territorios no colonizados de África la revolución estallaba en China, México, siguiendo a la Revolución rusa y en el imperio persa. Esa combinación entre el recalentamiento de las tensiones intercoloniales y la

revuelta en la primera línea de las periferias del capitalismo central constituirían un elemento presente en los trabajos de economía política que Rosa comenzaría a dar a conocer dos años después de la crisis de Agadir y un año antes del estallido de la Gran Guerra. Una buena muestra de esa íntima relación entre teoría y práctica que George Lukács, resaltaba en el opus y en la acción de la compañera Luxemburgo. Los escritos políticos de Rosa posteriores al estallido de la Gran Guerra, a la “Unión Sagrada” y a la crisis del movimiento socialista están inscriptos en la línea de la confirmación/denuncia de los pronósticos que habían hecho en los trabajos del periodo anterior. En relación al tema colonial un trabajo como el *Folleto Junius* buscaba ahondar en los viejos diagnósticos sobre la política imperialista europea en general, y del imperialismo alemán en particular a la luz del drama de la guerra. Drama que Rosa se preocupaba de destacar que había adquirido una dimensión mundial sin precedentes. Nos interesa también resaltar entre el llamado a las masas de 1915 y el manifiesto espartaquista de 1918, lo que entendemos que es, un relativo atemperamiento en la impronta eurocentrista a la hora de pensar el sujeto de la revolución mundial.

Sin duda alguna un libro como *La acumulación del capital* es la mejor prueba de la estrecha relación de la teoría y la praxis en la obra de Rosa. Con la fuerte apoyatura en el análisis de procesos concretos Rosa fundamenta su teoría del imperialismo intentando demostrar el pronto colapso del sistema y la necesidad de la revolución socialista como el único camino de salvar el mundo de la barbarie. Los estudios de casos de la penetración imperialista en los mundos coloniales (África, Asia, América) remiten a una serie de procesos en una perspectiva de tiempo corto o medio en la historia mundial que permiten ejemplificar otras tantas formas de penetración del capitalismo en las periferias. Rosa presta mayor atención a la penetración colonialista en viejas sociedades despótico tributarias o señoriales. Centrándonos en los estudios de casos del continente africano tenemos dos viejos estados del

África mediterránea islámica y un tercero, de una región del África subsahariana donde colonos europeos colonizaron una región poblada por bandas y jefaturas de cazadores, pastores y agricultores. Rosa aborda los casos del Egipto otomano y de Argelia como dos sociedades con perfil diferenciado. El Egipto decimonónico, era un estado fluvial basado en una economía campesina varias veces milenaria. Un estado, virtualmente independiente del decadente poder otomano, en donde una serie de elites pretorianas que se sucedieron en el poder ejercían un férreo control sobre el territorio y sobre una estructura social marcadamente clasista. Equilibrio de poder entre sociedad y estado que permitió que luego de haber recibido un primer impacto de occidente (invasión napoleónica, 1799) el comienzo de un proceso de modernización bastante audaz controlado por el estado despótico. Méritos que Rosa le reconocía a Mehmet Alí. La autora de *La acumulación...* no explica claramente cuáles fueron las causas por las cuales el experimento del crecimiento autárquico no pudo garantizar su continuidad. Habla del endeudamiento por las crecientes obras pero lo plantea como una causa mientras que los principales datos de la realidad parecen indicar que fue más como una consecuencia de la apertura hacia el capital extranjero que llevaron adelante los sucesores de Mehmet Alí. Luego el fin del ciclo del algodón terminaría de acentuar un proceso de creciente dependencia financiera que a Rosa le sirve para explicar el endeudamiento como método de penetración imperial. El Egipto que a partir de 1879 se convirtió en un protectorado controlado por un comité de acreedores no fue un país sometido por ejércitos extranjeros. La penetración del imperialismo en Egipto enfrentó a un estado poderoso que incluso durante décadas había intentado oponer su propio proyecto de capitalismo de estado a las pretensiones occidentales. Sin duda la colonización de Argelia representó un caso de colonización distinto. Rosa centra su interés en la vigencia de las estructuras comunitarias de los pueblos del Magreb fruto de la interacción de distintos pueblos y culturas desde la antigüedad clásica y aun antes.

Si el eje organizador de la economía de Egipto había sido el Nilo desde el delta al valle el espacio económico del Magreb occidental se organizaba alrededor de viejas rutas caravaneras que unían las ciudades de la costa del Mediterráneo, la franja agrícola fértil, los pueblos de pastores en los Tell (colinas) y el espacio del desierto con sus pueblos nómadas que comerciaban por los oasis del Sahara hasta la sabana sur. Bajo la dominación púnica, romana, vándala, bizantina y los distintos estados que se sucedieron luego de la conquista musulmana las distintas comunidades que vivieron en el Magreb conservaron muchos de su organización igualitaria y comunitaria y semicomunitaria así como una cuota importante de autonomía política. La dominación otomana en el siglo XVI representó un punto de inflexión mayor pero los estados berberiscos y su variedad de feudalismo, semifiscal y semiseñorial, convivió con las viejas estructuras tribales y comunitarias previas. La forma que adquirió la penetración del capitalismo en Argelia fue la de un tipo de colonialismo, como el francés de periodo orleanista, que no podía apostar a una política de puertas abiertas para dominar una economía periférica como hacían los británicos. Se trató de una ocupación militar violenta, con la imposición del monopolio del comercio por la metrópoli, seguida de la llegada de colonos y el despojo de la tierra a los nativos. Proceso, que como Rosa destaca, duró varias décadas y conoció varios puntos de inflexión y distintas formas de resistencia. Tanto en la variedad de penetración financiera neocolonial en Egipto como en la intervención colonial directa y expoliadora de los franceses en Argelia las viejas sociedades islámicas del África mediterránea se presentaron como huesos duros de roer capaces de generar alternativas propias en su vía de acceso a la modernidad capitalista (Egipto) o de resistir la imposición colonial cruda. En ambos casos, y en esto Rosa es clara, la incorporación a la economía capitalista no significó el progreso que los liberales y los socialistas reformistas le atribuían. O en todo caso lo significó en una muy corta medida.

El análisis que hace Rosa de la penetración de capitalismo



en África del Sur y la destrucción de las repúblicas bóeres está pensado desde otros parámetros. Acá la irrupción del capital no arrasó con estructuras económico sociales de tiempo largo ni enfrentó a estados poderosos en términos políticos y militares. Se trataba de una forma de colonización nacida como un proceso lateral de la expansión europea de los siglos tempranos del capitalismo. Dispersas comunidades agrícolas y pastoriles, con una relación bastante elástica con su metrópolis europea, vivían de la explotación de mano de obra nativa servil en pequeña y mediana escala y eran gobernadas por menudas oligarquías teocráticas. Un mundo rural y atrasado que, durante el siglo XIX, se había visto encerrado entre etnias nativas belicosas y la presencia y presión colonial británica. Al igual que el sur esclavista de Estados Unidos se trataba de enclaves atrasados que debían ser arrasados de manera natural ante el avance del capitalismo industrial o minero. La sociedad bóer no podría sobrevivir a la penetración capitalista moderna. En este caso Rosa sí ve una resistencia desesperada que no tiene nada de alternativa y que incluso no representa visos de creatividad ni nada que se le parezca. La destrucción de las economías campesinas encerradas en sí mismo (artesanía y agricultura) no acabó con formas comunitaristas de largo arraigo como en el caso de las sociedades del norte de África. El resultado fue el establecimiento de una economía minera basada en la explotación de una clase obrera nativa, proletarizada por los medios más brutales, y que veía reforzada su condición de clase subalterna con estatus legal de casta a partir de criterios raciales. Lo precedente estaba condenado por la historia, pero lo que vino después fue un ejemplo terminal de barbarie capitalista. Por otro lado el análisis que hace Rosa de la sociedad bóer y su destino bien pudiera haber sido leído en esos tiempos como un cuestionamiento en los hechos de la problemática clasificación y diferenciación que proponía Kautsky cuando hablaba de “colonias de explotación” y “colonias de poblamiento”.

En *Introducción...* encontramos otra forma de encarar los estudios de caso y datos tomados de África y otros mundos

coloniales. Se trata de una obra teórica un poco menos condicionada por los debates políticos más urgente que *La acumulación...*, pero no ajena a la tarea de fundamentación teórica y política de la estrategia revolucionaria concebida por Rosa. Ella destaca la necesidad de fundamentar la teoría política marxista completándola con la historia e, incluso, con la etnografía, aunque no use este término ni ninguna otra denominación epocal equivalente. Igual que en *La acumulación...* el apoyo en estudios de casos históricos reviste un carácter fundamentalmente instrumental pero sin por ello proceder a un forzamiento de los hechos. Por el contrario, se busca extraer conclusiones de los casos que se estudian. Inserta en una polémica con estudiosos burgueses de las sociedades tempranas que intentaban demostrar que la propiedad individual era connatural al ser humano sitúa como una pieza clave de su construcción el análisis del comunismo primitivo de las sociedades preclasistas y su supervivencia y transformación en las sociedades de clase. Rosa criticaba a algunos materialistas vulgares que reconocían la importancia de la base material en el análisis histórico y antropológico pero no avanzaban hacia el análisis del conjunto de relaciones de producción de una sociedad determinada. A la hora de pensar el inicio de esta línea de interpretación en las sociedades tempranas. Rosa mira más a Morgan que a Engels, compatibilizador de las tesis de aquel con las categorías de análisis del materialismo histórico. Rosa que, insistimos, fue uno de los autores que más aportó a la comprensión del concepto de “totalidad social” como idea central del universo marxista, sostenía que el análisis de las costumbres, tabúes, religión, etc. de los pueblos “primitivos” y sus interacciones con la base económica y social podían permitir conocer mejor a las sociedades tempranas y su evolución. Todos los fenómenos que formaban la cultural material y no material de las sociedades humanas podrían encontrar un sentido en esa perspectiva. Idea que estaba lejos de contar con una aceptación generalizada en los estudiosos de su época. Rosa abordaba estas cuestiones desde la modestia

de un manual de economía política pero el uso de los datos históricos y antropológicos que usa buscaba elevarse por encima del mero uso instrumental de los mismos.

En el contexto de un análisis de las vías de transición a la sociedad de clases vuelve con el tema de las supervivencias de elementos comunitarios en las sociedades complejas pero también toma ejemplos de sociedades africanas en el nivel de jefaturas protoestatales conocidas por informes de exploradores y viajeros. El despotismo y la brutalidad que se encuentran en estas sociedades de África central son un fenómeno propio de un determinado tipo de transición que favoreció el surgimiento de grupos que controlaban la función guerrera y se convertían en la protoelite de una sociedad de bajo nivel de fuerzas productivas y producción de excedente. Ante las limitaciones determinadas por el medio histórico (naturaleza y relaciones de producción) las formas del despotismo guerrero se corresponden con determinado nivel de desarrollo material y subjetivo de una sociedad (ligazón del despotismo con las formas de religiosidad primitivas, culto de los difuntos, magia empática, etc.) en donde el status privilegiado de unos pocos no se diferenciaría de forma extrema de la situación material del conjunto social. Sería la contra cara de las primeras sociedades de clase que nacieron de los grandes trabajos hidráulicos sobre los que se instaló una casta sacerdotal o una burocracia que vivía de la tributación de las comunidades de campesinos y que consolidó la formación de estados despótico-tributarios con un desarrollo tecnológico e intelectual más complejo. Para Rosa, tanto los viejos estados despóticos del Indo y del Nilo como las modestas sociedades de la sabana de África central formaban parte de la historia de la humanidad aunque representaban vías distintas de desarrollo. Y para la época de Rosa la expansión del capitalismo imperialista les estaba igualando a todas en el rasero del saqueo y la explotación.

Por distintos caminos Rosa siempre llega al mismo punto. El capitalismo en su etapa imperialista está provocando la mayor ruptura de la historia de las sociedades periféricas.

En varios pasajes de su obra Rosa esboza un esquema del desarrollo del capitalismo desde los grandes descubrimientos de los siglos XV y XVI hasta sus días. Para Rosa, como para Marx, el capitalismo fue universalizando las relaciones de producción pero en ningún momento este proceso estuvo libre de saqueo, violencia y explotación. Pero la expansión en la etapa imperialista se diferencia de la expansiones de siglos anteriores por su mayor capacidad destructiva. El capitalismo estaña por concluir la universalización definitiva del mundo bajo su control y contribuyendo a su propio colapso. Para la última Rosa las consecuencias negativas de la expansión imperialista y colonial habían comenzado a producir un efecto retorno desde las periferias hacia el centro. La prueba inevitable de ello fue la Gran Guerra.<sup>14</sup>

- 14 No queremos dejar de reflexionar sobre un tema que excede los marcos de este artículo pero que se relaciona con la vigencia del pensamiento luxemburgista y sus apropiaciones más cercanas en el tiempo. Como señalamos, Rosa vuelve a veces en sus escritos sobre un esquema de desarrollo de las primeras etapas del capitalismo. El periodo de la expansión europea y la formación de los imperios coloniales por el capitalismo comercial. La acumulación primaria primitiva de la que hablaba Marx y que había implicado saqueo, esclavitud, servidumbre y masacres contra los pueblos que la resistieron. Luego la relaciona con la acumulación en la etapa imperialista y sus efectos de expropiación y saqueo sobre las ultimas periferias a colonizar (África y Asia) El capitalismo siempre había significado despojo y expropiación aunque para la etapa imperialistas estos rasgos se habrían incrementado cuantitativa y cualitativamente. Lecturas posteriores de la obra de Rosa han extraído la idea de que las formas el saqueo y del pillaje son un elemento ligado intrínsecamente a la presencia del capitalismo imperialista en las periferias. De ese capitalismo que no colapso a corto tiempo como Rosa había pronosticado. Una autora, alejada de posiciones políticas radicalizadas pero lectora constante del opus luxemburgiano, como Hannah Arendt reflexionando sobre esta cuestión hablaba incluso de un autoconciencia de la burguesía en la época imperialista en el sentido de que las formas de saqueo y expropiación debían ser continuamente re editadas en la periferias coloniales para que el sistema no colapse. Idea, que más próximos a nuestros días, han desarrollado otros autores que reivindicán parcialmente la teoría luxemburgiana del imperialismo. Entre ellos

Una de las discusiones más persistentes entre los autores que estudiaron, criticaron, redescubrieron y se reapropiaron de la obra de Rosa fue sobre el peso de las concepciones y esquemas deterministas en su obra. Para algunos el determinismo caracteriza al *opus* luxemburgiano hasta el final. Otros insisten en que hay un quiebre alrededor de la crítica a la guerra y sus consecuencias. Según este último punto de vista la Rosa de *Socialismo o barbarie* habría dejado de ser determinista. No nos proponemos dar una respuesta acabada a esta discusión. Pero sí nos animamos a proponer una determinada forma de entender esta disyuntiva. A nuestro juicio en la Rosa que se enfrentó con la Gran Guerra y con la crisis general del movimiento socialista los esquemas deterministas siguieron estando presentes en su *opus* pero conviviendo en tensión con elementos no deterministas y superadores de una visión crudamente euro centrista de la historia de la humanidad. Centrándonos en su mirada de los problemas de las periferias en la era de la expansión encontramos algunos de esos elementos: a) la persistencia de las formas del comunismo primitivo en las sociedades de clases y su centralidad en la resistencia ante la explotación colonial moderna; b) cierta capacidad de reacción de las viejas sociedades despóticas tributarias cuando el capitalismo golpeó a su puerta; c) el rol que Rosa le atribuía a las revoluciones que se producían en las periferias semicoloniales en el mundo que iba encubando la Gran Guerra. Conviene

---

Samir Amín que elaboro el concepto de “Acumulación primitiva permanente” señalando, como en los años de la crisis del petróleo, el avance del capital financiero en muchas áreas de la vida económica significaba una nueva vuelta de tuerca de la acumulación capitalista. También David Harvey que propuso el concepto de “Acumulación por desposesión” (p. 2004). Con esta expresión Identifica a fenómenos como la apropiación de los recursos naturales por las multinacionales, la privatización de servicios, la mercantilización de nuevas áreas de la vida social y en la privatización de los restos de economía comunal como las nuevas formas de saqueo imperialista en los albores del tercer milenio.

detenerse en este último elemento, que incluso remite a los debates en los congresos de la Internacional en los primeros años del siglo XX. Se ha calificado a Rosa de eurocentrista e incluso “socioracista” por distintos elementos presentes en su *opus* (su oposición a levantar las reivindicaciones de las naciones oprimidas en el imperio ruso; su escepticismo frente al rol del campesinado durante la revolución de octubre, etc.). Es clara la afirmación de la tesis del *Folletto Junius* en el sentido que la clase obrera europea es la vanguardia posible de la revolución. Para Rosa los principales datos de la realidad y la historia de la luchas de clases moderna parecía indicar un solo camino posible aunque, como señalamos más arriba, esta posición se atempero en el manifiesto de 1918. Por otro lado, aquella definición de la clase obrera europea (concentrada, con años de lucha y de organización) como sujeto de la revolución mundial puede leerse desde otra luz si se las mide con la importancia que Rosa le reconoce a las revueltas en la primera línea de las periferias semicoloniales. De manera confusa en los trabajos posteriores a 1911, conviven el llamado de Rosa a la revolución mundial que comenzaría en Europa con la mirada sobre los países semicoloniales donde las masas se agitaban, derrocaban a los viejos absolutismos y resistían a la presión imperial y la explotación. Procesos que Rosa calificaba de necesarios aunque contradictorios. Como una combinación de elementos progresivos con la conservación de elementos precapitalistas desafiando las visiones unilineales del desarrollo (“profundidad y fuerza”). Entre estos últimos las defensas de las estructuras comunitarias precapitalistas de las que Rosa se ocupa tanto en su obra y a las que, en el marco de una revuelta anticolonial, pareciera evaluar en un sentido que se aproxima a la forma en que Marx había evaluado al mir ruso en su famosa carta a Vera Zasúlich. No obstante la valorización que hace Rosa de las formas comunitarias no está exenta de tensiones. En algunos párrafos de su obra

parece sugerir que a las formas comunitarias les cuesta adaptarse a las necesidades de la productividad moderna. La crisis que la expansión imperialista mundial había provocado se manifestaba dramáticamente en el centro del sistema pero también en sus periferias y desde ellas hacia el centro. Creemos que para la Rosa que intentaba leer la realidad desde detrás de las paredes de la cárcel el planeta se había convertido en el escenario trágico de un drama único que tenía un solo final posible. No obstante cada vez más parecía un drama en el cual los sujetos que intervenían en él no siempre podían seguir siendo evaluados de acuerdo a esquemas predeterminados. Esa es la tensión principal que encontramos esbozada en la última Rosa. La que desafió al sistema y a la claudicación reformista con la consigna socialismo o barbarie.

Rosa Luxemburgo fue asesinada el 15 de enero de 1919, por sicarios de la reacción protofascista que vivirían para incorporarse a las huestes hitlerianas. Pero la responsabilidad política de su asesinato, junto al del líder espartaquista Karl Liebknecht, fue de los reformistas vendidos a la reacción a los que Rosa había combatido en los foros de la Internacional y del socialismo alemán. Entre ellos Gustav Noske, en su momento uno de los defensores más vehementes de las tesis “socialimperialistas”, devenido en ministro de defensa represor en los albores de la República de Weimar. Rosa, como tantas mujeres y hombres a lo largo de la historia, pagó con su vida el pecado de luchar por un mundo sin explotación ni opresión. A cien años de distancia nos queda su legado fecundo, incompleto, revulsivo, provocador. Con aciertos y errores pero, sin duda, conservando su vigencia y su vitalidad para seguir pensando caminos en esa gran obra inconclusa que es la emancipación de la humanidad. Para la compañera de Rosa el compromiso militante y el homenaje del poeta:

## Rosa, la roja

Tantos motivos  
para que te odieran,  
tantos para que te amemos.

La rebeldía suele agigantarse  
cuando más afrentas  
tienes que vengar.

Entraste en la historia  
cojeando y erguida  
sobre tu metro y medio de gigante.

Desafiando por igual las mentiras,  
las verdades consagradas  
y las medias verdades  
que solo servían para cargar  
con vino viejo los odres nuevos.

Y no te faltó la valentía  
para recordar  
que ni siquiera  
la revolución triunfante  
debía estar exenta  
de tener, algún día,  
que rendir cuentas  
ante la historia.

Doctorcita judía,  
fea y debilucha,  
que brilló en los foros  
y sufrió entre los muros  
donde soñó ser como  
una enfermera roja  
curando las heridas,  
del cuerpo y del alma,  
de los niños  
de todas las razas  
y continentes del mundo.



Gracia Rosa  
por ser como un rayo de luz  
en la cruda medianoche.

Una vela al viento  
en la tormenta del mundo.  
Por hacerle  
la guerra a la guerra  
sin buscar la paz  
de los hipócritas  
ni la justificación  
de los claudicantes.

Sino el triunfo definitivo  
de todos aquellos  
que cada día de la vida  
echan a andar  
las ruedas de la historia.



Imagen 16. Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht. Los líderes espartaquistas como emblema en las manifestaciones de la RDA previas a la caída del muro. <http://www.sosyalistalternatif.com>

**Bibliografía:**

- AMIN, S. (1976). *Imperialismo y desarrollo desigual*. Barcelona: Fontanella.
- BERTAUX, P. (1985). *África desde la prehistoria a los estados actuales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- COLE, G. D. H. (1974). *Historia del pensamiento socialista, vol. III. La Segunda Internacional, 1889-1914*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DE SOUZA CORREA, M. (2014). "Historia, memoria y colonialismo (alemao) en questao". En: *Anos 90* (Porto Alegre), vol. 21, núm. 40, (diciembre), pp. 251-274.
- DOLLEANS, E. (1960). *Historia del movimiento obrero, 2 vols*. Buenos Aires: Eudeba.
- DROZ, J. (1976). *Historia general del socialismo de 1875 a 1918, vol. 1*. Barcelona: Destino.
- DUNAYEVSKAYA, R. (2017) *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*. La Habana: Editorial Filosofi@.cu.
- ECHEVERRÍA, B. (2013). *Rosa Luxemburgo. Obras escogidas*. México: Partido del Trabajo.
- FERNANDES, G. y FERNANDES, T. (2016). "Las contribuciones de Rosa Luxemburgo al debate del imperialismo". En: *CEC*, año 3, núm. 5, pp. 15-36.
- GONZÁLEZ, C. (1988). *El movimiento obrero negro sudafricano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- HOBSBAWN, E. (1998). *La Era del Imperio, 1875-1914*. Barcelona: Critica-Grupo Editorial Planeta.
- HOCHSCHILD, A. (2017). *El fantasma del rey Leopoldo. Una historia de codicia, terror y heroísmo en el África colonial*. Barcelona: Malpaso.
- ILIFFE, J. (2013). *África, historia de un continente*. Madrid: Akal.
- KAUTSKY, K. (1910). *El camino del poder*. Recuperado de: <http://grupgerminal.org/?q=system/files/1909-caminopoder-kautsky.pdf>

- \_\_\_\_\_ (1914). *Ultra-imperialism*. Recuperado de: <https://www.marxists.org/archive/kautsky/1914/09/ultra-imp.htm>
- KLEIN, C. (1985). *De los espartaquistas al nazismo. La república de Weimar*. Madrid: Sarpe.
- KRADER, L. (compilador y anotador) (1988). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- LENIN, V. I. (1974). *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*. Buenos Aires: Anteo.
- LORA, G. (1989). *Historia de las cuatro internacionales (I, II, III y IV)*. La Paz: POR.
- LUXEMBURGO, R. (1898). ¿Para qué sirve la política colonial? Recuperado de: [www.marxists.org/espanol/luxem/1898/12/pol.htm](http://www.marxists.org/espanol/luxem/1898/12/pol.htm)
- \_\_\_\_\_ (1900). *Sobre el militarismo y la política colonial en el Congreso Internacional París*. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/luxem/1900/9/17.htm>
- \_\_\_\_\_ (1901-1902). *La crisis socialista en Francia*. Recuperado de: [https://www.marxists.org/espanol/luxem/02LacrisissocialistaenFrancia\\_0.pdf](https://www.marxists.org/espanol/luxem/02LacrisissocialistaenFrancia_0.pdf)
- \_\_\_\_\_ (1911). *Utopías pacifistas*. Recuperado de: [www.marxists.org/espanol/luxem/08Utopiaspacifistas\\_0.pdf](http://www.marxists.org/espanol/luxem/08Utopiaspacifistas_0.pdf)
- \_\_\_\_\_ (1911a). “Marruecos”. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/luxem/1911/8/a.htm>
- \_\_\_\_\_ (1911b). *En relación a Marruecos*. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/luxem/1911/7/a.htm>
- \_\_\_\_\_ (1913). *La acumulación del capital*. Recuperado de: <http://grupgerminal.org/?q=system/files/LA+ACUMULACI%C3%93N+DEL+CAPITAL.pdf>
- \_\_\_\_\_ (1916). *El Folleto Junius: la crisis de la socialdemocracia alemana*. Recuperado de: [www.marxists.org/espanol/luxem/09El%20folletoJuniusLacrisisdelasocialdemocraciaalemana\\_0.pdf](http://www.marxists.org/espanol/luxem/09El%20folletoJuniusLacrisisdelasocialdemocraciaalemana_0.pdf)
- \_\_\_\_\_ (1916a). *Introducción a la economía política*. Recuperado de: <http://grupgerminal.org/?q=system/files/Introducciona laeconomiaRosaLuxemburgFORMATEADO.pdf>

- \_\_\_\_\_, et., al. (1918). *Un llamamiento a los trabajadores del mundo*. Recuperado de: <https://www.marxistsfr.org/espanol/luxem/1918/1.htm>
- MARX, C. y ENGELS, F. (s/f). *Acerca del colonialismo. Artículos y cartas*. Moscú: Progreso.
- QUIROGA, M. y GAIDO, D. (2013). “La teoría del imperialismo en Rosa Luxemburg y sus críticos: la era de la Segunda Internacional”. En: *Miolo* [en línea], núm. 37, pp. 113-133.
- \_\_\_\_\_. (2018). “Teorías marxistas del imperialismo en la Segunda Internacional”. En: *Rubrica contemporánea* [en línea], vol. VII, núm. 13.
- ROGAN, E. (2010). *Los árabes. Del imperio otomano a la actualidad*. Barcelona: Critica.
- SIMONS, J. y SIMONS, R. (2007). *Clase y color en Sudáfrica 1850-1950*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- SCHNERB, R. (1982). *Historia General de las Civilizaciones, vol. VI: El siglo XIX. El auge de la expansión europea (1815-1914)*. Barcelona: DestinoLibro.
- VARIOS (1979). *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial, vol. II*. México: Siglo XXI.

# Hamacas. Símbolo e identidad

Dalia Ruiz Ávila\*



**Resumen:** Esta exposición consiste en una reflexión teórica-metodológica sobre la hamaca, objeto signo de uso generalizado en la península yucateca del sureste mexicano, es constitutiva de este universo semiótico, está en el mundo, en la historia y en la cultura de quienes nacieron o adoptaron a este territorio; remite en un movimiento cuasi infinito a otros signos (Eco, 1976)

y posee condiciones de comunicabilidad y función poética. La descripción de los objetos, en este caso la hamaca exige fundamentarse en la interacción continua de un sistema de prácticas sobre uno de técnicas (Baudillard, 1990); en consecuencia se le observa en relación con la arquitectura considerada como un discurso, un conjunto finito de enunciados significativos, en el cual es posible instalar soporte al sentido, a través de los objetos casas-viviendas, espacios vinculados directamente con las posibilidades de uso de la hamaca. Los testimonios soportes de este documento, se obtuvieron en diferentes conversaciones con pobladores de la península de Yucatán, de la oportunidad de escuchar diálogos en los que yo no siempre era la interlocutora y de fragmentos de discursos biográficos (Ruiz Avila, 2001) recuperados en diferentes etapas de trabajo de campo en la región de los Chenes conformada por Calkiní, Hecelchakán y Hopelchén, municipios del estado de Campeche.

**Palabras clave:** hamacas, simbolismo, península de Yucatán, semiótica.

## Hamacas. Symbol and identity



**Abstract:** This exhibition consists of a theoretical-methodological reflection on the hammock, sign object of widespread use in the Yucatan peninsula of the Mexican southeast,

it is constitutive of this semiotic universe, it is in the world, in the history and in the culture of those who were born or adopted to this territory; it refers in a quasi-infinite movement to other signs (Eco, 1976) and possesses conditions of communicability and poetic function. The description of the objects, in this case the hammock requires to be based on the continuous interaction of a system of practices on one of techniques (Baudillard, 1990); consequently it is observed in relation to architecture considered as a discourse, a finite set of significant statements, in which it is possible to install support for meaning, through the objects houses-houses, spaces directly linked to the possibilities of use of the hammock. The supporting testimonies of this document were obtained in different conversations with residents of the Yucatan Peninsula, from the opportunity to listen to dialogues in which I was not always the interlocutor and from fragments of biographical discourses (Ruiz Avila, 2001) recovered in different stages of field work in the region of the Chenes formed by Calkiní, Hecelchakán and Hopelchén, municipalities of the state of Campeche.

**Keywords:** hammocks, symbolism, Yucatan Peninsula, semiotics.

## Hamacas símbolo e identidade



**Resumo:** Esta exposição é constituída por uma reflexão teórica e metodológica na rede, sinal objeto de uso generalizado na Península de Lucatã, no sudeste

do México, é constitutiva deste universo semiótico está no mundo, na história e na cultura daqueles que nasceram ou adoptaram para este território; refere-se a um movimento infinito quase a outros sinais (Eco, 1976) e tem condições de transmissibilidade e função poética. A descrição dos objetos, neste caso, da rede requer uma interação contínua de um sistema prático de uma das técnicas (Baudillard, 1990); conseqüentemente, ele observou em relação à arquitetura considerada como um discurso, um conjunto finito de afirmações significativas, em que você pode instalar o suporte significado através de objetos abriga espaços habitacionais diretamente ligados às possibilidades de uso a rede. Suporta este documento testemunhos foram obtidos em diferentes conversas com residentes da Península Yucatan, a oportunidade de ouvir diálogo em que não era sempre o interlocutor e fragmentos de discursos biográficos (Ruiz Avila, 2001) recuperado em diferentes as fases de trabalho de campo na região do Chenes formado por Calkiní, Hecelchakán e municípios estado Hopelchen, Campeche.

**Palavras-chave:** redes, simbolismo, Península de Lucatã, semiótica.

\* Universidad Pedagógica Nacional, México. Contacto: [druiz@upn.mx](mailto:druiz@upn.mx)

*Hamaca lunita acogedora colgada del cielo,  
tus mallas me recuerdan las noches de fiesta  
de ese pueblo quieto en el que nací...*

## Introducción

La primera versión de este documento fue presentada en una conferencia magistral en la Facultad de Arquitectura y Diseño (FAD) de la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), por esta oportunidad en el desarrollo de este documento se hace referencia a las viviendas típicas de la península de Yucatán como espacio en el que cobra relevancia el objeto hamaca.

Una hamaca es un objeto que se utiliza para el descanso, cuando se le dispone para usarla adopta una forma curva, sus medidas y los materiales que intervienen en su confección varían; es una prenda de uso generalizado en el territorio del sureste mexicano, constitutiva de este universo semiótico porque posee condiciones de comunicabilidad y función poética. Este objeto signo está en el mundo, en la historia y en la cultura de quienes nacieron o adoptaron a la península yucateca; remite en un movimiento *cuasi infinito* a otros signos (Eco, 1976).

La idea de reflexionar sobre la hamaca como objeto de estudio, surgió por el siguiente diálogo (vía teléfono) con un peninsular yucateco, profesional de la arquitectura (Py, 02-2013):

**Py** “Oye, tú has de saber... dime, en ¿Tuxtepec duermen en hamaca?”

**Inv** “¿Quieres saber en qué duermen?”

**Py** “Si, me mandaron a hacer una obra a Oaxaca, voy a estar por allá seis meses más o menos y la verdad es que no me gusta dormir en cama, no la aguanto. Yo viajo con mi hamaca...

Necesito saber si en las casas hay hamaqueros o si es posible ponerlos”

**Inv** “Es decir ¿el material de las casas?”

Py “mmhhmm, de qué son y si los espacios lo permiten”

Inv “Wauuu, me la estás poniendo muy difícil...”

La conversación se centra en el uso de la hamaca en relación con el tipo de casa, de manera particular en el material de construcción y con el espacio disponible, todo objeto transforma alguna cosa (Baudillard, 1979), el modelo de la casa condiciona el uso de este objeto en mutación y expansión.

Es el hombre el que garantiza, en la medida de sus necesidades, la existencia de los objetos en un determinado espacio mediante procesos en virtud de los cuales los sujetos entran en relación con éstos. En otros términos, se establecen relaciones entre objetos y humanos (hamaca, casa, cama) y diversos tipos de objetos entre sí.

En el plano de la identidad sociocultural se propicia el auto y el hetero reconocimiento, en esta óptica es comprensible que no todos se identifiquen con el uso de la hamaca.

Yo no soy de aquí, llegué por cuestiones de trabajo, me es imposible dormir en hamaca, aguanto un rato y luego me paso a la cama (Profesora de la UADY).

Las diferencias que en torno al uso de la hamaca puedan presentarse en este territorio se correlacionan con las derivaciones de la dinámica social que remarca la no estaticidad de los objetos y responde a la satisfacción de necesidades.

En mi casa hay un juego de recámara, nunca se usa, bueno, cuando llegan mis tíos de México, allí duermen, pero nosotros estamos acostumbrados a la hamaca (Mujer becaleña).

La confección y el uso de la hamaca se correlacionan con el espacio y tiene un lugar en la expresión del fenómeno identitario; sin embargo, en las nuevas construcciones de

viviendas, los arquitectos, ingenieros y diseñadores del espacio, es decir, los profesionales de la construcción no han respondido al sentido de pertenencia, auto y hetero definición de los sujetos inmersos en este entorno sociocultural.

Nosotros éramos muchos hermanos, cuando era chica, mi casa no tenía recámaras, una pieza grande estaba dividida por un cancel de tela, una parte era la sala en el día y en la noche movíamos los muebles y colgábamos las seis hamacas, cuando nos levantábamos desatábamos las hamacas y los volvíamos a poner; la otra era el cuarto, ahí dormían mi papá y mi mamá (Mujer de Hecelchakán).

La descripción de los objetos exige fundamentarse en la interacción continua de un sistema de prácticas sobre uno de técnicas (Baudillard, 1990). En consecuencia, el punto de partida de esta exposición es que la arquitectura es un discurso, un conjunto finito de enunciados significativos, en el cual es posible instalar soporte al sentido, en otros términos, a través de los objetos (casas- viviendas) se dice algo de una forma, en un tiempo y un espacio, es decir, algo acerca de algo.

Los testimonios expuestos, se obtuvieron en diferentes conversaciones con pobladores de la península de Yucatán, de la oportunidad de escuchar diálogos en los que yo no siempre era la interlocutora y de fragmentos de discursos biográficos recuperados en diferentes etapas de trabajo de campo en la región de los Chenes conformada por Calkiní, Hecelchakán y Hopelchén, municipios del estado de Campeche.

Este documento se compone de tres apartados: a) La hamaca constituyente del fenómeno identitario, b) La hamaca en el espacio, y c) La hamaca símbolo. Para desarrollarlos se retoman elementos teórico metodológicos semiótico-discursivos. En el primer punto se abordan propuestas de Gilberto Giménez (2009), en el segundo de Magariños (2008) y Lotman (1976), y en el tercero de Baudillard (1979, 1990 y 2002).



## La hamaca componente del fenómeno identitario

Una caracterización del objeto hamaca y el reconocimiento de su uso, desde el plano de la denotación objetiva y el de la connotación, abre vías para incursionar en la dinámica de la identidad sociocultural de los pobladores de la citada región.

### a. ¿Cómo es una hamaca?

Es una pieza alargada de red, tela o lona resistente que se cuelga por los extremos y sirve para acostarse/echarse en ella. Existen de diferentes materiales, de género, tela gruesa que puede ser realizada en telar como las de la guajira colombiana, de fibras vegetales resistentes; en la literatura el antecedente al uso del henequén se refiere al de las fibras provenientes del *hamack*, *che elem* y *sisal*, en los datos que se sustenta esta exposición únicamente se encuentran alusiones al henequén o *ki*, con esta fibra se hacen las hamacas conocidas como “de mecate”; también se realizan con hilo de algodón, de seda e incluso de plástico.

Inconfundible lienzo de colores o red de hilos entretejidos que parece suspendida en el aire y que sirve de lecho, sofá y columpio para personas de todas las edades.

### b. ¿De dónde proviene su nombre?

Una revisión bibliográfica y en buscadores virtuales arroja diferentes acepciones de su origen, de su etimología:

- Emanada de una lengua Taína, del arauak y significa red para pescado.
- Se deriva de Chinchorro, que en América significa red de pesca
- Su raíz es Kechua, viene de *Samacú*, que significa descansar.
- Es de origen Haitiano y significa árbol (Uno de los lugares preferidos para colgarlas es entre dos árboles, se aprovecha la sombra y el fresco que éstos producen).

- En lengua maya se conoce como *hayabil k'aan*, *y'ab k'an* “cama de viento”, *yub k'aan* “cielo de cama” o sólo *k'aan* como se presenta en el Diccionario maya de Juan Pío Pérez (1866-1877).

Una hipótesis es que estos “hilos para descansar” se originaron en el territorio del imperio maya que se extendía hasta Centroamérica y que los intercambios que se realizaron entre los pueblos prehispánicos, permitió su expansión hacia el Caribe y Suramérica antes de la llegada de los europeos. Sin embargo, Juan Francisco Molina Solís (1910), afirma que la hamaca llegó a la península en el siglo XVII y que una palabra con la que se denomina a ese objeto no se ha encontrado en los textos existentes antes del 12 de octubre de 1492.

### c. ¿Cuál es su origen?

En México y en la mayor parte de los países centroamericanos: Guatemala, Honduras, Nicaragua, El Salvador y Costa Rica, así como en Sudamérica: Brasil, Venezuela, Colombia y Ecuador la hamaca es para una parte de la población, prioritariamente la rural y la de las regiones cálidas, desde hace mucho tiempo, un lugar tradicional para dormir.

La historia de la hamaca se sitúa primero en la cultura de los pueblos del Caribe y posteriormente en la maya, incluyendo Centroamérica porque al parecer fue un pueblo del Caribe el que comenzó a confeccionar las primeras hamacas; ellos utilizaban una fibra que conseguían del tronco/corteza del árbol de nombre *hamack*, de donde podría provenir el nombre de este objeto; los antiguos productores confeccionaban una especie de red de hilo muy semejante a la hamaca que se conoce actualmente (Molina Solís 1910).

Este objeto se difundió en parte de Centroamérica, Guatemala, El Salvador, Honduras y por supuesto en la península de Yucatán, en estos espacios el intercambio de

productos era una práctica común. La hamaca fue canjeada como objeto de valor entre distintos grupos indígenas, como los Incas, quienes, al igual que otras culturas mesoamericanas la adoptaron y adaptaron de acuerdo a sus necesidades y condiciones materiales.

#### **d. ¿En dónde se producen?**

Las hamacas tejidas o de lienzo/género son fabricadas y usadas en toda América, principalmente en: México, Argentina, Paraguay, Perú, Bolivia, Colombia, Honduras, Costa Rica, Cuba, Puerto Rico, Ecuador, El Salvador, Nicaragua, Uruguay y Venezuela.

En Argentina y Uruguay se le conoce como hamaca paraguaya, esta prenda continúa realizándose de manera manual. Sin duda es una de las aportaciones de América a otros continentes, Yucatán *yuk ak a'tan* es uno de los principales exportadores de este objeto cuyo uso se ha difundido, actualmente se encuentra en las costas y en cualquier lugar de clima tropical donde el calor hace de ella el sitio ideal para descansar al aire libre.

En cada comunidad de esta península mexicana se encuentran cuando menos dos familias de urdidores y algunas poblaciones se reconocen como productoras de hamacas, por ejemplo: 1) Halachó pueblo contiguo a Bécab, existe una cooperativa dedicada a la elaboración de este objeto, y 2) Komchen, localidad cercana a la ciudad de Campeche, a la orilla de la carretera que une a este estado con Yucatán; en este pueblo hace varios años se instaló un paradero para la venta de diversos productos: conservas, artesanías de madera y hamacas de diferentes materiales, tamaños, colores y texturas que realizan los internos del Centro de Readaptación Social (CERESO) con el fin de obtener recursos económicos y obtener destreza en un oficio con el que puedan ganarse la vida cuando abandonen este lugar.

**e. ¿Qué instrumentos se requieren para su producción?**

Un bastidor, una aguja e hilo de acuerdo al tamaño que se quiera alcanzar. En lo relativo a su fabricación, la forma y técnica de urdir poco ha cambiado a través del tiempo; se realiza en unos bastidores de madera rectangulares de aproximadamente 2 metros de alto y 2.50 de largo. En él se enreda transversalmente varias veces el material (hilo/cordel) a utilizar y en cada vuelta se baja uno de los hilos enredados, y para formar la malla se entrelaza con el que contiene la aguja y dos que se toman del avance de la hamaca.

Ubicada la hamaca en la península de Yucatán, su producción y consumo es una prueba de la extraordinaria creatividad e inspiración de este pueblo. La calidad depende sobre todo de la urdimbre y la combinación de los hilos utilizados; los urdidores realizan hamacas lisas de un solo color o forman figuras diversas: franjas, agua, perritos, cacahuates, bizcotelas, etc.



Imagen 1. <http://cuerpo51.galeon.com>

**f. ¿Qué otras formas existen para hacer una hamaca?**

Las hamacas urdidas son de hilo de algodón, de henequén, de plástico, de nylon o de poliéster, actualmente el material más utilizado es el polipropileno; además de la técnica de producción de este objeto en bastidores, existe una forma de urdir en la que se utiliza la misma aguja, pero se procede de forma similar a la confección de una red de pescadores o una mantilla española de malla.



Imagen 2. Miguel Herbé Ruiz Ortega

Las tejidas en telar, se producen en amplios lienzos a los que se les hacen en los extremos varios ojales reforzados para introducir los hilos de los brazos, de esta forma también se realizan las de lona y las conocidas en Yucatán como de género.

**g. ¿Cuál es la estructura de la hamaca?**

De variados diseños, colores y tamaños, la hamaca se constituye de:

- Cuerpo, *wiink'al*, parte central urdida.
- Orillas *tup*, están al principio y al final del cuerpo, la forma del tejido es sustancialmente diferente a la del cuerpo.
- Brazos, *uk'aab*, tramos de hilos sin tejer que se encuentran en los extremos del cuerpo, la cantidad de hebras depende del material de la hamaca y del tamaño de la malla, por ejemplo, las de género y las que son similares a las redes de pescar llevan menos; cada uno de los brazos tiene una longitud de 6 cuartas o 1m, aproximadamente:

“Siempre tienes que cuidar que no se enreden los hilos de los brazos de tu hamaca” (becaleña)

- Muñecas, *yiich*, cada brazo termina con un anillo, en cada uno de éstos se introduce la extensión de los brazos.
- Extensiones de brazos, son las cuerdas con las que se guindan, cuelgan o anudan los brazos de la hamaca (éstas son opcionales) y pueden ser de sogas, cordel, cáñamo, fique, cabuya, cumare o algodón, mismos que por un extremo (el que entra a la muñeca) se sujetan de una manera especial.

El nudo/amarre que se hace para colgar la hamaca es condicionante para un buen descanso; el otro extremo es el que se introduce en el gancho que suele colocarse en las casas de concreto o se anuda a la viga, al travesaño u horcón. Para mayor seguridad, lo común es doblar cada una de las extensiones de los brazos a la mitad para colgarlas de los ganchos que tienen forma de la letra S, las dos puntas de éstos se introducen en una de las muñecas y sujetan con el nudo propio para el amarre de las hamacas.

La longitud de estas extensiones depende del tamaño del espacio que quede entre el largo de la hamaca y la distancia que haya que cubrir para llegar al lugar en donde se ha de guindar o sujetar; generalmente se decoran con una especie



Imagen 3. Nudos o amarres de hamacas. ©Jesús Cebada

de borla en cada punta, pueden estar corchados en dos colores y la borla matizada o sólo en uno de los colores combinados, también existen los monocromáticos.

#### **h. ¿Quién hace una hamaca?**

En muchas de las casas del medio rural o semiurbano de la península yucateca, alguno de los integrantes de la familia sabe urdir. Hace aproximadamente dos décadas el uso de la máquina de coser (para las bordadoras), alternaba en estas viviendas con el del bastidor para los urdidores.

Urdir una hamaca no se considera una tarea difícil, quienes las realizan afirma que se requiere de tiempo y por supuesto de creatividad.

Una de un solo color de 6 cajas, la termino en una semana, urdo en la tarde, después que me baño y un rato en la noche (mujer de Tepakan).

Las hamacas urdidas, suelen medirse por cuartas (cada una de un promedio de 20-25 cm.), el cuerpo lo conforman 11, aproximadamente 2 m. de largo, el ancho es el que varía, según sea individual, de pareja o para “nené”; el tamaño de la hamaca se relaciona con el número de cajas o tubos de hilo que se utilicen en su confección, ésta una tarea propia de hombres y mujeres, que se transmite de generación en generación, forma parte de la historia y tradición de los pueblos peninsulares del sureste mexicano. No obstante, tiene su parte difícil o bien, de trabajo especializado:

- Hacer la orilla (comenzar y terminar el cuerpo de este objeto)
- La colocación de los brazos, incluyendo las muñecas
- La reparación o composición de la hamaca.

En los pueblos existen pocas personas que sepan/hagan esta parte de la producción y recomposición de este objeto, es más frecuente encontrar hombres que mujeres como conocedores de este trabajo especializado.

Cuando yo era chica, el único que ponía los brazos en el pueblo era don Miguel, él era amigo de mi mamá y siempre le decía, Tina manda a tus hijos a que aprendan este oficio; siempre se necesitan, las hamacas no pueden faltar.

Nadie de nosotros lo aprendió, yo lo oía y pensaba que tenía razón, pero no sé por qué no quise aprenderlo (Anciana de 87 años de Hecelchakán).





Imagen 4. Tejedores de hamacas. [www.flickr.com](http://www.flickr.com)

### i. ¿Qué usos tiene la hamaca?

Ha sido utilizada después del Siglo XVI en los barcos porque se mueve al ritmo del navío y el durmiente no corre el riesgo de caerse, salvo que se rompa un brazo de la hamaca o se desprenda el gancho del cual está guindada.

Los indígenas insurgentes de la selva lacandona, al igual que sus pares en otros países, por ejemplo en Colombia, la llevan consigo de manera permanente. En los hogares campesinos de esta península se utilizan en lugar de camas, sillas, sofás e incluso columpios.

Aunque fue originalmente hecha para mitigar el intenso calor, durante el descanso o el sueño de los pobladores, quienes acostumbran mecerse para proveerse de un poco de aire, en la actualidad se le dan varios usos: juguete para los niños, ya sea para que se inicien como urdidores o en la presentación de hamaquitas para mecer a las muñecas; plácido lugar para ejercitar la lectura; adorno dentro o fuera de las casas, cómodo sitio de reposo y recuperación para los enfermos, uso terapéutico.

Se ha expuesto un breve acercamiento a la hamaca símbolo de la creatividad y costumbres de los peninsulares yucatecos con el objetivo de reflexionar acerca del binomio cultura-identidad y de la concepción del espacio-vivienda en relación con el uso de la hamaca en este espacio geográfico.

### Hamaca y espacio

Los espacios son representaciones del estilo de vida, son textos de los cuales se pueden recuperar sentidos y significados, en

consecuencia, el trabajo del arquitecto exige un conocimiento profundo en la dinámica de la naturaleza, son estos profesionales los que intentan el dominio del espacio infinito e incluso de la magnitud, a lo infinito le transfieren cultura, le dan forma al mundo en que se vive, crean objetos con sentido (Baudillard, 1990).

La arquitectura es una representación, una abstracción que se manifiesta en el universo, en lugares especiales en los que se sitúa de manera peculiar y adquiere un valor; es decir, en otro ámbito o lugar esta misma arquitectura es absolutamente diferente o distinta. Véanse en el entorno peninsular los rasgos propios de las casas/habitación provenientes de la formación imaginaria de los que nacieron y vivieron aquí en el siglo XIX y en el XX. Si se traslada este modelo de vivienda a otro espacio, estas moradas pierden la esencia que las acogió y les confirió una naturaleza específica.

Las obras arquitectónicas existen en la memoria de sus creadores y sus usuarios, cristalizan en experiencias y se utilizan a partir de ellas. La casa que se habita compendia el gusto/deseo e incluso las necesidades de sus usuarios, mismas que se derivan de las vividas, visitadas, vistas o imaginadas. ¿Las viviendas diseñadas actualmente por los arquitectos en esta parte del territorio maya, condensan conjuntos de experiencias vividas por los sujetos involucrados?

Mi papá ya construyó en el terreno que compró hace años en Campeche. Le dijo a un arquitecto que le hiciera los planos y éste hizo unos espacios grandes, grandes y otros chicos, pero chicos: por supuesto que a mi papá no le gustó y él que se cree albañil, cambió muros y no sé qué tanto hizo, la cosa es que lleno la casa de hamaqueros... (Estudiante de Campeche).

La experiencia almacenada en la memoria de los sujetos se va desplegando en el recorrido y utilización de los recintos, se modifica incluso involuntariamente el objeto una y otra

vez. Por ejemplo, en la actualidad el tamaño de las casas es pequeño, se han modificado sus dimensiones de tal forma que en algunos casos, estos espacios van perdiendo posibilidades:

- del uso de las hamacas, tal cual antaño se utilizaban.
- de la instalación de bastidores para urdir, que incide en la relación producción-consumo.

La modernidad, la globalización, las migraciones, los cambios climáticos, el mercado, la moda, etc. son factores que influyen en los cambios constantes, los materiales, el emplazamiento, los estilos; sin embargo, los textos producto de la dinámica sociocultural se pueden leer, ellos guardan la esencia del hábitat.

En las casas de *pak lu'um* con *wuano*, en las de mampostería con techo de lámina y en las de concreto, las hamacas tienen un lugar importante. La arquitectura es una parte del yo/nosotros de los sujetos, ella expresa la relación de la hamaca con el espacio y en el corazón de la gente peninsular.

En la dinámica sociocultural de los sujetos se intercambian discursos a través de múltiples y diversas formas y materialidades, las relaciones se establecen y consolidan de acuerdo con los componentes de las formaciones imaginarias. El sentido sólo puede ser inferido indirectamente; es un proceso que involucra experiencia, orientación, dirección, que abre vías de entendimiento.

La hamaca nuestra  
Ven hasta la hamaca donde escribí  
el libro dedicado a tu sagrada presencia  
Ella me recuerda toda esa soledad  
que dormí en ella Todos esos gestos de mi alma  
persiguiéndole el vuelo a las palabras  
que grabaran en un tiempo menos frágil  
la lluvia de tus lágrimas El reposo soñado  
en tu pecho. La mañana eternamente memorable  
de nuestras manos enlazadas en medio del tumulto...

Raúl Gómez Jattin (1987)

## Hamaca símbolo

El profesional de la arquitectura diseña/construye obras de las que destacan las casas. Sin duda en algunas ocasiones éstas responden al sentido de actitudes modernas o modernistas que en la mayoría de los casos se traduce en casas chicas con un tipo de ventanas que dificultan e incluso hacen imposible el uso de las hamacas.

En la historia del sureste mexicano está la hamaca como un objeto visto por el otro, por aquel que no es de este territorio, por ejemplo, Fray Bartolomé de las Casas (1965) apunta:

...los que fueron de los navíos a traer el agua dijeron al Almirante que habían estado en sus casas y que las tenían de dentro muy limpias y que sus camas y paramentos de casa eran como redes de algodón [...] ...estas llaman en esta Española hamacas, que son de hechuras de hondas, no tejidas como redes, los hilos travesados, sino los hilos a la lengua, van sueltos, que pueden meter los dedos, tajados con otros hilos tupidos como randas, muy bien artificiadadas, de la hechura de los arneros que en Sevilla se hacen de esparto. Estas hamacas tienen un buen estado de cumplido o de largo, y a los cabos deste largo dejan, de los ismos hilos della muchas asas, y en cada una una braza de cada parte, y al cabo de todos ellos juntanse como en un puño, y deste puño de los postes de las casas los atan de ambas partes, y así quedan las hamacas en el aire y allí se echan, y como ellas sean las buenas de tres y cuatro varas y más en ancho, ábrenlas cuando se echan como abriríamos una honda que fuese muy grande, ponense atravesados como en sosquín, y así sobra de la hamaca con que cobijarse y porque no hace frio alguno, bastanles. Para quien usa dormir en ellas cosa es descansada, son muy limpias y para los caminos, aun en Castilla los veranos, serían harto estimadas.

Este texto es la expresión del reconocimiento de un objeto y de los sujetos que lo utilizan en un espacio determinado. La hamaca no es sólo un objeto de descanso típico del trópico mexicano, para quienes la elaboran y la utilizan dentro de su cultura cotidiana tiene muchos más usos y significados presentes en el discurso que se produce y circula en relación con este objeto.

La recuperación de enunciados referentes a los usos que más se dan a la hamaca en el medio rural prioritariamente, posibilita reconocer cómo este objeto es un generador de la dinámica de la vida social que permea el uso de las dos lenguas vigentes en este territorio, del maya y del español.

<b>Discurso y uso de la hamaca</b>		
	<b>Palabra</b>	<b>Enunciado</b>
1	Brazo /u k'aab/	"Se le enredaron los brazos"
2	Brazo (extensión)	"No encuentro un brazo de mi hamaca, es el que tiene verde la punta" "A los novatos en la normal, les quemaban los brazos de su hamaca cuando estaban dormidos ¡pobrecitos!"
3	Muñeca /yiich/	"Para desenredarla, tienes que meter la muñeca en los hilos que están cruzados"
4	Orilla /tup/	"Toda la orilla ya la desprendió, le gusta enredar sus dedos, cuando se va a dormir"
5	Hamaquero	"Qué te parece, la casa que compró Anita en Vergel, no tiene hamaqueros"
6	Gancho	"Compré para mi casa de Cuernavaca unos hamaqueros y unos ganchos"
7	Guindar/colgar	"Ahora ya casi nadie dice guindar, dicen colgar, mi chichí decía guindar: guinda tu hamaca"
8	Desatar	"Lo primero que hago cuando me levanto es desatar o desguindar mi hamaca, a mí no me gusta que se ensucie"
9	Mecer	"Jugábamos al avioncito, nos mecíamos fuerte, parecía que volábamos, pero eso sí, nos agarrábamos fuerte"
10	Urdir	"Urdir es fácil, lo difícil es hacer las orillas, eso lo sabe mi mamá; también poner los brazos, no cualquiera puede, aquí sólo dos personas lo saben; cuando se termina la hamaca viene Don José, él tiene un aparato especial para ponerlos"
11	Urdidora (es)	"Cuando yo era muchacha, sólo eso hago, desde temprano me pongo a urdir, vendo mis hamacas y junto dinero para ayudar a mi mamá y para comprar mi ropa"

12	Hilo	“Con un hilo que se le jale a la hamaca se echa a perder”
13	Cajas de hilo	“Depende del tamaño de la hamaca es las cajas que se necesitan”
14	Aguja	“Cuando las hago combinadas, tengo dos agujas, una con azul y la otra con blanco”
15	Puntadas	“Yo sé hacer algunas puntadas, la difunta de mi chichí si sabía muchas, uno no las hace porque ahora lo que le gusta a la gente es que los colores sean alegres, no se fijan mucho en las puntadas”
16	Tup	“Le digo, no seas mala, dame un <i>tup</i> de la hamaca”
17	Hach	“Ya está grande y se <i>wuixa</i> , ni modos que todos los días lave su hamaca, ya la enseñé a hacerla <i>hach</i> ”
18	De mecate	“A mí las hamacas de mecate me pican, a mi chichí, le encantan”
19	De género	“Las hamacas de género son muy buenas para el frío, lo único malo es que es difícil lavarlas”
20	Componer	“Que agarro un pedazo de hilo y compongo la hamaca, te juro que no sólo está vieja sino podrida”
21	Destreza	“Cuando la lavo la amarro en el patio como si me fuera acostar y la extiendo con el palo de mi sancocho para que se seque pronto”
22	De instrumento	“Cuando la fiebre amarilla a los enfermos en su hamaca los sacaban de las haciendas, así los llevaban a los pueblos, a mi mamá así la sacaron de San Román hasta Hecelchakán, ahí murió”
23	Turismo (Comercio)	“Muchos turistas compran una hamaca como recuerdo de su viaje a Yucatán, ellos escogen las de colores alegres y no se ponen exigentes con el tamaño de la malla o las figuras del urdido”.
24	Para la pareja	“Cuando ya me habían pedido me puse a urdir una hamaca blanca y grande, una matrimonial...”
25	Para el nacimiento	“Yo nací en una hamaca y también ahí tuve a mis hijos” “No te caes, te acomodas y cuando tienes dolor te agarras de los brazos de la hamaca y así ayudas a que nazca el nené”
26	Para la muerte	“Estaba acostadita en su hamaca, parecía que estaba dormida, pero estaba muerta”
27	Como cuna	“Mis hijos no tuvieron cuna como las que se usan ahora; en su hamaca les amarro las orillas y los brazos para que no se caigan y no se acaloran porque los puedo mecer”
28	Como instrumento terapéutico	“Mi chichí me enseñó que para el dolor de espalda, parada frente a la hamaca, te la enrollas alrededor de la parte que te duele, pones tus brazos sobre la hamaca y la jalas para que te apriete...” “...Yo veía que ella lo hacía y pues no lo creía, hasta que un día me dio un dolor que con las pastillas se me quitaba, pero luego me volvía, pues que lo hago y sentí como si me hubieran sobado, yo creo que con la apretada, los huesos se acomodan otra vez en su lugar”

29	Fácil de transportar y de instalar	“Mi abuelo y yo en enero casi cada año íbamos a la fiesta de Pocboc, la ida caminando, la vuelta en tren. Metíamos en una mochila una hamaca y una sabanita, él se la echaba al hombro y ya... allí en una casa destechada colgábamos la hamaca y en la noche se encendía la candela para el café y para calentarnos porque en la madrugada hacía un poco de frío”
30	De subsistencia	“En Halachó hay muchos que urden hamacas. Pero para los pobres todo es igual, todos esperamos al intermediario, ellos dicen de qué tamaño quieren, cuántas necesitas entregarle, ellos dice a cómo lo pagan... Todos estamos esperando el día que viene”
31	De obsequio	“Para el día de las madres, le regalé una hamaca a mi mamá, es rosada, se la hice especial, estaba recontenta”
32	Como objeto decorativo	“En la entrada de mi casa de la playa tengo una hamaca de colores fuertes extendida, pero pegada a la pared, está como si fuera un cuadro de una red grande; cuando queremos descansar la colgamos a lo largo y ya...”
33	Espacio	“En Campeche llegamos con un primo de mi papá, su casa era nueva de las de Infonavit, esa noche no pudimos dormir, los cuartos son chiquititos y las hamacas quedaron como columpios”
Fuente. Archivo de investigación.		

Con el fin de ampliar la reflexión acerca del status del objeto hamaca se retoma la propuesta de Baudillard (1979), consistente en la presentación de lógicas concernientes al ámbito de lo social y de la mercancía, mismas que pueden relacionarse con los enunciados expuestos:

- 1) **Valor de uso**, es decir, satisfacer las necesidades, ser útil al hombre (estatus de herramienta/instrumento).
- 2) **Valor de cambio**, el objeto se convierte en mercancía y se destina al cambio; su valor de uso es portador del trabajo social invertido en su producción y materializado en el lugar que adquiere en el mercado (estatus de mercancía).
- 3) Las hamacas también son objetos propicios para el **intercambio simbólico**; pueden alejarse de su estatus de mercancía, por ejemplo, cuando se pretende halagar a alguien se realiza una especial, una exponente de la creatividad. De la misma forma los de este territorio suelen encargarse hamacas para regalarla a sus familiares, a

sus visitas o a sus superiores. Los sujetos en esta lógica del intercambio simbólico diluyen sus diferencias y distancias, cual si todos los participantes en éste pertenecieran a la misma esfera de identificación (estatus de símbolo).

- 4) La hamaca como **objeto signo** se centra en la ausencia de la relación y en sujetos individuales separados, es decir, la hamaca es apropiada, manipulada y detentada como signo, es objeto de consumo que encierra relaciones sociales ocultas, resignificadas en un código que rige el valor social. Este objeto convertido en signo adquiere su sentido de la relación diferencial que establece con otros objetos y consecuentemente de la diferencia de los sujetos (estatus de signo).

En cuanto todos los que habitan este territorio tienen algo que decir del objeto hamaca, ésta representada en el discurso, concentra los diferentes tipos de relaciones y de significación que se encuentran, contradicen y se complementan en torno a ella.

Me hice mi hamaca para estrenar el día de mi santo, está grande, le puse tres cajas, eso es 18 tubos (Mujer de Hopelchén).

Tía Chumincita, toda su vida tuvo dos hamacas, una para el día y otra para la noche, después de comer se mecía un rato antes de dormir su siesta o se sentaba a tejer mientras conversaba; cuando ya se iba a dormir en la noche colgaba la otra; siempre eran blancas, le gustaban de puro hilo de algodón y bien tupidas; ella les tejía sus orillas de crochet con gancho (Mujer de Hecelchakán).

La hamaca vista como objeto estético no se elide del ámbito de las artesanías, objetos que difieren por la forma en que han sido producidos, por la significación que se les atribuye, por el tipo de uso que se les da y por la tradición que se supone representan.



El mundo de la hamaca no agota sus posibilidades en el uso que se le da, también adopta representaciones decorativas, no estrictamente funcionales, a través de las cuales es posible encontrar otras connotaciones, por ejemplo, de modernidad, de prestigio, de designación del ser y la categoría social (estatus simbólico y de signo); forma parte de los objetos que la gente destina para pasar sus ratos de ocio o de descanso, véanse los lugares de vacaciones, guindar hamacas multicolores en éstos es un exponente de prestigio, de poder adquisitivo. En diferentes ferias se exhiben hamacas, existen poesías y cuentos que la tienen como referente.

La hamaca es parte de la herencia cultural en la península yucateca; la última parte del poema “La hamaca nuestra” de Raúl Gómez Jattin, induce a fomentar, promover y difundir su uso como objeto histórico y estético.

“En el vientre de esa hamaca recosté  
mi cansancio de la vida Acuñaé dolores  
Me defendí de la canícula Y soñé:  
Tú venías en medio de la noche a consolarme  
y eso dije Escribía un poema que preservara  
tu memoria y eso hice Desatar mis alas tristes y lloré  
Tiéndete que yo te meceré para refrescarte  
si te es posible duerme Que yo velaré”



Imagen 5. [www.flickr.com](http://www.flickr.com)

Valores de uso, de cambio, simbólico y de signo expresan la separación de lo propio con respecto de lo ajeno; explican la producción del significado, históricamente situado, cómo se transforma y en qué consisten sus peculiaridades de identificación.

Discursos, historia, memoria, estética, se encuentran en las mallas de las hamacas que se usan, intercambian, regalan y ostentan en las casas de los peninsulares yucatecos.

### **Conclusiones**

El desarrollo de la arquitectura, disciplina que abarca la construcción de espacios destinados a viviendas (casas, departamentos, etc.), brinda la oportunidad de reflexionar sobre un objeto propio de este territorio. De este acercamiento se deriva que de la relación arquitectura espacio se toma conciencia a través de la vista, en este sentido, la hamaca:

- Cumple diferentes funciones en la península de Yucatán
- Establece relaciones de significación entre los sujetos
- Es fuente de conocimiento, destrezas, habilidades, de educación y cultura, proveedora de recursos económicos
- No es sólo un objeto de descanso típico de la península de Yucatán, para quienes la elaboran y la utilizan en su vida cotidiana tiene usos y significados específicos.
- Es un símbolo de la identidad sociocultural, este objeto define el sentido del espacio en el que se usa.
- Define y reconoce el sentido de la pertenencia de los peninsulares yucatecos frente a los otros a través de los procesos de significación y de comunicación que se establecen en el espacio destinado a la vivienda.

## Bibliografía:

- BAUDILLARD, J. (1979). *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1990). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ y NOUVEL, J. (2002). *Los objetos singulares. Arquitectura y filosofía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ECO, H. (1976). *Signo*. España: Labor S. A.
- GIMÉNEZ MONTIEL, G. (2009). *Identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GÓMEZ JATTIN, R. (1987). *Hamaca Nuestra*. Recuperado de: [https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin\\_cultural/article/view/2953](https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/2953)
- IRIGOYEN, R. (2011). *Hamaca, media luna de sueño*. México: Centro Cultural Prohispen.
- LAS CASAS, B. (1965). *Historia de las Indias, Tomo II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LOTMAN, J. M. y ESCUELA DE TARTU (1976). *Semiótica de la cultura*: Madrid: Cátedra.
- MAGARIÑOS DE MORETÍN, J. (2008). *La semiótica de los bordes. Apuntes de metodología semiótica*. Buenos Aires: Comunicarte.
- MOLINA, J. F. (1910). *Historia de Yucatán durante la dominación española*. Recuperado de: [http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080018081\\_C/1080018081\\_T1/1080018081.PDF](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080018081_C/1080018081_T1/1080018081.PDF)
- PÉREZ, J. P. (1877). *Diccionario de la lengua maya 1866-1877*. Recuperado de: <https://archive.org/stream/diccionariodela00suasgoog#page/n430/mode/2up>
- RUIZ ÁVILA, D. (2001). *Cuéntame tu vida. Compendio de discursos autobiográficos*. México: Universidad Pedagógica Nacional.

## Material electrónico:

- [ponlindatucasa.blogspot.com/2010/06/la-hamaca.html](http://ponlindatucasa.blogspot.com/2010/06/la-hamaca.html)
- <http://marisadobritolij.blogspot.com/2011/03/los-mejores-libros-para-ninos-y-jovenes.html>

# La danza navideña en Huancasancos, Ayacucho

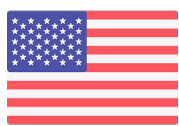
Alex Huamanculí Alceahuamán



**Resumen:** Este artículo describe y analiza la danza navideña de Huancasancos en Ayacucho, explica su origen, las permanencias y los cambios culturales en la práctica ritual de los pobladores de valle de Qaracha. Postulo que el origen de esta danza se remonta hasta el Qhapaq Raymi, algunas de cuyas características tienen semejanza y coincidencia con la danza estudiada. Esos takis, durante la colonia, se convirtieron en la danza navideña a través de procesos sincréticos andinos y occidentales.

**Palabras clave:** *qhapaq raymi, danza navideña, atipanakuy, huancasancos.*

## The Christmas dance in Huancasancos, Ayacucho



**Abstract:** This article describes and analyzes the Christmas dance of Huancasancos in Ayacucho, explains its origin, the permanences and the cultural changes in the ritual practice of the inhabitants of the Qaracha valley. I postulate that the origin of this dance goes back to the Qhapaq Raymi, some of whose characteristics have similarity and coincidence with the dance studied. These takis, during the colony, became the Christmas dance through syncretic Andean and Western processes.

**Keywords:** *sun party, christmas dance, counterpoint, huancasancos.*

## A dança de Natal em Huancasancos, Ayacucho



**Resumo:** Este artigo descreve e analisa a dança natalina de Huancasancos em Ayacucho, explica sua origem, as permanências e as mudanças culturais na prática ritual dos habitantes do vale de Qaracha. Postulo que a origem dessa dança remonta ao Qhapaq Raymi, cujas características têm similaridade e coincidência com a dança estudada. Esses takis, durante a colônia, tornaram-se a dança natalina através de processos andinos e ocidentais sincréticos.

**Palavras-chave:** *festa do sol, dança de natal, contraponto, huancasancos.*



Imagen 1. Mayordoma y Huamando (JH, 2017).

## Introducción

Este artículo estudia la fiesta navideña de Huancasancos, sus permanencias y cambios. Se trata de una práctica cultural de un pueblo quechua insertada subordinadamente en este mundo moderno. La danza actual tiene raíces en creencias religiosas andinas y católicas. Es practicada en diciembre, enero y junio, en la fiesta de la Virgen de Encarnación como en otras fiestas patronales de las comunidades campesinas de Huancasancos.

Las preguntas que servirán de hilo conductor incluyen: ¿Qué es lo que permite la persistencia de esta danza? ¿Cuáles son las causas de sus modificaciones? ¿Cuál es el argumento del origen de la danza navideña? Para responder a estas preguntas se revisó e interpretó los archivos historiográficos y las crónicas diversas, nos hemos valido del método etnohistórico y trabajo de campo y varias entrevistas a residentes de estas comunidades en las ciudades de Lima y Huamanga.

La exposición consta de cuatro partes. La primera da cuenta sobre características generales de la comunidad de Huancasancos; la segunda aborda el origen de la danza navideña; la tercera desarrolla la danza navideña en el valle de Qaracha en periodos coloniales; y, la cuarta presenta los testimonios sobre de esta danza.

## Características generales de la comunidad de Huancasancos

La comunidad campesina Sancos (*Sanqukuna*), capital de la provincia de Huancasancos (*Wankasanqukuna*), está ubicada en el valle del río Qaracha.<sup>1</sup> Se encuentra a 3,408 m.s.n.m., en las tierras más altas de la región de Ayacucho y tiene una superficie territorial de 1,289.70 Km<sup>2</sup>; es tierra fría y seca. Su principal actividad económica es la crianza de vacunos, ovinos y camélidos andinos. Está en comunicación y comercio permanente con Ica y Lima, en menor medida con Ayacucho (Huamanga). Su economía se complementa con la agricultura para autoconsumo. En este valle se encontraban diversos grupos étnicos: Huancas<sup>2</sup> (*Wankas*) (Huancasancos, Lucanamarca, Portacruz y Sarhua), Auquimarcas (San José de Huarcaya), Saqsas (Sacsamarca), Rucanas (Carapo, Pallca y Manchiri) y Aimaras (Taulli) (Quichua, 2009).

Huancasancos proviene de dos vocablos quechuas: *Wanka*: sacerdote, piedra grande, estatua, mole, nación wanka; *Sanqu*: ulpada, pan incaico (*Wankasanqukuna* = ¿Piedras sagradas frotadas con sanqu?). Huancasancos no solo es nombre de una provincia, es también nombre de una comunidad, considerada como el “ombligo de la cultura Chanka”.<sup>3</sup> Pero las investigaciones arqueológicas demuestran que existe el grupo étnico Wanka, originarios del valle de Mantaro. Como explica Ortega, “Sapallanga, ubicado a 8 kilómetros al sur de la ciudad

- 1 Fray Domingo de Santo Tomas considera que la palabra “*Qaracha*, significa Sarna”. “*Caracha sapa*, significa cosa muy sarnosa”. También es denominada *Qaracha*, por lo que el río recorre por las pampas de Qaracha, territorio sanquino donde destaca la crianza de vacunos, ovinos y camélidos. Estos dos últimos ganados son atacados por la sarna (*qaracha*), que las hace perder sus lanas. Es una denominación común del río por los habitantes de los diferentes pueblos de la zona (Quichua, 2009).
- 2 Ver Ulfe (2004), Caverro (1968), Stern (1986), Urrutia (1984), Quispe (1969), Quichua (2009) y Zuidema (1966).
- 3 Ver el Plan Desarrollo Concertado de Municipalidad de Huancasancos (2012)

de Huancayo; al noreste de Huayllaspanca se ubica, a menos de un kilómetro, el centro poblado de Huari donde se ubica la Pacarina Wariwillka”<sup>4</sup> (Ortega: 2013, 65). Por tanto, es probable que el territorio de la comunidad de Sancos esté poblado por los Wankas en la margen izquierda de Río Qaracha. Este grupo de Wankas de la comunidad de Huancasancos se organizaban en ayllus como Hanan Wanka, Lurin Wanka, Wando y Sauqa. Estos vestigios culturales wankas pertenecen al periodo intermedio tardío o denominado segundo estado regional en el proceso de desarrollo de las culturas peruanas.

La cultura Wanka fue llevada en el horizonte tardío, en el gobierno de los incas, como *mitmakuna* o pueblos flotantes (por ser grupos rebeldes). Desde entonces, aparece la comunidad de Sancos, con sus propias costumbres, que desarrolla con la influencia de las otras costumbres de los pueblos vecinos. En la época colonial, por orden del Rey Felipe II, se dispuso la reducción de indios, que fue ejecutada por Francisco de Toledo (Conde de Oropesa). Así fueron reducidos en un lugar común denominado Sancos. Luego, en 1573, se funda el pueblo de la Virgen de la “O” de Sancos, asignando para su festividad el 08 de diciembre (Guamán Poma, 2012). En la época colonial, los pueblos aborígenes fueron reducidos para facilitar el cobro de impuestos, para mejorar la organización de la mita minera y facilitar la catequización. Al mismo tiempo, significó la desestructuración de los pueblos que estuvieron organizados bajo el dominio Inca.

En la época republicana, en 1825, por disposición de Simón Bolívar, Sancos se constituye en un anexo. Con Ramón Castilla fue categorizado como distrito Sancos con su capital Huancasancos; por aquel entonces pertenecía a provincia de Cangallo. Más tarde, por Ley núm. 1306 del 14 de noviembre de 1910, formó parte de la nueva provincia de Fajardo. En 1941, fue reconocida como Comunidad de Indígena por el

---

4 “Los huancas creían que debían su origen a un hombre y a una mujer que salieron de una fuente llamada Huarivilca; encima de la cual construyeron un templo” (Arguedas, 1953: 107).

Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. El 20 de setiembre de 1984, Fernando Belaunde, mediante Ley núm. 23928, lo categorizó en una provincia de Ayacucho, con el nombre de Huancasancos, con Sancos como su capital y conformada por cuatro distritos: Sancos, Villa Carapo, Sacsamarca y Santiago de Lucanamarca.

### Origen de la danza navideña en la época prehispánica

El origen de la danza navideña puede encontrarse en las épocas prehispánicas, específicamente en el *Qhapaq Raymi*,<sup>5</sup> fiesta principal celebrada por los Incas<sup>6</sup> en honor a *Inti* o *Punchaw*, con las series rituales, esto ocurría de acuerdo al calendario que estableció el inca Tupac Yupanqui (Molina, 1943). El *Qhapaq Raymi* era una gran fiesta de los incas desarrollaba en honor del sol, hacedor, trueno y luna, duraba siete días, con ritos de paso y canciones que cantaban (*taki llamado Wari*) los incas: “así, llegados a la plaza del Cusco, hacían la mocha y adoración a las huacas ya dichas; y a la sazón ya los sacerdotes de ellas las habían sacado a la plaza” (Molina, 1943). Este rito se desarrollaba con *taki* llamado *wari*, en plena plaza y frente de los huacas que eran estatuas del Dios Sol. En esta etapa ritual expresaba una estación del año (Zuidema, 2015), era una fase de paso de la época *chiraw* hacia la época *puquy*, o temporada de lluvias. En el *Qhapaq Raymi*, “durante la noche de la siguiente luna llena, los hombres y mujeres de la nobleza tomaban la sogá Muro Urco y danzaban hacia la plaza, dejando allí al amanecer, alrededor del inca sentado en su trono” (Zuidema, 2015: 203).

Así, los incas renovaban su sumisión a *Inti*. Y recibían con alegría la temporada de lluvias necesarias para la agricultura. Durante el *Qhapaq Raymi*, danzaban en honor del sol, juntamente los jóvenes y sacerdotes, con series rituales y con unas canciones, esa danza consistía como *huarachicuq*, pero con unas peculiaridades, entonces en la época colonial y la

5 Según González Holguín, *Kapak es grande y Raymi Fiesta*.

6 Véase Ferrier, Claude: “Navidad en los Andes; Arpa, Comparsa y Zapateo en San Francisco de Querco, Huancavelica”. Instituto de Etnomusicología de la PUCP; Lima, 2008; p. 30.



republica desarrollan con series de elementos que apropian los elementos culturales de la época prehispánica y luego generan un sincretismo cultural.

Según Diego González Holguín (1608), el *Atipanakuy* consiste en *kutipanakuy*, *atinakuy*, combate, contienda con otro o superar, dominar. Y para Santo Tomás (1560), *atipanacuni* es contender con perseverancia. *Atipanacuces* contendor, entonces es un encuentro de contrapunteo realizado el día central de la fiesta de navidad, en la bajada de reyes, en las fiestas patronales y en el *yarqa aspiy*, realizados en las comunidades andinas de Huancasancos. ¿Qué es el *Atipanakuy*? David Quichua (2017) dice que: “el *Atipanakuy* literalmente significa competencia o contrapunteo, es una expresión artística, musical y dancística de origen andino e hispánico”. En ese sentido, el *Atipanakuy*, en base a la experiencia musical, es una competencia de danza entre dos o más grupos de *ayllus* o barrios, organizado.

E. González y T. Carrasco describen un *Atipanakuy*: “delante del nacimiento o belén, rezan el rosario e inician un baile contrapuntístico entre varios grupos de bailarines, es el baile de *Atipanakuy* hasta el amanecer” (2004: 33). Por tanto, el *Atipanakuy* es una danza que se enfrenta de dos o tres *ayllus* en día central de la fiesta, con rituales que desarrollan durante la fiesta de los meses de junio, Julio y agosto, en fiestas patronales y limpieza de acequias (distrito villa Carapo) y en el mes de diciembre en Huancasancos, Lucanamarca, San José de Huarcaya, y en Bajada de Reyes en las Comunidades San Antonio de Julo, Asunción de Erpa, Santa Rosa de Qocha, La Merced de Tío, Sacsamarca, Pallcca y Raquina.

Asimismo, es probable que la danza navideña que practican las comunidades andinas tenga su origen en la fiesta de *Qhapaq Raymi* y en la fiesta del agua o limpieza de acequias, como en la comunidad de Villa Carapo, D. Quichua menciona al respecto:

En el pueblo de Carapo con el *Atipanakuy* los dos *ayllus* homenajean al agua durante tres días: del 15 a 17 de

agosto, en los que siguiendo el curso de las aguas del ñawin se realiza primero en la bocatoma, luego en el sitio de Chaquyarqa y el tercer día en Siksipata. Durante los tres días, la actividad se inicia con el arribo de cargantes con sus respectivos músicos, los huamangos y los bailarines a la iglesia para sacar a la virgen asunción y pedir permiso para llevar a cabo la competencia (Quichua, 2017).

En esta explicación nos afirma que la danza es andina y prehispánica, y adecuado por los pobladores andinos a su propio contexto cultural y tiempo, sobre todo en correspondencia con sus quehaceres cotidianos, en especial con la actividad agrícola. Por ejemplo, en la comunidad de Carapo, la Virgen Asunción autoriza para realizar el contrapunteo en honor del agua, es decir, cumple una función primordial en la fiesta del agua. En otros pueblos, de igual manera, como en la comunidad Aucara, se desarrolla la fiesta del agua en los meses de agosto y setiembre como etapas preparatorias para inicios del cultivo agrario; en Auracá de igual manera se encuentra con su santo patrón San Miguel Arcángel (Dumet, 2015), como en la comunidad de Carapo. Esta danza navideña se realiza en agosto. Sin embargo, en las demás comunidades de Huancasancos se desarrolla en diciembre y en la Bajada de Reyes.

Consideramos que la actual danza navideña puede encontrarse en la danza que desarrollaron los incas, como menciona N. Taipe (2017); “Manqu Qapaq, después de salir del tampu tuqu en wanakawri para fundar el Tawantinsuyu, danzó por primera vez el Taki Wari”. Ya durante el gobierno de Pachakuti Inca Yupanqui se institucionalizan varias festividades: “Qhapaq Raymi (diciembre), Inti Raymi (junio), Coya Raymi (setiembre), Uma Raymi (octubre), Camay Raymi (enero), Hatun Puquy (febrero), Pacha Puquy (marzo), Inka Raymi (abril), Aymoray (mayo), Chacra Qunakuy (julio), Chacra Yapuy (agosto) y Aya Marca (setiembre)” (Cabanillas, 2014: 162-163), estas danzas se desarrollaban de acuerdo a sus calendarios agrícolas en las

comunidades incaicas y persisten en las comunidades andinas, como en la comunidad campesina Aucará.<sup>7</sup>

La danza Navideña puede derivarse de la danza o fiesta inka de *Qhapaq Raymi*, que celebran en diciembre, Claude Ferrier plantea que “en el mundo andino entre la navidad y la fiesta incaica del Qhapaq Raymi –‘fiesta principal’, celebrada por los incas alrededor del solsticio de verano del 21 de diciembre-” (Ferrier 2008: 30), danza que los incas, los sacerdotes incas y la población del Tahuantinsuyo practicaban, en relación con la vida cotidiana y sagrada. Tom Zuidema señala lo siguiente sobre la fiesta del Solsticio: “en el primer ritual, el rey mismo observaba la puesta del sol en dicho solsticio; en el segundo, los sacerdotes imitaban diariamente el movimiento del sol; en el tercero, ellos llevaban a cabo una peregrinación a la cual podemos ver como una inversión de la intención de los primeros dos rituales: los sacerdotes iniciaban su peregrinaje en el sucanca de la SSSD, se dirigían al templo dedicado al nacimiento del sol durante su salida en el solsticio de diciembre y retornaban luego al otro sucanca oriental” (2010: 291). El autor quiere mostrar que con dos rituales desarrollan los sacerdotes incas el cambio estacional del invierno hacia verano o hacia la temporada de calor. Para los incas este rito de paso simbolizaba el nacimiento o la renovación del sol, estos procesos rituales eran desarrollados acompañados de danzas sagradas denominados por los historiadores como *Qhapaq Raymi*.

*Qhapaq Raymi* fue reemplazado por la danza navideña, que se adecua con una serie de elementos culturales particulares acorde al contexto de la zona. Sobre la transición de *Qhapaq Raymi* a danza navideña podemos citar a Josef Estermann: “navidad o la fiesta del niño venía reemplazando otra fiesta de los incas, el Qhapaq Raymi..., sin embargo, existen lugares, acontecimientos y tiempos especiales donde la deidad (o las deidades) se revela(n) de una manera densa y comprimida. Estas hierofanía ya tenían su gran importancia en la religión incaica (wakas, intiwatana, intiraymi, Qhapaq Raymi)..., para el runa, los

---

7 Ibid.

dos hitos cristológicos son el nacimiento (navidad) y la muerte en la cruz...” (1995: 9-15).

En síntesis, las danzas que se practican en las comunidades andinas de la provincia de Huancasancos, y propiamente en las comunidades del valle de Qaracha, tendrían su origen en las danzas prehispánicas que se desarrollaban en diversas estaciones del año, y durante la colonia habrían sido reemplazados por las danzas navideñas que conocemos.

### **Origen de la danza navideña en la colonia**

El origen de la danza navideña puede encontrarse en la época colonial a partir del movimiento “*Taki Unquy*”<sup>8</sup> que practicaron como parte de sus creencias y su cosmovisión; en contextos modernos continúa practicándose con unos cambios de la coreografía.

Los científicos sociales, antropólogos y sociólogos, explican que el *Taki Unquy* se desarrolló en la época colonial como forma de protesta contra la dominación cultural occidental, fundamentalmente contra la religión católica. Este movimiento habría surgido por 1560.<sup>9</sup>

Ramón Mujica (2008) señala que en ritos y fabulas de los incas, Cristóbal de Molina (1575) le adjudica el mérito de descubrimiento del *Taki Unquy* al licenciado Luis Olvera, vicario y cura de la provincia de Parinacochas, perteneciente en ese entonces al obispado de Cusco, y hoy es parte de la región de Ayacucho.

El movimiento *Taki Unquy* no solo fue movimiento espiritual e ideológico sino un gran movimiento milenarista

- 8 Se escribe el *Taki Unquy*, con k, u, y q, siguiendo las normas acordadas en el Congreso de la Paz y el acuerdo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de 1983. Guamán Poma escribía con sus propias dificultades personales y con las limitaciones de su tiempo, guiándose por el sonido de las sílabas y tratando de escribirlas con las grafías del castellano del siglo XVI. En las citas textuales respeto las grafías usadas por los autores (Montoya, 2010: 222).
- 9 Sobre el origen de este movimiento hay discrepancias entre A. Melgar (2007), R. Caverro (2001), L. Millones (1990), M. Curatola (1977), H. Urbano (1974) y D. Quichua (2016).

(Curatola 1977, Stern 1986). Henrique Urbano (1974) menciona el Taki Unquy no existió y que fue una invención del sacerdote Cristóbal de Albornoz. Nathan Wachtel (1976) y Tom Zuidema (1966) enfatizaron casi desde un inicio en el carácter esencialmente mesiánico y milenarista del movimiento. El *Taki Unquy*, en parte, constituye de las danzas que prehispánicas. Cuando los españoles llegaron al Tahuantinsuyo en 1532, iniciaron a “civilizar” a la población indígena. A través de las diversas congregaciones religiosas tuvieron el afán de evangelizarlos.

En la etapa republicana la práctica de las danzas sagradas continuó. Alejandro Melgar y Caveró (2007: 9) expresan que “se reeditó con otros nombres y con otras características, buscando siempre cuestionar y cambiar las estructuras sociales establecidas y retornar la vida colectiva y feliz de tiempos pasados”. En la actualidad persisten en las comunidades andinas, pero los antropólogos y musicólogos que se dedican al estudio de la cultura popular andina no se ponen de acuerdo en un punto: si la danza de tijeras tiene su origen del *Taki Unquy* o no. Mujica (2008: 247) precisa que “la danza de tijeras originó en los tres departamentos de los andes centrales – Ayacucho, Huancavelica, Apurímac y el norte de Arequipa- donde floreció el movimiento nativista”. Entonces, en estas áreas que desarrolló sus influencias el movimiento de *Taky Unquy*, probablemente haya reconstituido las danzas que existían en el Tahuantinsuyo, vinculado a la vida cotidiana dentro de esta sociedad y que hoy aun evidenciamos en muchas comunidades andinas del sur peruano. Por ejemplo, el carnaval (febrero) está relacionado con la agricultura y el ciclo vital humano;<sup>10</sup> la herranza (julio y agosto), fiestas de siembra (octubre), la jaira (cosecha de cebada en mayo), *Yarqa Aspiy* (fiesta del agua en setiembre) y fiesta de navidad (25 de diciembre),<sup>11</sup> fiestas que desarrollan en las provincias sureñas de la región de Ayacucho.

10 Véase: González, E. y F. Rivera. “Antiguos Dioses y Nuevos Conflictos”. Lima: Lluvia, 2014, p. 84.

11 Véase: Dumet, Salomón, “Aucará Pueblo Milenario”. Lima: Lluvia, 2015, pp. 96-109.

Además, el rol del movimiento *Taki Unquy*, mediante las danzas sagradas, fue la constitución de una identidad de las poblaciones andinas.

Tradicionalmente la danza de tijeras está asociada a una serie de rituales que se desarrollan en las fiestas agrícolas y las fiestas patronales de los pueblos. En la fiesta patronal los mejores danzantes mantienen una conexión con el *Wamani*. Al respecto, Arce (2006:33) señala que “los mejores *danzaq* suelen hacer un pacto con *Supay* (el diablo o Ángel caído) para convertirse mejores bailarines, les está prohibido ingresar a las iglesias católicas”. El *Taki Unquy* se desarrollaban con sus dioses sagrados (*huacas*) y actualmente los danzantes de tijeras hacen un pacto con el diablo o *Supay*. En la etapa republicana los términos sufren una variación; en la colonia era *huaca* y ahora es diablo. La danza de tijeras se baila al compás de infinidad de melodías rítmicas que resultan de la fusión del arpa con el violín, instrumentos de origen europeo, José María Arguedas narra lo siguiente:

El *Danzaq Rasu-Ñiti* está pactado con el *Wamani*, entonces se genera cuando baila se acerca ya los espíritus de *Wamani*, este *Wamani* tiene pues pactado con el *Danzaq*, siempre transmite la energía cuando realiza el baile, cuando llega su etapa que cumplió se muere el *Danzaq Rasu-Ñiti* y en ahí está presente en todo momento y cuando ya está muriendo el *Wamani* está presente y transfiere su energía a su discípulo a *Atuq Sayku*, el recibe y queda como su discípulo, baila con la tijeras de *Rasu-Ñiti*, entonces es discípulo de *Rasu-Ñiti* (Arguedas, 2007).

Mujica (2008: 247) explica que “si el material etnográfico confirmara la autenticidad del ‘ritual de muerte’ del *danzaq* descrito por Arguedas, podría establecerse un nexo entre la danza de tijeras y las informaciones que da Bartolomé Álvarez sobre el *Taky Unquy*”. La hipótesis de Mujica se basa en el trabajo

etnográfico de Álvarez, y explica en base al trabajo de la época republicana y concuerda con el trabajo que desarrollo Arguedas, donde se mantiene una relación de elementos rituales (muerte) que realiza el *danzaq*. También se ha señalado que el punto en común “entre el *Taki Unquy* y el *danzaq* es que ambos son habitados por una huaca” (Mujica, 2008: 247). Y otro punto en común entre ambas danzas sería que el *Taki Unquy* apareció treinta y tres años después que el evangelio cristiano que llegó al Perú (1532), pues en esta fecha -1565- se cumplía para ellos el ciclo del dios de los cristianos (la edad del cristo al momento de su muerte y resurrección) “y empezaba el tiempo de las Huacas” (Estensoro, 2002: 130). Estensoro explica que el fracaso de la evangelización en las comunidades andinas motivó el surgimiento de la danza *Taki Unquy*, recuperando las danzas de los incas. En tanto, la hipótesis de Rodrigo Montoya coincide respecto al origen de la danza de tijeras y su relación con los huacas, que fue práctica del *Taki unquy*: “los *danzaq* empiezan a bailar el viernes de semana santa de cada año, cuando muere Jesucristo” (Montoya 1990), por eso los danzantes se extienden en diversas festividades de comunidades andinas: fiestas patronales, limpieza de acequias, esquila de lana de vicuña, en la región Huancavelica. En las comunidades de la región Huancavelica (Santiago de Chocorbos, San Francisco de Querco, Castro Virreina, Huaytará) y en la frontera con la región de Ayacucho (Laramate, Huachuas, Otoa, Chuya, Lucanas y Huancasancos), se desarrolla en el mes de diciembre, cerca de la fecha de nacimiento del niño Jesús. Por su parte, el Ranulfo Caveró (2001) explica sobre la influencia de la danza *Taki Unquy* en otros distritos y provincias de la región de Ayacucho. En su libro nos precisa sobre la expansión del movimiento de *Taki Unquy*, a diversos lugares provincias San Francisco de Querco, Huaytará, Castrovirreyna, Santiago de Chocorbos (Huancavelica), Lucanas, Parinacochas, Huancasancos, Fajardo, Sucre, Vilcashuaman, Huamanga y La Mar (Ayacucho).

Por lo tanto, el *Taki Unquy* podría haber aportado sus elementos culturales a la danza navideña, no en su totalidad, porque habría que también considerar otros elementos, por

ejemplo, el componente cristiano del movimiento (Ferrier: 2008, 50).<sup>12</sup> Sin embargo, también existen divergencias como la del historiador David Quichua (2017), quien señala que “a comparación de la danza de tijeras, el origen del Atipanakuy no está relacionado al movimiento de *Taki Unquy*, es más bien una competencia ritual de los pueblos de los valles para celebrar al agua al cual se adicionaron las expresiones hispánicas como la Virgen de Asunción los instrumentos musicales. Se distingue también por no ser una festividad donde los bailarines ejecutan competencias de mayores sacrificios como usualmente se ve con los danzaq que emplean espadas, espinas y otros elementos dañinos”.<sup>13</sup> El autor solo acepta el hispanismo sobre la Virgen de Asunción y en sus formas de baile no habría relación con el *Danzaq de Taki Unquy*. Por su parte, el historiador Jaime Urrutia explica que el *Taki Unquy* está relacionado con la danza de las alturas y no con la de los valles: “Anotemos, muy de pasada, que el danzante de tijeras se encuentra precisamente en los territorios que pertenecieron a las etnias de altura (Angaráes,

---

12 “No puedo impedirme de hacer un paralelo entre el taki onoy andino del siglo XVI y la danza de los espectros de los Sioux y otras naciones indias en 1890 en estados unidos. En una situación –extrema- parecida donde dos grupos humanos emparentados desarrollaron una estrategia de resistencia similar: ambos movimientos tienen como protagonista a indios americanos, nacen en un contexto de desesperación frente al ineluctable declino de una cultura propia frente al avance incontenible y a la crueldad europea. Se expresan con largas danzas cuyo fin es intentar volver a crear un vínculo con las divinidades anteriores a la llegada del cristianismo. Cristianismo que es curiosamente vigente en algunos aspectos de estos fenómenos, como la presencia de un “Mesías” (Juan Choque para el taki onqoy, el “Mesías paiute” –wowoka- para los danza de los espectros), que en ambos casos de occidental y blanco se vuelve americano e “indio” –es decir, que de alguna manera los oprimidos hacen suyo el dios europeo “justo”-, y en caso de la danza de los espectros predica la resurrección de todo los indios muertos (sobrentendido matados por los invasores), y predice una terrible inundación que eliminara a todo los blancos, permanecidos en las tierras bajas...” (Brown 1970. Capítulo XIII) (Ferrier: 2008; p. 50).

13 Ibid., 2017: Atipanakuy, [www.noticiasser.pe](http://www.noticiasser.pe)



Chocorbos, Lucanas) mas no así en el área ‘mitimizada’ donde hay expresiones culturales únicas, como ‘el danzante de zuecos’ de Sarhua, el ‘Wuitku’ de Allccamenca, etc.” (Urrutia 1984: 13);<sup>14</sup> es decir, según el autor, no habría una relación de la danza navideña con la danza de tijeras, sin embargo, existe una danza diferente a la danza de tijeras (alturas).

Sin embargo, los dos autores coinciden en el sincretismo religioso en la danza navideña, pero divergen en la forma y elementos que incorpora el baile: según Quichua los bailarines usan sonaja y zapato, mientras el *Danzaq* emplea en el día de *Atipanakuy* espadas, espinas y otros elementos dañinos”. Ambos autores encuentran que existe sincretismo cultural que se desarrolla en los pueblos andinos. Y según N. Taipe, las sonajas también eran utilizadas por los danzantes de tijeras, las “tijeras” salían recién para el día central y el día *Atipanakuy*. Es decir, son actos estrictamente rituales y que se reproduce en las regiones y provincias del Perú, en especial en Ayacucho y Huancavelica.

### **Danza navideña en el valle de Qaracha y su constitución de ritual**

La danza navideña se origina por el encuentro de las culturas andinas y europea; es resultado del sincretismo “en el mundo andino entre la navidad y la fiesta incaica del Qhapaq Raymi –fiesta principal”, celebrada por los incas alrededor del solsticio de verano del 21 de diciembre- parece entonces inevitable poner en relación la fiesta que vamos a describir con reminiscencias de aquel antiguo ritual incaico” (Ferrier, 2008: 30). Coincidentemente, en la comunidad de Sancos, la fiesta empieza el 22 de diciembre en los cuatro ayllus y en las comunidades campesinas como Lucanamarca, San José de Huarcaya y en Palcca y culmina el 27 de diciembre. La Bajada de Reyes inicia el 03 de enero en las comunidades de San Antonio de Juló, Santa Rosa de Qocha, Asunción de Erpa, La Merced de Tío y Sacsamarca, y culmina el 08 de enero, con

---

<sup>14</sup> Ver M. Ulfe (2004).

excepción de Villa Carapo, que se desarrolla en la fiesta del agua en agosto.

Respecto al desarrollo de la fiesta de navidad en la comunidad de Huancasancos, uno de nuestros entrevistados nos narró como sigue:

La fiesta navideña de la comunidad de Sancos se inicia en la fecha 22 de diciembre, con los siguientes detalles; en la fecha mencionada se realiza el apaycu (es decir sus compadres del señor mayordomo o denominado tusuchik) da unas colaboraciones con una voluntad a mayordomo, sus compadres de tusuchik puede llevar como: bailarines, maestro (músicos de arpa y violín), huamangos (huaysillos) o diferentes cosas lo que necesita el mayordomo, esto puede dar su voluntad, sus familiares de los mayordomos o amigos del cargonte, luego de esa tarde inician armar sus niños, a su responsable de su compadre o especialista en armación del niño, con unas ornamentales decorativas de la zona (huaylla hichu, algodón, flores claveles y luces multicolores (este se inició al medio día de apaycu), luego a las ocho de la noche. Ya completó sus bailarines y sus maestros, en esa recepción las voluntades el mayordomo recepcionan con su esposa a los apaycus” (L. E. residente en Lima, edad 28, de la comunidad de Huancasancos).

En el testimonio anterior podemos tomar como elementos de análisis lo relacionado entre familia espiritual y amigos cercanos del mayordomo o familiares de primera línea, segunda línea colateral que da un apoyo voluntario, en el que se desarrolla el principio de la reciprocidad. También encontramos los elementos rituales (algodón, *waylla ichu*,<sup>15</sup> flores claveles y luces multicolores), estos elementos conservan la propiedad específica de la conducta ritual (Turner, 1980) en la fiesta navideña; de igual

---

15 Gramínea nativa de regiones frías: Puna, Suni, Janka (García, 2016, p. 216).

modo encontramos a los músicos que cumplen una función muy importante en la fiesta: “los Huamangos son personajes jocosos que hacen reír al público (ver imagen 2). Estos Huamangos o *Huaysillus* son huamanguinos que llevan *qipis* (ropas, cabezas de ganado y hasta *tucuyas*, telas fabricados en telar), todo tipo de negocio. Se trata de arrieros huamanguinos que se desarrollaron en la época colonial, “la elite blanca y mestiza en la parte sur, centro y norte de la actual región de Ayacucho controlaban las principales zonas productivas, y la ciudad de huamanga se había constituido en la capital... asimismo, en la meseta de la actual provincia de Parinacochas, las planicies alto andinas de Lunacas y Huancasancos destacaron por las crianzas de alpacas, llamas, ovinos, vacunos, caballos y mulas” (Quichua, 2017: 31–32). Los Huamangos, cubierto el rostro con unas máscaras de lana, cuero o cartón, expresan las actitudes de los antiguos nobles Huamanguinos que se encontraban en la zona. La pregunta que surge es: ¿la máscara solo constituye un rol decorativo o es elemento ritual cuya presencia determina el contexto festivo que otorga un significado específico? En las diversas danzas prehispánicas utilizaron las máscaras: “La máscara, presente desde tiempos prehispánicos en el vestuario de muchas danzas andinas peruanas” (Cánepa 1993: 339). Y en la navidad de Huancasancos utilizan la máscara para cumplir una de serie de rituales que constituye aspecto liminal de la danza, “tiene un significado ritual muy importante que permite abordar el tema de la construcción de identidades desde una nueva y más compleja perspectiva” (Ibíd.), significa la búsqueda de la identidad de los huamanguinos arrieros<sup>16</sup> “la máscara muestra y oculta identidades al mismo tiempo, estableciendo una dinámica entre la identidad del danzante, del personaje y de los grupos representados” (Ibíd.). Por lo tanto, oculta la identidad de la persona que baila para representar en forma performativa a los huamanguinos arrieros.

---

16 Véase Quichua 2017, Quichua 2015, Urrutia 2014, Gonzales, Gutiérrez y Urrutia 1995, Salas 2013 y 1998, Apaico 2009.



Imagen 2. Huamango danzando (JH, 2017).

Estos huamanguinos nobles acudían a las fiestas y “las ferias constituían grandes concentraciones de peregrinos que aprovechando la actividad comercial acudían para celebrar las fiestas religiosas. Por ello, estaban organizados en circuitos, como la Semana Santa en Huamanga, la de virgen de Cocharcas, en Apurímac, festejadas el 8 de setiembre por un lapso de 12 días, la de *Inkawasi* y la fiesta de la Virgen Asunta, el 15 de agosto” (Quichua, 2017: 33). De esta manera estaban representados hasta la etapa republicana, en que los arrieros huamanguinos se extendieron hacia el sur de Ayacucho, donde viajaban con sus negocios y de eso modo adoptaron la danza Navideña en representación de estos personajes. En cambio, en la Bajada de Reyes en Cangallo son personajes en forma de ancianos quienes representan, así como señala Ulfe (2004, 24): “son machus-ancianos, abuelos o ancestros.... Todo los *machus* lleva un *kipi* o joroba en el cual cargaran los obsequios que reciben durante los pasacalles. Su voz falsete indica que se trata de personajes que salen de nuestra cotidianidad ya que son capaces de

hacernos ‘morir’ de la risa o de la vergüenza”. Estos personajes son piezas de la danza Navideña y cumplen una función muy importante. Asimismo, como señalan González y Carrasco (2004: 31), sobre la navidad de Huamanga, “los *wiraqus* son varones que participaban espontáneamente haciendo gracias y bromas... Se cubren la cara con una máscara de lana y llevan en la mano un látigo de cuero de vaca, con el cual producen un fuerte sonido”. Los *wirajus* eran más bromistas y graciosos, y podría ser origen de los Huamangos. En el valle de Qaracha, que posee puntal, hecho de cuero de vaca y utilizan poncho y casco en valle de Qaracha.

Veamos otro testimonio registrado en una conversación en la comunidad de San Antonio de Julio señala lo siguiente:

En la tarde de apayco los dueños o mayordomos hacen encargar o nombrar a las personas mayores para cumplir los siguientes cargos denominados Capataces: Primero es capataz de bailarines, su función es poner orden a los bailarines y controlar sus respectivas ordenanzas, y guardar la faja o huachaca que los bailarines que poseen en sus manos desde que recibió como bailarín para cuidarla. Este capataz posee un azote de cinco puntas de cuero. Segundo capataz de huamangos (huaysillos), su función es poner orden a los huamangos y hacer velar sus funciones de huamango en el transcurso de la fiesta, este capataz posee un azote de cinco puntas hecha de cuero. Tercer capataz es de los maestros (arpa y violín), sus funciones es controlar a los maestros arpa y violín, hacer cumplir sus funciones en el transcurso de la fiesta navideña. Si tienen faltas o desobedecen, entonces el capataz utiliza su azote para castigar, a esto lo llaman “su castigo del niño Jesús”. En los antiguos señores utilizaban el azote para castigarlo a los malcriados hijos respondones, en las comunidades campesinas de Huancasancos (C. A., 50 años, entrevistado el año 2017).

En este testimonio encontramos tres autoridades importantes que cumplen funciones durante la fiesta: el primero es el Capataz de los bailarines que controla y pone orden, y los bailarines tienen en su mano las *huachacas* o fajas (bandas). ¿Cómo son estas *huachacas*, fajas o bandas que cada bailarín utiliza a la hora de bailar? Las “bandas o *huachacas* con letras doradas y brillosas que indica la de ser la primera o la segunda guiadora y sus pañuelos”<sup>17</sup> (ver imagen 3), además tienen espejos, cascabeles con unos figuras geométricas o símbolos patrios, de igual modo la imagen de flores, que son parte de ritos. En segundo lugar, encontramos al capataz de los huamangos que cumple funciones de poner orden a estos últimos. Y en tercer lugar encontramos al capataz de los maestros de arpa y violín, pone orden durante la fiesta. Los capataces poseen azote de cinco puntas hechos de cuero de vaca. Los pobladores huancasancos utilizan el azote de cuero en su vida cotidiana. Este azote simboliza en lo ritual el castigo del niño Jesús a sus bailarines por desobediencia.

En la comunidad de San José de Huarcaya, registramos el siguiente testimonio sobre el nombramiento de las autoridades:

En la tarde de apayco los mayordomos designan a las autoridades de la cocina o Hualpachas (el que cocina en el transcurso de la fiesta) y a servicios (es la persona que atiende a todas las personas en servir la comida, chicha de qora y tragos durante la fiesta).

En otra casa, el mayordomo de niño Jesús de la comunidad prepara su armación, fundamentalmente en la casa de mayordomo del niño e igual en la iglesia matriz de la comunidad; para la armación del niño utiliza el huaylla hichu, flores claveles, algodón, luces ornamentales, luego de terminar su armación preparan para recibir a los cuatro ayllus de tusuchiq en caso de Huancasancos, pero en comunidad de san José de Huarcaya lo reciben a los dos tusichiq denominados Aguacil y Lunarca, este recibimiento se produce en las siguientes días 23, 24, 25

---

17 Ibid. 2017: Atipanakuy (Noticias Ser. Pe), [www.noticiasser.pe](http://www.noticiasser.pe)



Imagen 3. Danzante guiadora (JH, 2017).

y 26 de diciembre en las mañanas y medio día (J. Q., poblador de la comunidad, 30 años de la comunidad de San José de Huarcaya, entrevistado el año 2017).

En esta narración nos muestra, el nombramiento de las autoridades responsables, que cumplen las funciones específicas que asigna el mayordomo. Las personas nombradas pueden ser familiares en cuarta parentela, porque dicha persona como *huallpacha* administra los abarrotes y los aguardientes.

En el segundo párrafo de la narración, encontramos una familia de la mayordomía de niño Jesús de la comunidad, es decir, a la mayordomía de la iglesia matriz de la comunidad. Inclusive hacen una armación propia en su casa y en la iglesia matriz encontramos algunos elementos rituales como *waylla ichu* que simboliza el nacimiento del niño en medio de *waylla ichu*. También encontramos claveles, y simboliza que el niño nació en medio de plantas y claveles. Y por último encontramos algodón que puede simbolizar como nieve de los Andes peruanos.

En la siguiente narración encontramos los mayordomos o *tusuchi*, personas que asumen el cargo para organizar la festividad de la navidad. Existen dos grupos de mayordomos Aguacil<sup>18</sup> y Lunarca. Cada uno porta su vara (denominado *varayuqkuna*).<sup>19</sup> Los que asumen el cargo de Aguacil, alcalde menor que porta vara, son personas voluntarias ratificado en una reunión comunal. Y los que asumen el cargo de Lunarca, alcalde mayor que porta vara, son voluntarios y autoridades importantes en la comunidad. Entonces, ¿Cuál es el origen de los *varayoks*? Al respecto, García expresa como sigue:

...las denominaciones de *hanan* y *hurin* han sido substituidas por términos prestados del español, tal vez por la expresa necesidad de lograr su permanencia a la sombra de la cultura oficial. Así, en las comunidades andinas los *kamayojs* han sido reemplazados en diferentes épocas de la dominación por los *curacas*, *caciques* y más recientemente por los *varayoks* o *alcaldes*, y por los *regidores* y *campos de vara*. Esto prevalece con singular vigencia sobre todo en la sierra sur y particularmente en la región de *Huancavelica*. Aun las denominaciones de *presidente* y *secretario general* ocultan bajo el referente cultural del sistema dominante la prevalencia del poder dual andino (García, 2004: 74).

En la época incaica existían la autoridad dual: *Hanan* y *Hurin*, dividido desde organización estructural del *Tahuantinsuyo*. Los *varayoks*, de origen español, se superpuso a las viejas estructuras

---

18 Favre (1966) lo brinda la información siguiente “...existe otra jerarquía constituida por el alcalde, los *varayoks* y los *aguaciles*, fue introducida por la constitución de 1812, con el fin de dotar de autoridades representativas a la población de las haciendas y de cierta autonomía administrativa propia para poner fin a los abusos del sistema servil” citado por Claude Ferrier.

19 Estas varas están constituidas con la madera *chunta* y adornados con plata y es símbolo de autoridad andina (Ferrier, 2008, p. 24).



de organización andina, que cumplían diversas funciones en las comunidades de Huancasancos. En la colonia a las autoridades indígenas eran los caciques. Y persistió la dualidad de las autoridades en las comunidades andinas.

En el ámbito de la fiesta, Aguacil y Lunarca visitan a la mayordomía de niño Jesús de la comunidad conjuntamente con sus bailarines y huamangos, esto lo desarrollan desde el día 23 de diciembre hasta 26 de diciembre, esta visita no solo se da a la mayordomía del Niño sino a otras personas más que tienen armado su altar del niño Jesús.

Otro testimonio que registramos en la comunidad campesina de Asunción de Erpa detalla sobre el desarrollo de la danza de navidad:

Al día siguiente del 23 de diciembre se realiza visita entre tusuchiq junto con sus bailarines y sus maestros, después de visitar entre mayordomos de Aguacil y Lunarca, adoran al niño con cantos alusivos al niño Jesús, es la siguiente canción: Abren campo los señores/ Adoremos al niño Jesús (dos veces)/Al niño Jesús/ Vámonos pastores adoremos al niño/Vámonos guadoras adoremos al niño/Adoremos al niño recién nacido (dos veces), (que ha nacido en Huancasancos)/Recién nacido (que ha nacido en Huancasancos)/Ccaccaccai adoremos!!/Ccaccaccai cantaremos!!/Bailaremos!!

Después de adorar al niño Jesús se comparten sus chicha y bailan entre los tusuchiq y sus bailarines, luego de eso proseguí a visitar a mayordomía de niño Jesús de la comunidad, después de regresar a sus casas almuerzan la comida típica de la zona, luego pasan a ensayar para el atipanakuy para los días 24, 25 y 26 de diciembre, en la noche existe un baile social, con todas las personas (kuyaq) que están integrado a mayordomía o tusuchiq (E. T. S. , poblador de Asunción de Erpa, 36 años, entrevistado el año 2017).

En esta narración nos da a conocer sobre el desarrollo ritual de la danza de navidad, que inicia desde la ubicación espacial para siguiente adoración al niño Jesús, tanto en casa de la mayordomía del niño Jesús de la comunidad y como las casa de los *tusuchiq*, o *Aguacil*, y *Lunarca*. En la adoración encontramos en la canción que cantan en honor del niño Jesús en todo de comparsa, y ahí piden campo para adorar al niño recién nacido y luego llaman a los pastores y guiadoras para adorar al niño Jesús. ¿Qué rol cumplen los pastores y guiadoras en la adoración al niño Jesús? ¿Quiénes son los pastores y guiadoras? Los pastores cumplen un rol importante en el rito y adoración del niño Jesús; en la biblia señala que nació entre los pastores, por ese motivo son primeros en adorar, y está integrado por los mejores bailarines de acuerdo a la estructura performativa. En tanto, la guiadora es una mujer importante que acompaña al pastor y evidencia la complementariedad existente en las comunidades andinas.

En la comunidad campesina de Sacsamarca registramos el siguiente testimonio respecto a los bailarines:

En 23 de diciembre por la tarde ensayan para estructurar a los bailarines de acuerdo a sus categorías de baile, para representar en casa coral o atipanakuy en la plaza de la comunidad, entonces es estructurado acuerdo a mejores bailarines en plena ensayo de los siguientes bailarines:

**Varones:**

- Un pastor
- Segundo pastor
- Un corazón
- Primer trasqueo
- Segundo trasqueo
- Primer arreador
- Segundo arreador

**Mujeres:**

- Primera guiadora
- Segunda guiadora.
- Un corazón
- Primer trasqueo
- Segundo trasqueo
- Primer arreador
- Segundo arreador

Los bailarines se integran en grupo catorce (siete varones y siete mujeres), hacen parejas, los varones visten con sombrero, camisa blanca, pantalón poliéster y zapato o zapatilla; las mujeres

visten con sombrero, blusa de cualquier color, pollera de bayeta de cualquier color, zapato o zapatilla. Son las típicas vestimentas actuales de las comunidades de provincia de Huancasancos.

Esta estructuración se desarrolla en ambas mayordomías en las comunidades de Huancasancos, en el mismo Sancos se desarrolla en los cuatro ayllus de la comunidad, al día siguiente salen a visitar a la iglesia de la comunidad para su respectiva adoración con la siguiente canción:

La Virgen María estaba llorando (bis)/aquí traigo flores rosas en el Belén (bis) (aquí traigo flores rosas y claveles, Huancasancos) /rosas en el belén (rosas y claveles para huancasancos) /azucena huayta ramo de olivo (bis)/adorno precioso en su santo templo (bis)/ en su santo templo/ccaccaccai cantaremos!!/ccaccaccai bailaremos!!/cantaremos!!

Luego retornan a sus casas para almorzar y posteriormente para practicar. Finalmente, los capataces y autoridades de la comunidad como, presidente de la directiva comunal, agente municipal, teniente gobernador y las demás autoridades se reúnen para determinar las tonadas y cuantos para que los bailarines van a ejecutar en el Atipanakuy en los días 24, 25 y 26 de diciembre. Aprueban de las siguientes maneras:

Para el día 24 de diciembre son:

Para los pastores primero y segundo y las guadoras primero y segunda: dos positivos, tres mudanzas, un huayno cantado y cantado de navidad. Para los corazones varón y mujer: un positivo, dos mudanzas, una entrada, cantado de navidad y un huayno cantado. Para los trasqueos varones y mujeres: un positivo, dos mudanzas, una entrada, cantado y bailado la navidad y un huayno cantado. Para los arreadores varones y mujeres: dos mudanzas, una entrada, cantado y bailado la navidad y un huayno cantado. Para los huamangos: una entrada, dos positivos, dos mudanzas, un huayno cantado y un

juego que hacer cansar las piernas de 10 minutos. Y para los maestros: los dos tocan himno nacional del Perú, cantan huayno y bailan.

Para el día 25 de diciembre son las siguientes.

Para los pastores primeros y segundos y guiadoras primero y segunda: un positivo, dos mudanzas, un cascabel, huayno cantado y un carnaval cantado.

Para los corazones de varón y mujer: un positivo, dos mudanzas, un cascabel, un tacón de palo y carnaval cantado. Para los trasqueos de los varones y mujeres: un positivo, una mudanza, un cascabel y carnaval cantado.

Para los arreadores de varones y mujeres: dos positivos, Una mudanza y carnaval cantado. Para los maestros: el himno nacional del Perú, cantado huayno cada uno de los maestros. Para los huamangos: dos positivos, una mudanza, un cascabel, carnaval cantado y hacer cansar el pie en 15 minutos.

Para el día 26 de diciembre son las siguientes:

Para los dos portores primero y segundo: un positivo, dos mudanzas, un agua nieve y herranza cantada. Las guiadoras primero y segundo: un positivo, dos mudanzas, un agua nieve y herranza cantada. Para los corazones de varones y mujeres son las siguientes: un positivo, dos mudanzas, un agua nieve y herranza cantada. Para los trasqueos de varones y mujeres son las siguientes: un positivo, una mudanza, un agua nieve y herranza cantada. Para los arreadores de varones y mujeres son las siguientes: un positivo, una mudanza, un agua nieve y herranza cantada.

En esta narración encontramos que las autoridades de la comunidad intervienen para establecer las reglas del juego para desarrollo del *Atipanakuy* o contrapunteo en las comunidades andinas de Huancasancos. Los varones bailan con sonaja en el *Atipanakuy* y las mujeres bailan con pañuelo. Estas normas fueron aprobadas por las autoridades para que cumplan los bailarines,

iniciando desde primer pastor y segundo pastor, asimismo para las guadoras, aunque la primera guadora y la segunda tienen otras tonadas diferentes de los pastores, establecido por las autoridades de la comunidad. El corazón constituye es el centro del baile, fundamentalmente para el descanso. Después se continúa con los trasqueos, quienes con sus propias normas establecidos por las autoridades de la comunidad. Y, por último, es desarrollado por los arreadores; el baile se desarrolla intercalado: varón, mujer, varón y así sucesivamente hasta la culminación del contrapunteo. Los bailarines usan la sonaja para bailar y en la adoración este elemento constituye un parte del ritual. Herrera sostiene que “en Vilcanchos (Fajardo-Ayacucho) utilizan la sonaja del pastor de nuestra tierra que se supone es para distraer al niño para que no llore...” (Citado por Ferrier, 2008: 59). La sonaja cumple una función ritual de consolar al niño recién nacido con el sonido está presente durante la fiesta de navidad. La azucena vestida de colores se usa en la adoración del niño Jesús y en la coreografía. Y en la competencia, las mujeres utilizan solo el pañuelo, y cumple un rol importante en el *atipanakuy*, debido a que expresa una elegancia y belleza al baile de las mujeres, por lo tanto, son elemento ritual específico de los bailarines.

El siguiente testimonio, registrado en las comunidades campesinas de Huancasancos, nos permite conocer más sobre el *atipanakuy*:

El 24 de diciembre inicia con pasacalles la visita al niño Jesús al lugar donde está armado de la comunidad y hacen visitanacuy, luego de eso al medio día salen a parque para el inicio de contrapunteo antes de día central, a eso lo denominan como casacorral, cumplen las normas que estableció las autoridades de la comunidad. Ese día los negociantes también traen todas las cosas que pueden vender los tres días.

Los huamangos, cuando bailan, comparten sus chistes con las personas ancianas, luego tiende sus kipis o bultos para ser negociantes humanguinos. En su negocio

traen polleras viejas y nuevas, cancha de maíz, trago o chicha, cabeza de carnero y talco, todo lo que negocian los huamanguinos antiguos de décadas, al finalizar los bailes, a las siete y media aproximadamente van con todos sus bailarines a la iglesia, cantan y adoran al niño Jesús, y después van a sus casas a cenar comida típica de las comunidades huancasancuinas. Y después pasan a practicar para el día siguiente 25 de diciembre, ese día es tan importante porque el niño Jesús nace en Belén (M. A., comunidad de Huancasancos, entrevistado 2017).

En esta narración nos da conocer el desarrollo en el primer día de *atipanakuy*. La “adoración al niño, navidad en pasacalle, adoración con versos cantados” (Ferrier, 2008: 83). En la navidad huancasancuina el pasacalle se desarrolla en dirección a la iglesia y adoran al niño con la siguiente canción:

Belén patapis/Niñucha naciron/Belén patapis/Niñucha  
naciron/Huayllapa chaupinpi/Asiy asiycha/Asiy  
asiycha/Vámonos pastores adoremos al niño/Vámonos  
guiadoras adoremos al niño/Adoremos al niño de la  
nacido (tres veces) /Ccaccaccai adoremos!!!/Ccaccaccai  
adoremos!!!/Adoremos!!!

En esta canción demuestra la algarabía y la alegría hacia el niño Jesús, en sus canciones menciona a Belén *huaylla ichu*, planta autóctona de los Andes. Después de la adoración se retiran hacia la plaza para poder iniciar el contrapunteo o *atipanakuy* de dos grupos o ayllus de comunidades de Huancasancos. Los huamangos con sus negocios representan a los ayacuchanos arrieros.

En la siguiente narración, Rómulo Cuba menciona:

En efecto, al día siguiente 25 de diciembre se reúnen todos sus bailarines y sus capataces para poder recalcar los acuerdos tomados en la reunión anterior. Después de

desayunar van a la iglesia y luego a la casa de mayordomía de niño Jesús, respectivamente, con el siguiente canto: 25 de diciembre niño nacimiento (dos veces) / Huayllapachaupinpi niño nacimiento/Ritipachaupinpi niño nacimiento/Niño nacimiento/Vámonos pastores adoremos al niño/Vámonos guadoras adoremos al niño/Adoremos al niño recién nacido (dos veces) / Recién nacido/Ccaccaccai adoremos!!/Ccaccaccai cantaremos!!/Bailaremos!!

Después de adorar al niño Jesús en su casa de mayordomía al niño Jesús, van a la iglesia para adorar con la misma canción y hacer una procesión ósea dar vuelta en la plaza pública de la comunidad cantando con la siguiente canción: Qaku niñuchay ripukusunchiq hay niño Jesús (bis)/Hayta rosaspa chaupichallanta hay niño Jesús/Azucenapa chaupichallanta hay niño Jesús/Cantando bailando/Vámonos pastores y guadoras/Cantando bailando/Vámonos pastores y guadoras.

Después de todo eso van invitado por la mayordomía de niño Jesús, a su casa para desayunar una mazamorra de harina denominada (niñupa acan) con todos los bailarines de ambos tusichik Aguacil y Lunarca, y en caso de Sancos en cuatro Ayllus.

Luego de eso se retiran hacia plaza para empezar atipanakuy, en ese día es tan importante para todos los habitantes, se concentran casi totalidad en ese día, el baile empieza con los maestros después en seguida los huamangos así sucesivamente intercalado varones y mujeres.

Después los huamangos en ese día hacen sus bromas para hacer reír a la gente público, vendiendo sus negocios como huamanguinos, a veces forman en grupo carnavalearos empiezan bailar y tocar sus instrumentos. Y los dueños están sentadas junto con las autoridades en la mesa ex pectando de los bailes.

Cuando finaliza el atipanakuy aproximadamente a las siete medias se dirigen a iglesia para despedirse al niño Jesús con la siguiente canción: Ripuchkaniñan niño/Pasachkaniña niño/Ripuchkaniña niño/Pasachkaniña niño/Imanisparaq haykanispara/Deqaykusayki niño/Imanisparaq haykanispara/Deqaykusayki niño/Ari niño (bis).

Posteriormente, se dirige a la casa de mayordomía del niño Jesús de la comunidad. Después van a sus casas respectivamente, luego a las diez de la noche vuelven a la plaza pública para hacer noche buena de ambos tusuchik, en esa noche buena todos los señores se gozan, bailan y cantan hasta la amanecida.

En esta adoración del niño Jesús encontramos varios arquetipos que cumplen las series rituales. como explica Ferrier (2008: 98), “en esta danza lenta, se forman algunas de las seis coreografías siguientes, hay menudo dos versiones, unos parados y otra agachados, como forma de sumisión ante el niño”. En esta adoración del niño Jesús existen diferentes coreografías que el Huamango que constituye con sus habilidades. La adoración del niño es un rito de paso que convierte al niño en su estado liminalidad, reciben el niño recién nacido en la sociedad, este ritual simboliza nacimiento del niño Jesús. Los mayordomos de las comunidades invitan a sus casas para desayunar una comida especial como mazamorra de harina denominado localmente *niñu acan* de recién nacido.

Después de la terminar los bailarines inician la despedida del niño hasta el pascua o próximo año: “despedida (solo en la iglesia), pascua (solo en la iglesia, en modo menor natural, lo que crea polirítmica y armonías muy originales mezclándose con el arpa)” (Ferrier 2008: 97), simboliza un especial ritmo navideño para su despedida del niño Jesús, pero también, esto explica el cambio hacia la temporada de lluvia o verano que da vida a los pobladores andinos.

En las narraciones que registramos en las comunidades campesinas de Huancasancos, la señorita T. C. dijo:



Después de noche buena los bailarines se retiran a descansar para que bailen al día siguiente 26 de diciembre. Al día siguiente, el 26 de diciembre, se reúnen todos tusuchik Lunarca igual manera el Aguacil en sus respectivas casas. Visitan al niño Jesús a la iglesia y despiden con las siguientes canciones: Adiós adiós niño Jesús s(bis)/Hasta el año como hoy día (bis)/Kausaspaycha kutimusaq/Kausaspaycha vueltamusaq/Wañuspayqa diosllawanñach (bis)/Cantemos bailemos/Cantemos bailía/Cantando bailando a la despedida/Cantemos bailía/Cantando bailando a la despedida/A la despedida/Kusikuy kusikuy pastores/Kusikuy kusikuy guadoras/Ñama niñuqa gloriapiña bis)/Buenas paskuas a la gloria (bis)/A la gloria./Ripuchkaniña niñu/Pasachkaniña niñu/Ripuchkaniña niñu/Pasachkaniña niñu/Imanisparaq qaykanisparaq/Deqaykusayki niñu/Imanisparaq qaykanisparaq/Deqaykusayki niñu/Ari niñu/Ari niñu.

Después entran a la plaza para empezar la revancha o qari waqay en ese día culmina el baile atipanakuy hasta para el próximo año, por eso los varones lloran. En el último día bailan los dueños Aguacil y Lunarca varones y mujeres son las siguientes, un positivo, dos mudanzas, y un huayno cantado. Luego los huallpachas y servicios con las siguientes tonadas, dos positivos, dos mudanzas y un carnaval cantado. Igual manera los capataces bailan de la siguiente manera, un positivo, dos mudanzas y un carnaval cantado.

En ese día hace conocer el nuevo tusuchik y todas las autoridades para el próximo año y hace sentar en la mesa, para esto están encargados los huamangos respectivamente, primeramente, el presidente alcanza las hojas de relación de las autoridades futuras designados. Ese día entrega los tusuchik la vara y faja al nuevo tusuchik para el próximo año, cuando se termina

el baile se despiden al niño y van a sus casas bailando en navidad, despidiendo. Media noche empieza avío o un mondongada para el día siguiente 27 de diciembre, empieza una actividad que se denomina oncie a cada bailarín, apaycus, huamangos y a todos los que acompañaron al tusuchik.

El día importante todos bailan: personas que apoyaron durante la fiesta, el dueño, sus esposas. La fiesta navideña culmina con un contenido de la costumbre de la comunidad campesina huancasanguina. Los pueblos andinos desarrollan sus costumbres navideñas que los otros denominan como *Atipanakuy*: “La fiesta; es decir, la festividad era consustancial a la vida humana y por eso aún se ofrenda, canta, baila y aprende durante los principales acontecimientos del ciclo de la vida natural” (García, 2016: 202).

## Conclusiones

1. En valle de Qaracha, la danza navideña deriva de la antigua danza *Qhapaq Raymi* en donde se escenifican una serie rituales en honor del Sol. Luego se transforma en la época colonial en la festividad que conocemos como navidad, mediante la apropiación de algunos elementos culturales del exterior. practicando y recreación de dinámicas de la danza navideña. Esos elementos culturales apropiados le dan una condición cultural sincrética, es decir, una fusión de dos culturas diferentes.
2. En la percepción de los pobladores de Huancasancos la festividad navideña se origina de los abuelos que practicaron dicha danza con una serie rituales de paso, y en esa costumbre encontramos un principio reciprocidad social entre pobladores de las comunidades campesinas de Huancasancos. Esta solidaridad está presente en los diversos rituales que la componen.
3. El movimiento *Taki Unquy* fue el origen de la danza de las tijeras, solo aportaría con el elemento *kutinakuy* o *atipanakuy*, como factor competitivo que se habría

prolongado a la danza navideña estudiada. No hay una similitud en su danza ni la coreografía de la Danza Navideña, aunque ambas danzas se practican con ocasión de la navidad, del año nuevo, de la Bajada de Reyes y en otras festividades como en la limpieza de acequias y otras.

4. La Danza Navideña de Huancasancos terminó siendo una expresión sincrética; generó su propia coreografía, sus cantos con una referencia andina y occidental, sus zapateos tienen forma occidental, pero el *kutinakuy* o *atipanakuy* es de tradición andina. La tradición solo puede existir si toma los elementos de un contexto cambiante. Por tanto, como dijera Mariátegui, la tradición es viva y móvil.

### **Bibliografía:**

- APAICO, R. (2009). *Charki kanka: en la vida de los legendarios comerciantes de Carmen Alto-Ayacucho*. Ayacucho: Consorcio Mercantil Ayacucho y UNSCH.
- ARCE, M. (2006). *La danza de tijeras y el violín de Lucernas*. Lima: IFEA y PUCP.
- ARGUEDAS, J. M. (1957). “Evolución de las Comunidades Indígenas: el Valle de Mantaro y la Ciudad de Huancayo”. *Revista del Museo Nacional*, tomo 26, pp. 105-196.
- \_\_\_\_\_ (2007). “La Agonía de ‘Rasu-Ñiti’”. *Agua y otros cuentos indígenas*. Lima: Edilipe Joel.
- BIGENHO, M. (1993). “El baile de los negritos y la danza de las tijeras: Un manejo de contradicciones”. ROMERO, R. (editor), *Música, danzas y máscaras en los andes*. Lima: FE - del Instituto Riva-Agüero de la PUCP.
- CABANILLAS, C. (2014). *Historia del Perú*. Ayacucho: Publigráf.
- CANEPA, G. (1993). “Máscaras y transformación: la construcción de la identidad en la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo”. ROMERO, R. (editor), *música, danza y máscaras en los andes*. Lima: FE- Instituto Riva-Agüero de la PUCP.

- \_\_\_\_\_ (1996). *Danza, identidad y modernidad en los Andes en cosmología y música en los andes*. Ed. M, P. Baumann. Frankfurt am Main: Vervuert. Madrid: Iberoamericana.
- CAVERO, A. (1968). *Vilcashuaman: Esquema del desarrollo de un pueblo andino*. Tesis de Bachiller en Antropología. Ayacucho. UNSCH.
- CAVERO, R. (2001). *Los dioses vencidos: Una lectura antropológica del Taki Onqoy*. Escuela de Posgrado de la UNSCH y Centro de Pesquisa en Etnología Indígena, Ayacucho y Unicamp.
- CURATOLA, M. (1977). "El culto de crisis del 'Moro Oncoy'". *Scientia et Praxis* (Lima), núm. 12.
- \_\_\_\_\_ (1977). "Mito y milenarismo en los andes: del Taki Onqoy a Inkari. La visión de un pueblo invicto". *Allpanchis* (Cusco), núm. X, pp. 62-92.
- DUMET, S. (2015). *Aucará, pueblo milenario*. Lima: Lluvia.
- ESTENSSORO, J. (2002). *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Lima: IFEA.
- ESTERMANN, J. (1995). "Teología en el pensamiento andino". *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* (Puno), serie 2, núm. 49.
- FERRIER, C. (2008). *Navidad en los andes: Arpa, comparsa y zapateo en San Francisco de Querco, Huancavelica*. Lima: Instituto de Etnomusicología de la PUCP.
- GARCÍA, F. y P. ROCA. (2004). *Pachakuteq, una aproximación a la cosmovisión andina*. Lima: FEP- San Marcos.
- GARCÍA, J. J. (2016). "Santiago apóstol y las festividades agroganaderas". GARCÍA MIRANDA, J. (Comp.). *Santiago apóstol: en el imaginario andino mesoamericano*. Ayacucho: Pres.
- GONZÁLEZ, E. y F. RIVERA. (2014). *Antiguos dioses y nuevos conflictos*. Lima: Lluvia.
- \_\_\_\_\_ y T. CARRASCO. (2004). "Huamanga: Fiestas y ceremonias". Lima: Lluvia.
- \_\_\_\_\_, Y. GUTIÉRREZ y J. URRUTIA. (1995). *La ciudad de Huamanga: espacio, historia y cultura*. Lima: UNSCH.

- MALINOWSKI, B. (1985). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- MELGAR, A. y R. CAVERO. (2007). *El Taki Onqoy*. Lima: Altazor.
- MONTOYA, R. (2010). *Porvenir de la cultura quechua en Perú: desde Lima, Villa el Salvador y Puquio*. Lima: FE-UNMSM.
- MUJICA, R. (2008). “El Taki Onqoy y la pervivencia de un modelo andino de resistencia cultural”. MONTOYA, R. (Coord.). *Voces de la tierra*. Lima: FE-UNMSM.
- ORTEGA, J. (2013). “El Teatro del Ganado. Transformación y Teatralidad en la fiesta del Santiago”. *Revista de análisis social y debate académico: estructura salvaje* (Lima), año 2, núm. 2.
- GUAMAN POMA, F. (2012). *Nueva coronica y buen gobierno*. Lima: Horizonte.
- QUICHUA, D. (2015). *Huamanga sociedad, haciendas e instituciones (1825–1830)*. Lima: Lluvia, CEHRA y AHA.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Los Pueblos Originarios de la Cuenca de Qaracha (1532–1587)*. Ayacucho: UNSCH.
- \_\_\_\_\_ (2017). *Real y pontificia; Universitas Guamangensis, Sancti Christophosi*. Lima: Lluvia y UNSCH.
- QUISPE, U. (1969). *La herranza en las comunidades de Choque de Huarcaya y Huancasancos*. Lima: IIP.
- SALAS, M. (1998). *Estructura colonial del poder español en el Perú. Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes siglo XVI–XVIII, vol. 1*. Lima: PUCP.
- \_\_\_\_\_ (2013). “La ciudad-región de Huamanga: de los tiempos prehispánicos a la era colonial y republica inicial”. Ayala, R. (Comp.). *Entre la región y la nación. Nuevas aproximaciones a la historia ayacuchana y peruana*. Lima: IEP-CEHRA.
- STERN, S. (1986). *Peru's indian peoples and the challenge of spanish conquest. Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.
- TAIPE, N. (2016). *Tusuqkuna: Supaykunapa tusuynin niñu jisuspaq (los danzantes: el baile de los diablos para el niño Jesús)*. Lima: Inédito.
- TURNER, V. (1980). *La selva de los símbolos: Aspectos del ritual ndembu*. México: Siglo XXI.

- ULFE, M. (2004). *Danzando en Ayacucho: Música y Ritual del Rincón de los Muertos*. Lima: PUCP.
- URBANO, E. (1974). “Simbología religiosa y conflictos sociales en el sur andino”. *Allpanchis* (Cusco), núm. VI, pp. 161-177.
- URRUTIA, J. (1984). *Huamanga: Región, proceso e historia 1536–1770*. Tesis de bachiller en Historia. Ayacucho: UNSCH.
- \_\_\_\_\_ (2014). *Aquí nada ha pasado: Huamanga siglos XVI–XX*. Lima: IEP, IFEA y COMISEDH.
- WACHTEL, N. (1973. “Rebeliones y milenarismo”. Ossio, J. (ed). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Edición Ignacio Prado Pastor.
- ZUIDEMA, T. (1966). “Algunos problemas etnohistóricos del departamento de Ayacucho”. *Wamani* (Ayacucho), año 1, núm. 1, pp. 68-75.
- \_\_\_\_\_ (2015). *El calendario inca: Tiempo y espacio en la organización ritual del cuzco; La idea del pasado*. Lima: FE–CRP y PUCP.

# Mujeres en la conformación del incipiente sindicalismo revolucionario en Guatemala, 1920-1932

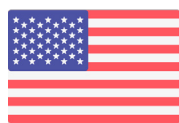
Omar *Lucas Monteflores*\*



**Resumen:** La participación de la mujer durante el desarrollo de la historia del obrerismo revolucionario en Guatemala ha sido muy poco indagada, aun cuando ellas han participado en las batallas por subsistir, las cuales se han dado en el devenir de la lucha de clases en esta sociedad. Partiendo de este hecho es que, en este artículo se pretende escudriñar en la presencia de las mujeres en las décadas de los años veinte y treinta en el siglo XX. Ya que fue aquí que se empezó tímidamente a germinar la semilla de lucha para la mujer trabajadora en una sociedad tan conservadora como la nuestra. Fémimas que, debido a la explotación laboral de varios años junto a la venida de nuevas ideologías, dieron paso a sus particulares formas de vida.

**Palabras clave:** *mujer, anarquismo, comunismo, represión, sexo.*

## Women in the formation of the incipient revolutionary unionism in Guatemala, 1920-1932



**Abstract:** The participation of women during the development of the history of revolutionary workerism in Guatemala has been very little investigated, even though they have participated in the battles to survive, which have occurred in the evolution of the class struggle in this society. Based on this fact, in this article we intend to examine the presence of women in the decades of the twenties and thirties in the 20th century. Since it was here that timidly began to germinate the seed of struggle for working women in a society as conservative as ours. Females who, due to the labor exploitation of several years together with the coming of new ideologies, gave way to their particular ways of life.

**Keywords:** *women, anarchism, communism, repression, sex.*

## Mulheres na formação do incipiente sindicalismo revolucionário em Guatemala, 1920-1932



**Resumo:** A participação da mulher durante o desenvolvimento da história do trabalhadorismo revolucionário em Guatemala tem sido tão pouco indagada, ainda quando elas participaram nas batalhas por subsistir, as cuales foram na devenir das luta de classes nesta sociedade. Partindo nesta constatação es que, neste artigo se pretende escrutinar na presença das mulheres nas décadas de os anos vinte y treinta no século XX. Já que foi aqui que se começou tímidamente a germinar a semente de luta para a mulher trabalhadora numa sociedade tão conservadora como a nossa. Fêmeas que, causada pela exploração laboral de varios anos junto à vinda de novas ideologias, deram lugar às suas específicas formas de vida.

**Palavras-chave:** *mulher, anarquismo, comunismo, repreensão, sexo.*

\* Guatemalteco, Licenciado en Historia. Catedrático de la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala –USAC-, investigador independiente, redactor en diferentes medios académicos y culturales. Escritor de libros sobre los tópicos de obrerismo y anarquismo en Guatemala, entre los cuales se puede mencionar su coautoría con el doctor Arturo Taracena Arriola en el Diccionario biográfico del movimiento obrero urbano de Guatemala 1877-1944, (2014); y La Senda Libertaria. Nacimiento y desarrollo del Anarquismo en Guatemala, el cual se encuentra en proceso de publicación con la Editorial Universitaria de la USAC. Contacto: [olucasmonteflores@gmail.com](mailto:olucasmonteflores@gmail.com)

## Introducción

Para esa época la organización de los productores directos estaba conformada por artesanos-obreros quienes se agruparon en gremios y colectivos mutualistas, donde lo que importaba como asociación era el ahorro; esta situación propició paulatinamente una formación más consolidada, el sindicalismo.

A quienes conformaban este movimiento era difícil definirlos totalmente como obreros por su papel artesanal dentro del proceso de producción –ya que la mayoría no eran trabajadores industriales asalariados-, pero ellos mismos ya se definían como tal debido a que en Guatemala, al igual que en el resto del continente, primero se conocieron las ideologías revolucionarias -socialistas, anarquistas y comunistas- y posteriormente la clase social obrera capitalista.

Lo anterior hizo que constantemente en sus organizaciones, fuesen estas revolucionarias o mutualistas, en sus nombres, comunicados y diferentes manifestaciones se usara el término obrero. Así mismo, los gobiernos de turno también lo hicieron, es decir que aunque Guatemala no viviera en pleno capitalismo esta palabra al igual que otras, hacía notar la dinámica mundial –latinoamericana para este caso- sobre el país.

Por lo mencionado anteriormente y para no romper con ese hilo conductor e historiográfico que nos brindan los datos expuestos de la época, es que se usará también la palabra obrero en ocasiones que así lo ameriten. Esto para hacer referencia, al productor directo urbano de la época en términos generales.

Referente a la expresión de sindicalismo revolucionario, se señala así porque eran organizaciones conformadas por artesanos y obreros -en menor medida-, que ya poseían una visión de querer romper el sistema imperante y proponían otro en donde la clase trabajadora tuviera condiciones de igualdad. Esto independientemente que se viviera en un sistema confuso con elementos feudales –más que todo en el campo- e



incipientes condiciones de producción de carácter capitalista a nivel urbano. Una etapa, podría decirse, de un malformado pre capitalismo. (Tischler, 2001) Pero no por ello se le puede quitar su condición a estos grupos de querer un cambio radical, uno revolucionario que partiera desde la misma base económica y que influyera a la vez a la superestructura.

Un movimiento que a la vez nació y creció con algunas falencias producto de su tiempo y espacio, y uno de esos señalamientos es el limitado papel que tuvo la mujer en su interior, por lo tanto una escasa fuente de información sobre ella y su actuar. Esto no como un caso aislado de Guatemala, sino que fue algo que se manifestó en toda la región latinoamericana:

Cualquier expresión o sujeto social que no actuó estrictamente en el marco de la lucha de clases, que criticó al sujeto ideal “hombre nuevo revolucionario” o que planteó otras dimensiones de la opresión social fue descalificado, tildado de “desviación burguesa o imperialista”, de parcial, egoísta e incluso de divisionista, como fue el caso de los movimientos de mujeres en Latinoamérica (Monzón, 2015: 9).

Es a partir de estos datos teóricos y empíricos, que se trata de elaborar un texto que sea ese primer paso hacia un análisis más profundo sobre la limitada participación de la mujer al interno de la organización trabajadora revolucionaria –anarquistas y comunistas- de esa época. Aclarando a la vez que es eso, un primer paso que debido a las pocas fuentes que se encuentran sobre el tema, posiblemente para algunas personas quedará corto este texto, pero ese es el objetivo, que deje inquietudes investigativas sobre la temática. Que brinde *nociones-eje* para que coadyuven a futuras indagaciones sobre la participación femenina en esta etapa obreril.

El desarrollo de esta investigación se ha logrado derivado de la recopilación y análisis de fuentes directas -en su mayoría- que versan sobre la organización obrera revolucionaria de dicha

época, en donde las ideas anarquistas y comunistas eran las que resaltaban. A partir de aquí es que se empieza a cuestionar sobre la presencia de la mujer e indagar en las fuentes, dando como resultado escasos datos. Mismos que de una u otra manera aportan para empezar a registrar en los anales de la historia del movimiento organizado de trabajadores, la participación de mujeres que rompieron con el molde social impuesto, el de una mujer desapercibida en el acontecer diario de Guatemala.

Por último, se deja en claro que no es algo definitivo – que dentro del discurso historiográfico, eso destila pesadez y tedio- (J. Castellanos Cambranes, comunicación personal, 29 de septiembre, 2009), que solamente es una primera aproximación y que como trabajo científico está sujeto al escrutinio público. Tampoco pretende ser un trabajo culmen de la temática del movimiento de mujeres trabajadoras, sino un pequeño aporte que ayude a construir más conocimiento sobre él –es más, nos apoyamos en personas que han profundizado en el tema como la doctora Ana Silva Monzón-. Es decir un aporte que debe de ser sometido a la crítica, cuestionamiento y discusión para que así se pueda ir conociendo más por medio de la investigación.

### **La mujer y algunas huelgas del movimiento artesanal-obrero durante la década de los años veinte**

Como actividad paralela de organización femenina de esta década se tiene a nivel urbano y no de trabajadoras a la Sociedad Gabriela Mistral, que para 1920 había creado un singular espacio para la opinión pública de temas feministas (Casaus, cit. Monzón, 2015: 15). Pero dentro de la clase de productoras directas, era otra la situación:

No obstante, la mayoría de mujeres (indígenas y ladinas pobres del área urbana y rural), permanecían en condiciones de opresión estatal, racial, de clase y de género, y estaban destinadas al trabajo en la casa

patronal, a tener hijos e hijas que perpetuarían un modo de vida que giraba alrededor de las disposiciones de los dueños de vidas y haciendas, en las fincas de café (Monzón, 2015: 15).

Para 1920 Guatemala salía de la dictadura de Manuel Estrada Cabrera quien había gobernado con un sistema impositivo y controlador, que no permitió el desarrollo de movimientos sociales que cuestionaran su actuar. Las batallas para derrocar al dictador fueron cruentas. En ellas existieron frentes de lucha conformados principalmente por artesanos-obreros y estudiantes en contra de las filas del ejército, leales al gobierno.

En estas batallas la mujer también estuvo presente, no precisamente disparando en el frente de batalla pero sí brindando ayuda de otras maneras, como conformando los “comedores populares” que se crearon por cientos, convirtiéndose así según palabras de líder comunista de la época Antonio Obando Sánchez en una “activa insurgente” (1978: 30). Sánchez fue uno de los máximos representantes del movimiento sindical durante este período y de la época revolucionaria de 1944 a 1954, siempre a lo interno de la organización trabajadora y el comunismo. Pero volviendo a su apreciación sobre la participación femenina en dicha gesta indicó:

Convertidas en vivanderas, cocineras, enfermeras, lavanderas e integrantes de comités de afiliación y propaganda, lindas jóvenes, señoras y hasta ancianas, recorrían los barrios con el letrero de “Unionistas” sujeto a su manga.

A mi mente vienen las imágenes de valerosas mujeres que ofrendaron su vida al lado de los insurgentes durante la lucha contra el dictador Estrada Cabrera. Rescatemos del olvido el nombre de una de ellas: Victoria Trabanino (1978: 31).

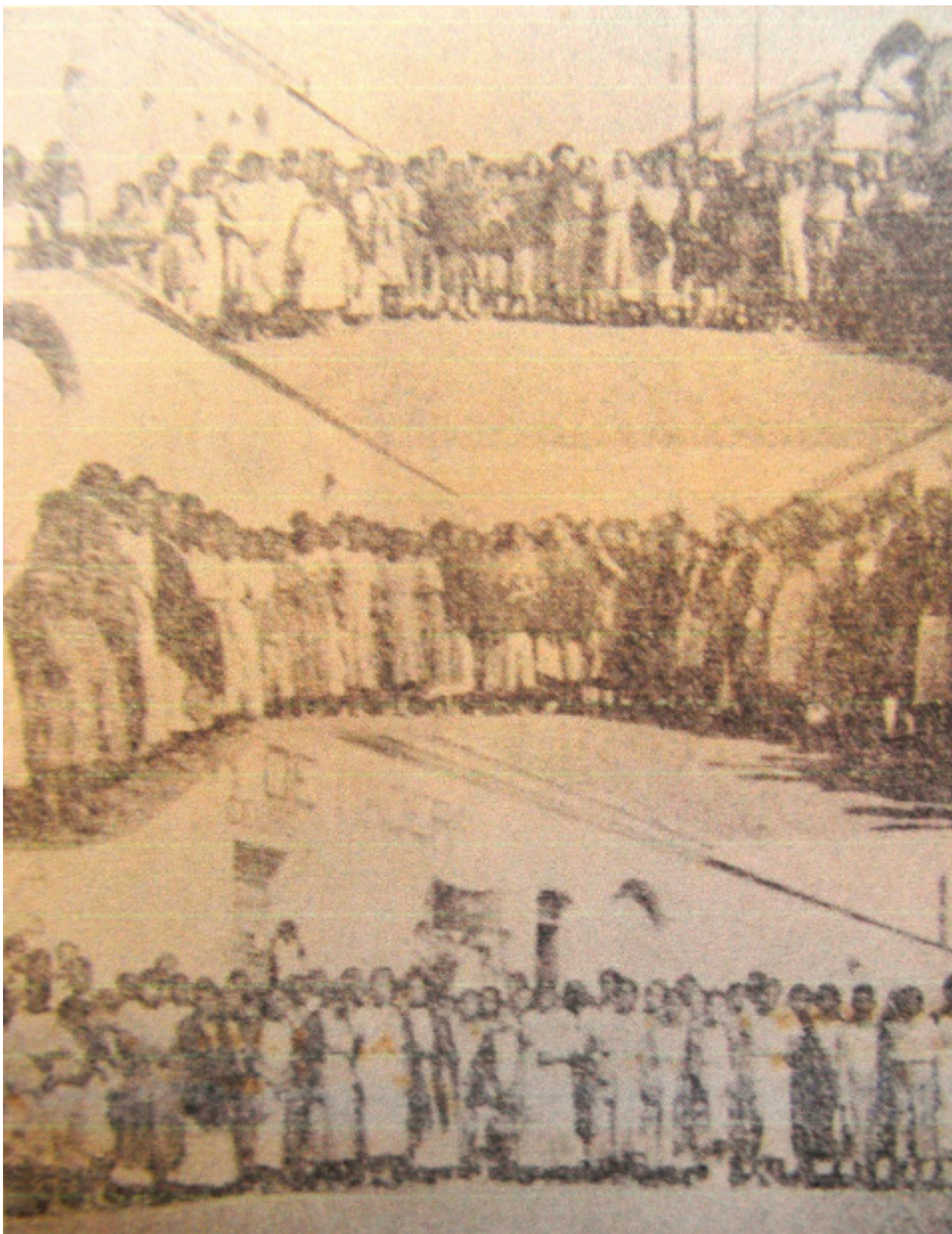


Imagen 1. Fotografías de la primera huelga femenina de Guatemala y Centroamérica en noviembre de 1925. Esta fue llevada a cabo por las escogedoras de café del beneficio La Moderna, perteneciente a la firma alemana Gelarch/Co. En dos de ellas se puede apreciar a las huelguistas portar una bandera con el martillo y la hoz. Fuente: *El Imparcial* (Guatemala), 25-11-1925: 1.

Fue así que con esta complementación de papeles – hombre/mujer, mujer/hombre- se dio la caída del dictador, dando paso a la década donde se desarrolló la lucha inicial sindical que dio como resultado un gran abanico de tendencias ideológicas, entre ellas el anarquismo y comunismo.

Tuvieron también cabida nuevos cambios de conformación social: pasando de la formación inofensiva mutualista a sindicatos revolucionarios; de productores directos que eran artesanos, a considerarse ellos mismos obreros dentro del posicionamiento de la lucha de clases –esto último se muestra en los diferentes medios escritos de sus organizaciones-; de mujeres que coadyuvaban en la cocina únicamente, a unas pocas que empezaron a activar en la organización sindical. Aunque vale mencionar que esta participación fue tímida y limitada por las condiciones sociales que imperaban en el país para esa época, pero esto no significa que por ello se puede afirmar que no existió; y con las pocas fuentes históricas que hay sobre ellas es que se trata de explicar este fenómeno.

En estas luchas también se formaron organizaciones como: la Unión Obrera Socialista –UOS- la primera que albergó a anarquistas y comunistas en 1921; Posteriormente surgió la Federación Regional Obrera de Guatemala –FROG- en 1926, creada por el Partido Comunista de Guatemala –PCG-; así como el grupo anarquista Nueva Senda de 1926, que fue el primero de ese pensamiento en Guatemala; Tuvo un gran protagonismo el Comité Pro Acción Sindical –CPAS- conformado en 1928, la organización ácrata más grande que ha existido en el país; A la vez surgió la Federación Obrera Regional –FOR- fundada en 1931 y de tendencia socialdemócrata; También aparecieron partidos políticos de directriz revolucionaria como el PCG y el Partido Comunista de Centro América –PCCA- creados en 1923 y 1925 respectivamente (Lucas, 2018).

Esta conformación colectiva se dio teniendo presente que los puestos dirigenciales fueron ocupados por hombres, relegando a la mujer –aun dentro del ámbito revolucionario- a

papeles de base únicamente. Pero es necesario comprender que esto se vivió así porque todos los participantes eran producto de su tiempo y espacio, es decir de una sociedad *falocéntrica* en donde la predominancia del hombre se veía “normal”, a pesar de los esfuerzos de estos grupos por romper con ese orden. En este contexto es que las féminas que participaron en estas organizaciones tuvieron que luchar doblemente, primero por hacerse de un espacio en su clase social y en los colectivos, para luego tratar de ser visibilizadas en la sociedad. Esta propuesta por deshacerse de ese pensamiento limitador dio su fruto durante esta década, ya que lograron cobrar un limitado protagonismo pero que lamentablemente, solo se dio al interior de estas agrupaciones y no en un término más amplio, es decir a nivel de la sociedad.

Las primeras muestras de esta singular participación fue en la influencia que ejerció el movimiento sindical revolucionario de México en Guatemala, del cual empezaron a venir intelectuales de otros países a principios de la década de los veinte. Asimismo, la Confederación General de Trabajadores –CGT- mexicana que trabajó cercanamente con la UOS, dio como resultado la presencia de personajes como el comunista norteamericano Richard F. Phillips –Manuel Gómez-, el vasco Sebastián San Vicente, también el peruano Leopoldo Urmachea –estos dos últimos anarquistas-, entre muchos más (Lucas, óp. cit.) No obstante, cabe destacar la venida de Natalia Alexandrovna Mijailova quien junto con su esposo Phillips y el ácrata San Vicente llegaron a este país debido a su expulsión de México en 1921. En el país del norte, Mijailova participó como colaboradora del buro mexicano de la Internacional Sindical Roja –ISR-, quien previamente había estado en prisión por ser considerada junto a sus camaradas “extranjeros perniciosos” (Taracena y Lucas, 2014: 219).

Ya estando Mijailova en Guatemala en conjunto con los otros dos expulsados, se encargaron de organizar tres conferencias en el seno de la UOS para acrecentar las ideas revolucionarias dentro de los trabajadores. Efectuaron grandes

pasos para la futura organización obrera, como por ejemplo los contactos logrados por el vasco que sirvieron para consolidar el socialismo libertario en el país (Taracena y Lucas, *ibíd.*).

Se puede inferir entonces que la sola presencia de esta activista en Guatemala, empezó a significar un cambio simbólico en el pensamiento del trabajador organizado sobre la participación de la mujer. Ya que como veremos más adelante, se dieron espacios concretos de la participación femenina en la dinámica sindical de la época, no precisamente en puestos de dirección ya que las organizaciones y la sociedad todavía no estaban preparadas para ese cambio. Pero en definitiva, se puede deducir que para las pocas mujeres –inclusive los hombres- que conocieron o estuvieron presentes en esas tres charlas, la participación de Mijailova fue algo que los hizo pensar en un posicionamiento nuevo. Esto, a pesar de que el motivo inicial de su venida haya sido el de la expulsión y no una abierta invitación por parte de la UOS (Jeifets, 2015: 421).

Estas nuevas tendencias ideológicas hicieron que cada grupo identificado con su pensamiento tomaran diferentes caminos al interno de la UOS, primero dándose una disputa constante entre ellos para, posterior a la represión gubernamental, tomara cada quien su camino. Los comunistas reafirmaron su lucha con la fundación del PCG y los anarquistas diluyéndose en las otras organizaciones sindicales mutualistas, teniendo como resultado la disolución de la UOS en 1922 (Lucas, 2018).

Diferencias ideológicas y de actuar que vinieron juntas de Europa y que allá también eran visibles, como la Primera Internacional de los Trabajadores fundada en 1864, que fijó las desavenencias entre Karl Marx –comunistas- y Mijaíl Bakunin –anarquistas-. Algo que en Guatemala también haría mella en las organizaciones de productores directos.

En 1925 se estaban viviendo tiempos volátiles al interior de la clase trabajadora organizada: durante los meses de agosto, septiembre y octubre se desarrolló una lucha de gran envergadura e impacto económico, específicamente para la

ciudad capital y fue con la huelga de los zapateros; también se desarrolló una batalla similar, con los panaderos la cual fue liderada por personajes comunistas. Posteriormente se inició otra acción *sui generis* dentro del movimiento laboral, conocida como la primera huelga de mujeres en Guatemala y Centroamérica que fue la de las escogedoras de café, el 24 noviembre de ese año. En El Salvador existieron en 1921 y 1922 dos manifestaciones femeninas en pro de un candidato presidencial que fueron violentamente reprimidas, pero que no fueron huelgas (Asociación Equipo Maíz, 2011: 117).

Esta huelga femenina se dio específicamente en el beneficio de café llamado La Moderna ubicado en la octava Avenida Sur 115 de la Ciudad Capital, perteneciente a la firma alemana *Gerlach/Co.* donde participaron 150 huelguistas. Sus demandas eran aspirar a ganar “20 [o 25] pesos por quintal” (1925, noviembre 25: 1) y tener dos horas entre jornada de almuerzo –este tiempo que pedían era porque algunas también debían atender tareas domésticas en sus casas-, además de exigir el cese del registro físico por parte de guardias y que al salir o que fueran mujeres quienes lo realizaran (1925, noviembre 27: 7). Ellas trabajaban en un horario de “siete a 11 de la mañana y de 12 y media a las cinco de la tarde, recibiendo por cada quintal un estipendio que variaba entre 15 y 18 pesos” (1925, noviembre 25: 1).

Dentro de su lucha lograron conformar su comité y recibieron el apoyo y asesoramiento de buena cantidad de las organizaciones sindicales y gremiales, tanto comunistas por medio de la Sociedad de Carpinteros, como mutualistas con la Federación Obrera de Guatemala para la Legalización del Trabajo –FOG-. Por parte de los comunistas se hicieron presentes para ayudar a las huelguistas: Max Melgar González, Antonio Obando Sánchez y Antonio Moreno (Lucas, 2011: 80) –líderes de la FROG y/o PCG-. El comité de las féminas en huelga estuvo conformado por: Berta Reyes, directora; Ernestina Sierra, Subdirectora; Elisa Murga y Amelia Villagrán, secretarias (1925, noviembre 27: 7), trabajadoras que de



acuerdo a registros, nunca habían figurado en organización o manifestación de sindicatos.

El jueves 26 de noviembre se dio un enfrentamiento entre huelguitas y esquirolas en plena vía pública, que llevó al arresto de tres de ellas. Durante las negociaciones se dieron discusiones entre la FOG y los comunistas –ambos grupos como asesores-, sobre la posición a tomar. Esto evidenciaba las luchas de las organizaciones para ponerle el carácter ideológico a la huelga, aunque las trabajadoras en paro no confirmaron alguna afinidad filosófica por escrito, ni siquiera el feminismo. El resultado de esta actividad reivindicativa fue que, aunque en primera instancia si existió una resolución favorable a las solicitantes, luego estas en su mayoría fueron despedidas a finales de año argumentando escasez de grano (Lucas, 2011: 80).

La conciencia de clase se adentraba poco a poco en el trabajador organizado y en conjunto con un ambiente efervescente de denuncia y lucha, las huelgas continuaron exigiendo mejoras laborales y sociales; ante el ejemplo de las escogedoras de café, existió nuevamente otro paro de mujeres: El movimiento gremial de las costureras de Guatemala que denunció el 20 de enero de 1926, en una reunión de los Salones de la Cooperativa y Caja de Ahorros su situación. Las huelguistas revelaron las condiciones laborales impropias para desarrollar sus actividades, debido a los sueldos bajos pagados por los asiáticos (1926, enero 21: 6), dueños de los medios de producción.

Ellas hicieron el análisis de que estos patronos eran los que más ganancia tenían por artículo elaborado y los que peor pagaban, ya que era de “50 pesos moneda nacional por cada docena de sacos que realizaban y 40 pesos por media docena de pantalones” (1926, enero 21: 6). Ante esto, los dueños de los medios de producción -al igual que los criollos terratenientes, comerciantes e industriales-, hicieron defensa de su posición de clase calificando de “bolcheviques” a las huelguistas y amenazándolas con el despido (1926, enero 21: 6).

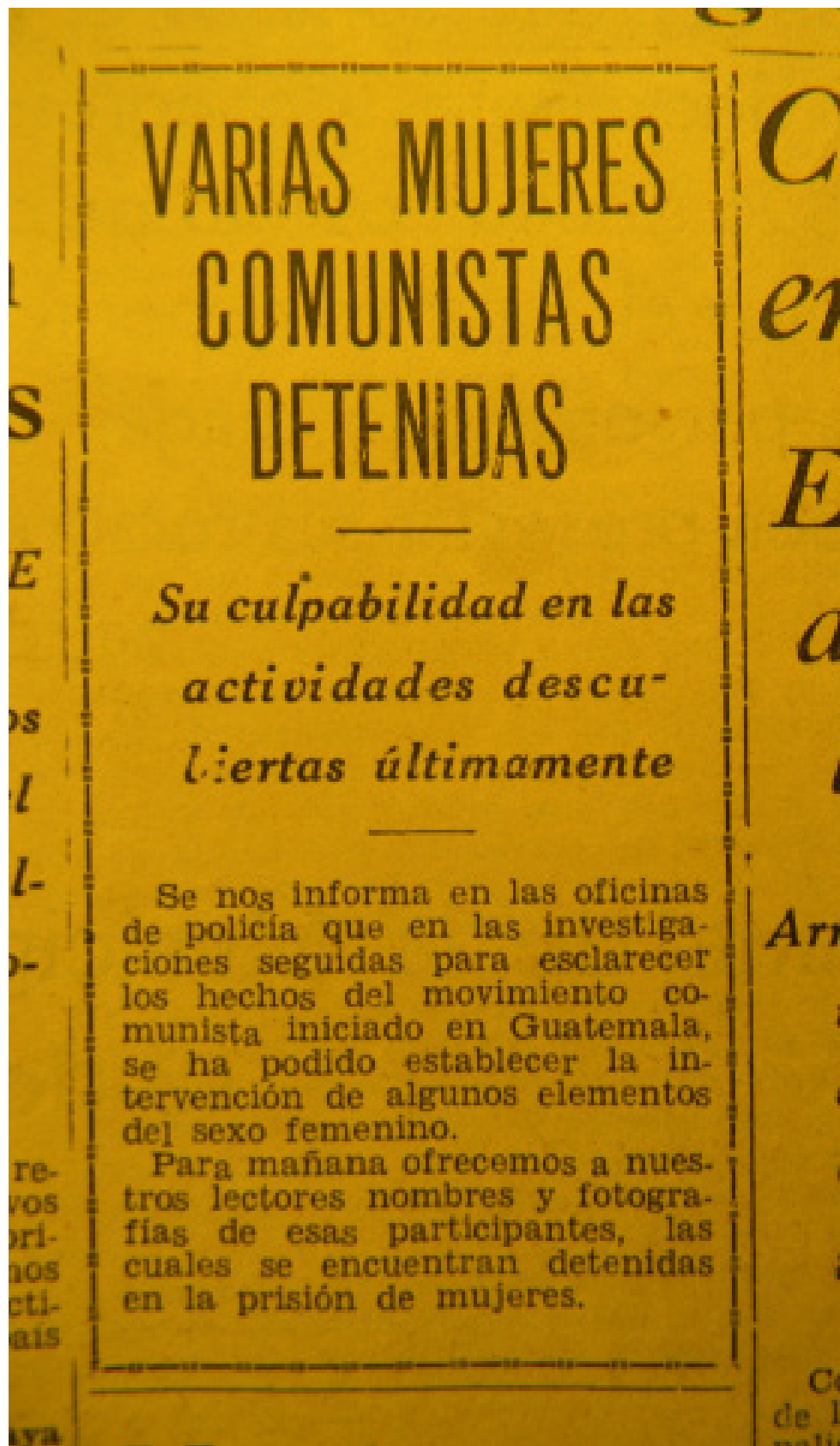


Imagen 2. Publicación del diario conservador *El Liberal Progresista* (15-01-1932). Esta nota hace mención sobre la captura de mujeres “comunistas”, en la represión emprendida en contra de las organizaciones revolucionarias por parte del dictador Jorge Ubico.

A la vez también se dio una huelga de los empleados de las fábricas de velas, los cuales eran condenados por la prensa de acogerse a la “bandera roja y negra aunque sea en forma fantástica.” (Lucas, 2011: 102) Definitivamente lo que se logra observar, es el temor que causaban las ideas de libertad y lucha dentro de los patronos y sus aparatos de comunicación oficiales –entiéndase los diferentes medios escritos de la época-.

La interrelación sindical y revolucionaria se estaba convirtiendo en una propuesta de nivel continental y Guatemala no escapó a ello a pesar de no contar con un obrerismo definido y menos una gran organización proletaria propia de las sociedades capitalistas. Pero sí que siguieron viniendo pensadores de la talla de los comunistas peruanos Esteban Pavletich, Nicolás Terreros, el cubano Julio Antonio Mella Mc Partland (Lucas, 2011: 81), los ácratas Julio Díaz de la Federación Obrera Regional Argentina –FORA- y el mexicano Herón Proal. Así también apareció quien otrora fuera ácrata y posteriormente marxista, el poeta y escritor venezolano José Pío Tamayo (Lucas, 2018). Cada uno vino con su grano de arena, a coadyuvar a desarrollar pensamientos de libertad y llevar la voz de que en este país también se estaba participando en la dinámica organizativa.

Todos estos líderes e intelectuales de los pensamientos revolucionarios fueron producto de un movimiento internacionalista que se dio a nivel de Latinoamérica, propagando sus ideas ya que constantemente se mantenían dando charlas y activando en los diferentes países de la región.

En enero de 1928 se llevó a cabo la magna asamblea del CPA, en donde entre otros temas se trató sobre su medio informativo, la revista *Orientación Sindical*. Esta exponía temas de la situación artesanal-obrera bajo el punto de vista anarquista. El ocho de ese mes se dio a la vez la publicación del primer número de dicho quincenario y el cual dejaba en claro su representatividad como “órgano de los sindicatos único de Sastres, albañiles y modeladores en cemento y Comité en Pro de la Federación de los Trabajadores en Madera” (Lucas, 2018).

En este espacio escrito se les dio apertura a intelectuales de mucho reconocimiento a nivel mundial, entre ellos a la librepensadora italiana Leda Rafanelli –*la gitana anarquista*–, quien se caracterizaba por su pensamiento anticolonialista, en contra de Europa. De ella se publicó el texto “La gran Krumira”, el cual trataba sobre la tecnologización del proceso de producción y el impacto de marginación que causaba sobre el obrero y obrera. Así lo expresó la escritora:

...una gran máquina adquirida por el patrón: una máquina de nuevo modelo. [...] Muchos hombres la rodeaban: el mecánico que había acabado entonces de montarla, el dueño con el rostro satisfecho, el maquinista que debía de entender el manejo, un obrero y dos obreras anémicas que observaban con curiosidad aquel coloso de acero y hierro. [...] El patrón dijo en alta voz al administrador: Da una economía increíble. Esta máquina guiada por solo cuatro hombres hace el trabajo de cien... [...] pero un obrero que había escuchado, exclamó: ¿Y nosotros? Se miraron mudos y pálidos. El patrón alargó los brazos. [...] Y el tiempo sólo, corriendo hacia el porvenir, por la voluntad de los obreros pálidos á causa del hambre, traería el día en que las grandes krumiras [*sinónimo de esquirol*] del trabajo se convertirían en las grandes compañeras del trabajador. (1928, mayo 15, p. 6)

Este abstracto nos deja ver la posición tanto de mujeres como de hombres y su condición con relación a los medios de producción, en donde el pragmático sistema pareciera darle más importancia a la tecnología que al factor humano. Una reflexión de Rafanelli que hasta la fecha sigue vigente.

En cuanto al actuar del anarcosindicalismo específicamente con el CPAS, entre sus luchas estuvo el tema de la mujer trabajadora explotada, un tópico del cual no se desentendieron los ácratas. Esto a pesar que el papel de ellas estaba relegado y se puede observar lo indicado, en los pocos

datos que se encuentran al momento de tratar el movimiento artesanal-obrero. Pero los libertarios intentaron llevar el tema de las féminas en términos de igualdad.

Esto lo encontramos en uno de sus actos de denuncia, cuando en julio de 1928 evidenciaron los malos tratos y abusos que sufrían las trabajadoras que de acuerdo a sus palabras eran “hermanas de esclavitud” de los almacenes de comestibles de la ciudad capital. Acusaron a los dueños de estos negocios, de dar malos tratos a las mujeres, de darles por alimento desperdicios, situación que las llevaba a estar mal alimentadas. Exigiéndoles los patrones una jornada laboral de 14 horas, ya que entraban a las siete de la mañana y salían a las 21 horas y los domingos las obligaban a trabajar medio día, todo esto bajo un sueldo no acorde a las necesidades económicas (1928, julio 15: 8).

Los anarquistas no tuvieron empacho en indicar claramente a algunos de los responsables de tan deplorables situaciones laborales: fueron los almacenes de abasto de la novena avenida, empezando de sur a norte; entre ellos señalaron a José Montenegro, dueño del almacén El Comercio ubicado en la novena avenida y 17 calle. Debido a estas situaciones los trabajadores ácratas sentenciaron que por lo mismo se iba creando un odio social, “situación desesperante; situación que paulatinamente va engendrando en el alma de las trabajadoras un odio y desprecio por el actual sistema de explotación” (1928, julio 15: 8).

Como vemos, el tema de las féminas a lo interno del movimiento artesanal-obrero era todavía un tabú al igual que en el resto de la sociedad, pero dentro de los ámbitos revolucionarios se trató de romper con ello. Aun así fue limitada –más no nula- su actividad organizativa, ya que como observamos en este recorrido, los datos sobre la partición femenina son pocos. Esto hay que comprenderlo para el caso de Guatemala, en los siguientes puntos: Gobiernos dictatoriales que reprimieron fuertemente a agrupaciones revolucionarias como las ácratas, haciendo que nunca pudieran formar un fondo documental propio por seguridad de sus actividades; segundo,

la sociedad guatemalteca al igual que otras de la región fue y es una de las más conservadoras de Latinoamérica, debido a los parámetros poco amplios de los grupos dominantes que imponen al resto de la colectividad; por último comprender que al hablar de la mujer, productora directa, organizada, rebelde, estamos tratando con personas de las más *invisibilizadas* de las sociedades capitalistas. Es decir, grupos que sí existieron pero que a la sociedad en términos generales no le interesaba que se diera a conocer su presencia.

Con este pequeño recorrido no se tratar de forzar o querer hacer ver que existió una gran presencia de la mujer en las luchas de trabajadores de esa época, primero porque se está consiente que fue mínima su participación y segundo porque las fuentes actuales son ínfimas.

### **El 1° de mayo de 1929, expresión de división ideológica**

Podemos observar que durante el lapso analizado se dio una generalización por parte de los grupos dominantes, de ostentar una tendencia de rechazo y temor hacia cualquier grupo que cuestionara el *statu quo*. Posición que fue impuesta al resto de la sociedad a través de los ya mencionados medios de comunicación. Vemos como a los grupos organizados principalmente en la escena artesanal-obrera al momento de querer reivindicar sus luchas, rápidamente eran señalados de ser eran anarquistas o comunistas, aunque estos no tuvieran tal afinidad. Y si la tenían, estos conjuntos conservadores vendían la idea al resto de la colectividad, que estas tendencias eran de lo peor porque atentaban contra sus valores. Así también el hecho de ver a mujeres dentro de estas actividades, que era algo que no concebían y toleraban debido al papel delegado que tenían para ellas, el cual consistía en estar al interno de las actividades domésticas, únicamente.

Dentro de las organizaciones del sindicalismo revolucionario guatemalteco -anarquistas y comunistas- se dio una escisión de la cual el gobierno se aprovecharía para

debilitarlos. Esto partió desde sus mismos principios teóricos ya que los primeros buscaban destruir un sistema y la forma de poder; mientras que los segundos por medio de su partido político, pretendían crear una herramienta de poder.

La situación anterior se evidenció el 1° de mayo de 1929 en donde a raíz de sus diferencias ideológicas, los sindicalistas fueron producto de la provocación y divisionismo que ellos venían causando, aunado a las fuerzas debilitadoras, de los aparatos de represión como la policía y el ejército.

El lugar de convergencia de los festejos fue, como cada año, el Parque *Concordia* en donde el CPAS usaba un quiosco para dar su mitin, mientras que la FROG venía de una marcha para terminar en el mismo lugar. De acuerdo a la versión policial ambos grupos empezaron con intercambios verbales en donde se ofendieron, para posteriormente pasar a la agresión física. Fue ahí cuando los aparatos represivos encontraron la justificación perfecta para entrar en acción ya que tras empezar el tumulto de anarquistas-comunistas en el quiosco, las fuerzas de seguridad –policía y ejército- intervinieron. Pero debido a este acontecimiento los siguientes actos cambiaron de rumbo, ya que en medio de disparos de revólver, lanzamiento de piedras y palos, los trabajadores se unieron en contra de los aparatos de control. Esto dio como resultado, varios heridos, capturados y algunos posteriormente fallecidos (1929, mayo 2: 6).

Debido a lo anterior, ambas organizaciones –CPAS y FROG- conformaron una comisión la cual se presentó en los diferentes medios de comunicación escritos para aclarar la situación, resaltando que si bien había diferencias ideológicas, no tenían tampoco enemistad. A la vez las fuentes hacen mención sobre la participación de una mujer en dicha comisión, aunque no se señala su nombre y filiación revolucionaria (1929, mayo 3: 3). También destacaron que fueron agentes infiltrados quienes iniciaron la trifulca, tirándole piedras a la policía y así justificar dicha represión. Situación que los llevó a unirse posteriormente para pelear en contra de los aparatos del Estado (1929, mayo 3: 3).

Inicialmente se habló de aproximadamente 34 capturados cantidad que fue creciendo conforme pasaba el mes, hasta llegar a unos 70 trabajadores. Interesante es que la participación de la mujer en este hecho no fue solo de espectadora sino de protagonista del mismo. Entre el listado de capturadas estaban: Matilde Armas quien fue enviada a la cuarta demarcación, Trinidad Peña, Eva Castellanos, María de Quiñones y Ana María Enríquez enviadas a la prisión de mujeres (1929, mayo 12: 739). Es de aclarar que ninguna de las fuentes consultadas especificó la filiación de las personas capturadas, ignorando si ellas eran ácratas o *rojas*, pero que si evidenciaban su participación.

Para la fecha tres del mes en mención, en el transcurso de la mañana un grupo de mujeres trabajadoras habían dirigido un mensaje vía telégrafo al Presidente de la República, solicitándole audiencia para pedir la libertad de muchos inocentes (1929, mayo 3: 1). La lucha por la liberación de los detenidos continuó hasta medio año, pero lo importante de este hecho fue la participación de la mujer y claro, sufrió las mismas consecuencias que sus pares masculinos.

El 1° de mayo fue para los manifestantes revolucionarios un momento para crear conciencia en el proletariado incipiente, de la necesidad de optar a un cambio radical en donde las viejas estructuras sociales cayeran, todo a través del sindicato y actividades espontaneas que llevaran a la revolución popular. Esto como parte teórica de sus ideologías, pero un cambio de esta magnitud se llevó a cabo en lo empírico en Guatemala hasta 1944, ya que la capacidad organizativa popular para ese 1929 era muy débil como para tener las fuerzas y llevar a cabo ese acto.

Nuevamente se recalca la limitada participación de la mujer en estos hechos, a pesar de las sesgadas fuentes de información de la época que no aportan mayor dato sobre ellas. Pero interesante es observar que conforme a todo lo mencionado, si hay algunos datos que demuestran su intervención. No se puede determinar por el momento si existió un discurso de alguna obrera o artesana para esta fecha,



pero vemos como si estuvieron allí entre las detenidas y como integrantes de las comisiones en pro de los presos. Es decir, que porque no hayan tenido un papel protagonista en la trifulca se debe dejar de mencionar y analizar su papel en aquella época, *craso error* sería eso si se buscara expandir un conocimiento de la historia total del movimiento de trabajadores y trabajadoras guatemaltecos.



Imagen 3. Fotografía de mujeres capturas por el ubiquismo en 1932, todas ellas acusadas de comunistas aunque tuvieran otra tendencia ideológica como el anarquismo. Ellas eran –de izquierda a derecha y de arriba a abajo-: Marcos Obando –Semiramis-, Emilia Girón, Dolores Masaya –Cornelia-, Juana Marta Corea G. –Reina de Sabá-, Natalia viuda de Saquilmer –Redención-, Ángela Mota –Mesalina-, Manuela Juárez –Madre Milagros-, Isabel de Obando –La Volga-, Marcelina –o Manuela- Dávila, Felisa –o Teresa- M. de Juárez y Simona Jiménez de Masaya. Fuente: *El Liberal Progresista* (Guatemala), 25-01-1932, p. 1.

## Jorge Ubico furibundo antirevolucionario

El militar Jorge Ubico llegó al poder en 1931 con el beneplácito de Estados Unidos, quien veía en él una persona de fuerte actuar y que por lo mismo era el indicado para crear las condiciones idóneas para sus intereses. Además de tener el apoyo del embajador estadounidense Whitehouse, lo que lo hacía “el hombre ideal para el Departamento de Estado” (Taracena, 1988: 20). Y este no los defraudó ya que a finales de ese mismo año y principios de 1932, inició una cacería en contra del movimiento artesanal-obrero que lo llevó a su desaparición, justificando que había un “vasto plan del terrorismo”, un “complot comunista” en contra de su gobierno (1932, enero 29: 1-6). Una situación similar a la de El Salvador, con la lamentable diferencia que la del país vecino fue más sangrienta.

Este fue el argumento para empezar una dura persecución en contra del lozano sindicalismo revolucionario y en el cual los anarquistas fueron víctimas de esta, ya que aunque indicaran que fuera en contra de los *rojos*, todos fueron metidos en este concepto. Es decir que aunque fueran anarcosindicalistas, socialdemócratas, mutualistas y hasta artesanos-obreros a favor del gobierno, todos fueron señalados, perseguidos y capturados por “comunistas”.

Ese “Vasto plan del terrorismo comunista para Guatemala” que denunciaba el diario *El Imparcial* en primera plana, era la concepción correcta para que toda esta persecución tuviera una justificación en el plano superestructural. De acuerdo a la versión oficial el supuesto “golpe mundial” que iban a dar, se llevaría a cabo el 21 de enero ya que ese día se iba a cumplir la condena a pena de muerte de ocho jóvenes afroamericanos, esto en Estados Unidos. Este caso fue conocido como el *Scottsboro boys* en donde se les acusó injustamente a ellos de haber violado a dos mujeres caucásicas, todo en un proceso lleno de vicios y prejuicios raciales. Esto había sido la supuesta justificación de los *rojos* para crear un único frente mundial y derrocar al sistema imperante (Lucas, 2018).

Así pues esto también se convirtió en el punto de inicio para la captura de varios trabajadores entre ellos varios anarquistas, resaltando la de su máximo líder Manuel Bautista Grajeda, Benjamín Amaya miembro activo del CPAS, Alejandro Dávila Secretario Corresponsal de la organización ácrata, entre muchos más. Era evidente que la persecución no era solamente contra los comunistas, sino en contra de la clase trabajadora organizada. Así describió la situación vivida un miembro libertario a través del medio escrito *La Continental Obrera*, de la Asociación Continental Americana de Trabajadores -ACAT-:

Entre los encarcelados y torturados se encontraron casi todos los miembros del Comité Pro Acción Sindical. A todos se juzgó en audiencia de guerra, sin concederles siquiera el derecho de designar defensores. Los procesos militares se iniciaron por “delito de rebelión e insulto a la persona del presidente.”

La situación es desesperante, pues, los que no hemos caído estamos expuestos a caer de un momento a otro en garras de los verdugos. Apelamos a la solidaridad internacional. Que todo el mundo conozca lo que pasa en Guatemala. Que se conozca la tiranía que sufre este pueblo, que se aprecie la personalidad real de este gobierno persecutor (Lucas, 2018).

Casi al final de todas las capturas el peso mediático cayó sobre 11 líderes del movimiento “comunista” que fueron juzgados, entre ellos Bautista Grajeda quien en el juicio alegó precisamente eso, que a él no lo podían juzgar por ser *bolchevique* ya que él era anarquista. Su defensa tuvo impacto ya que se le absolvió y fueron condenados a muerte los 10 restantes, pero posteriormente fueron *graciados*, fusilando únicamente al hondureño comunista y quien en otros tiempos había sido ácrata, Juan Pablo Wainwright (Lucas, 2018).

Fue así que se desarrolló esta sangrienta persecución en donde a las autoridades no les importó o no pudieron ver,

las diferentes tendencias que había al interno del trabajador organizado. Al igual que sus antecesores, Ubico llevó como administrador del Estado guatemalteco, una represión en contra de quienes deseaban un cambio estructural, pero él fue más allá ya que llegó a niveles fuertemente violentos e intolerantes. Una situación que dejó a su paso persecución, muerte, encarcelamiento y un sindicalismo totalmente desarticulado, debido a la nueva tendencia política que estaba por imperar en el país, el fascismo.

### **Persecución en contra de la mujer, al fiel estilo del *Malleus Maleficarum***

En el plano superestructural, este tipo de gobiernos dictatoriales como el de Jorge Ubico habían logrado su objetivo y era crear una *psique* de carácter conservador en contra de todo lo que atentara contra su *statu quo*. El factor religioso fue una de las tantas herramientas ideológicas que utilizó el estado para limitar el existir de los grupos o personas que proponían cambios; utilizar el aspecto afectivo y de fe en contra de todos los divergentes. Fue así como las pocas mujeres trabajadoras organizadas se volvieron un elemento a denigrar por medio del sistema de creencia dominante: el cristianismo.

Esto no era nada nuevo en el mundo occidental, ni en Guatemala. En 1487 el manual *Malleus Maleficarum* -Martillo de las Brujas- indicaba que la esposa de un hombre pobre “no cesa de invitarlo a la cólera y la disputa” (Kramer y Sprenger, 2004: 104). En otras palabras, la mujer vuelve de acuerdo a esta frase al hombre subversivo, comunista, libertario, anarquista, un ser que cuestiona al sistema imperante.

Este texto fue un tratado sobre persecución brujeril que la Iglesia Católica utilizó como guía para tratar con mujeres fuera de sus cánones. La misoginia santificada expresada en este libro continuó practicándose aún en el siglo XX, como lo fue esta persecución en contra del trabajador organizado – mujer y hombre- que existió en Guatemala, en donde muchos preceptos como el anterior fueron utilizados.



Imagen 4. Otra imagen que muestra más mujeres aprehendidas, acusadas de subvertoras. El número que aparece sobre ellas fue puesto por la Policía, para identificación y eran: 1-María Álvarez – Berenice-, 2-Francisca González –Dalila-, 3-Reyes Girón de Masaya–Isis-, 4-Sotera Flores Morales, 5-No identificada, 6-Victoriana Soto de Gómez –Hebe-, 7-Rosa Valenzuela –Salavarieta-. Fuente: *La Gaceta*, órgano de publicidad de la Policía Nacional de Guatemala, 31-01-1932, p. 200.

De ahí que las féminas también hayan sido víctimas, ya que los sectores dominantes no soportaron ver que ellas rompieran con el papel tradicional al que estaban sometidas. Mujeres que no reprodujeron por medio de “los valores” familiares, lo que el Estado necesitaba: sumisión. Y para ello se basaron en condenarlas debido a su género, su condición social, su postura política, su concepción clerical y el sexo.

Vemos cómo solo por el hecho de ser mujer, ya tenían asegurado un sometimiento debido al panóptico sistema que recaía sobre ellas. Ya que si se les veía en actividades “no femeninas” rápidamente eran señaladas y capturadas, muestra de ello fue esta ola represiva de 1932. El 16 de enero se llevaron las primeras aprehensiones de quienes eran consideradas *bolcheviques*: Juana Corea G., Simona González, Dolores Masaya, Isabel Saquilmer, Felisa Juárez, Emilia Girón, Natalia viuda de Saquilmer, Marcelina Dávila, Ángela Mota, Manuela Juárez y Marcos Ovando (Lucas, 2018). Todavía en febrero continuaron las detenciones, dándose así la de Lucrecia Galeano, quien desempeñaba un papel activo en la agitación del movimiento de acuerdo a versión policial. También se hace mención de los supuestos sobrenombres, que fueron puestos por la misma policía para crear un contexto muy singular del actuar “comunista” de estas mujeres, al igual que la mayoría de información falsa dada por esta institución. Esta afirmación se puede observar en las mismas fuentes que aquí se utilizan, pero más específicamente en *La Gaceta*, órgano de publicidad de la Policía Nacional de Guatemala, medio escrito de esa época.

Interesante es que algunas de las capturadas eran también familiares de trabajadores militantes, tal fue el caso de Isabel Saquilmer quien era esposa del comunista Obando Sánchez; Natalia viuda de Saquilmer, madre de Isabel; Marcos Obando, madre del líder en mención; entre otras más. De ahí nuestro análisis de que en dicha etapa oscura de la historia de Guatemala, el simple hecho de ser mujer representaba estar, como mínimo, observada por el *statu quo*.

Así mismo si agregamos su condición social, es decir hablar de una mujer pobre perteneciente a la clase trabajadora, era otro elemento más para su marginación y señalamientos de “rebelde” sino se sometía a las normas. Esta era la concepción que tenían las autoridades para 1929 de los anarquistas, incluyendo en él a las mujeres que se identificaban con el pensamiento libertario:

...los componentes de este núcleo anarquista en su mayor parte pertenecen a la hez social, que habitan en algunos campamentos, individuos completamente desorientados en cuanto se refiere a las doctrinas socialistas, todos ellos en fin, gente maleante. [...] una descomposición en las clases bajas, originadas por las mal dirigidas doctrinas socialistas y robustecidas por las predicas principalmente de elementos extranjeros que con anterioridad ha estado en el país (Lucas, 2018).

Vemos como la mujer, como parte de esa “hez social” y su posición política también era motivo de aprehensión ya que esto las llevaba por añadidura –según la visión policial– a participar en las “doctrinas” de los trabajadores, una ofensa para los grupos dominantes que les era imperdonable. Al igual que el caso de los anarquistas capturados todas fueron acusadas de comunistas, aunque fueran libertarias, situación que no le importó al sistema. Mencionamos esto de las ideologías ya que constantemente se dio esa mezcla de condena comunista-anarquista por parte del gobierno, ignorando si lo hicieron

con el fin práctico de homogeneizar al “enemigo” o porque no podían comprenderlas. Veamos como el director de la Policía se refirió a las mujeres organizadas en 1932, mostrando esa falencia:

El plan de movilización de las masas femeninas hacia la anarquía social, organizado por los agitadores rojos, era vasto y de penosas proyecciones. Sus ramificaciones tienden a destruir los más sagrados vínculos de la familia, echando por tierra el principio de armonía, que es su más sólida base (Lucas, 2018).

También se mostró otro aspecto de la concepción de la sociedad patriarcal hacia la mujer y era exponerla como autómatas, es decir que no tenían decisión propia al interno de los grupos revolucionarios, poniéndola como que todas estaban ahí porque eran manipuladas. Siempre en ese mismo mes de febrero se dieron las capturas de Manuel Antonio Hernández, Juan Lobos, Federico Monzón y Humberto Monzón M. acusados de ser los encargados en su barriada de organizar los festejos del Día de la Mujer Comunista, a realizarse el ocho de marzo de ese año. Así fue la versión de la policía:

...el plan de movilización de las masas femeninas hacia la anarquía social, [...] Para llevar a efecto el establecimiento del Día Internacional de las Mujeres Comunistas, los bolcheviques tenían organizados comités femeninos, que deberían obedecer ciegamente a los dirigentes rojos” (Taracena y Lucas, 2014: 168, 194 y 224).

Como mencionamos, otro elemento de rechazo fue el de la Iglesia Católica hacia las mujeres, ya que constantemente fueron vistas como quienes estaban ligadas al diablo, a actos de brujería. Es decir se utilizó en aspecto superestructural, el de la religión y la fe para condenarlas. Hecho que en la historia de la humanidad ya se había dado con anterioridad en la época



Imagen 5. Ilustración de la policía que muestra la supuesta forma de vivir de las mujeres comunistas, una vida con falta de paz, alejada de los preceptos cristianos. Alrededor las fotos de las aprehendidas. Fuente: *La Gaceta*, órgano de publicidad de la Policía Nacional de Guatemala, 31-01-1932, p. 287.

medieval. Esto se logra analizar en la campaña que hizo la policía, realizando dibujos en donde a hombres y mujeres se les exponía con patas de cabra, haciendo con ello una referencia satánica de su actuar “libertino”. Específicamente en contra de la trabajadora, ya que era señalada de no cuidar a sus hijos o llevar una vida de caos y desorden; esto se puede ver en las imágenes creadas por la gendarmería, como parte de su campaña anti *bolchevique*. Condena ya conocida por la sociedad cristiana occidentalizada en contra de la “abyecta fémina”, a quienes con anterioridad les habían puesto sumariamente el sambenito y coraza de la vergüenza. Evidencia de esta condena eclesiástica en contra de estas mujeres y hombres fue la misa y *Te Deum* realizado por la Iglesia Católica en 1932, como apoyo al Presidente por su lucha anticomunista, definitivamente un *Auto de fe* muy a lo siglo XX.



Por último, no pudieron dejar a un lado el tema sexual como herramienta para manipular y poder condenar con él a la mujer. Indicó Michel Foucault que “En las sociedades cristianas, el sexo ha sido objeto de examen, de vigilancia, de confesión, de transformación en discurso” (2007: 158). Eso se dio para este caso ya que teniendo su concepto social de sexualidad, uno frustrado y mudo, reprimido por hipócritas tabúes (2007: 161), lo llevó al plano represivo en conjunto con la violenta política practicada en este suceso.

Este aspecto de la sexualidad en la mujer o en contra de ella nos llevó a verlo en dos planos: el primero, donde la ponen como supuesta víctima y lo indicamos así al observar el caso del anarquista Benjamín Amaya. Como ya lo vimos, este fue capturado debido a su supuesta vinculación con el movimiento conspirativo comunista, pero además fue acusado por parte de la policía de conformar un “Comité Pro-Propaganda anti religiosa”. Indicando a la vez, por parte de la fuente policial que se le encontró un listado de mujeres de las cuales se iba abusar sexualmente al triunfo de la revolución *roja*. De ahí cuando mencionamos el plano de ella como “supuesta víctima” utilizada por el sistema imperante, ya que obviamente de acuerdo a esa versión oficial no era a cualquier mujer, sino que las “sacrificadas” eran las “probas” de la sociedad, esas que reproducían al Estado. Es decir, aquí no cabían como mártires las pobres, las revolucionarias; lo que hicieron fue manipular la participación femenina, dependiendo de su condición social.

El segundo plano era esa trabajadora que no era bien vista por saltarse las normas y que había sido “sodomizada” por los comunistas, era pues otro tipo de protagonista del tema sexual; esta no iba a ser víctima sexual, sino era manipulada para ayudar a los objetivos libertinos. Dentro de las obreras capturadas se dio el caso de María Álvarez –*Berenice*- y María Paniagua –*Walkiria*- quienes fueron aprehendidas por ser activas en el movimiento artesanal-obrero organizado, aunque no pudiendo determinar por lo limitado de las fuentes su filiación revolucionaria. Pero lo particular de su caso es que

de acuerdo a la manipuladora versión de la policía, a ellas se les agregó otro señalamiento y fue el aspecto sexual. Fueron acusadas entre líneas de mantener una relación lésbica, no importándoles a ellas sus hijos y de prácticamente vivir en caos, todo a raíz de su pensamiento y/o actuar revolucionario. Veamos la descripción de la policía:

...prestaron servicios eficientísimos a los comunistas, en la intensa labor por ellos desarrollada, de repartir hojas anónimas, subversivas, etc., con la facilidad que una mujer tiene para transportar canastas, líos de ropa y demás bultos inherentes a las actividades de las personas humildes, [...] fueron sorprendidas por la policía, tarde en la noche, durmiendo juntas, casi en cueros y con... el mimiógrafo [sic] en medio [sic] de las dos. Los chiquillos acostados en distintos sitios de la misma habitación, era lo que menos les importaba... (1932, enero 31: 201).

Fue así que este tipo de persona fue inculpada de contener un *poliformismo* que resultaron llamando perversión, solo por su condición social y política, para así hacer justificable su acusación. Pero también no perdiendo la visión machista de quienes regían en la sociedad, ya que sus capturas fueron por creerlas débiles y ver si ellas podían atenuar por medio de delatar a sus compañeros y compañeras al movimiento organizado. Es decir, volvemos a los preceptos inquisitorios, ya que así lo indicaba el *Malleus Maleficarum*: "...una mala mujer que, por naturaleza, duda más rápido en la fe, también más rápidamente abjura de ella, lo cual es fundamental en la brujas" (Kramer y Sprenger, 2004: 102).

Seguir pensando pues, que ella es débil, loca, "desviada sexual" y revolucionaria. Nada lejos de la realidad está Eduardo Galeano cuando señala que para la sociedad el diablo es musulmán, judío, negro, mujer, pobre, extranjero, homosexual, gitano e indio. (2008) Así lo expresaron las autoridades nuevamente con la captura de Francisca González –*Dalila*–, a

quien la acusaron de ser promiscua al interior del movimiento revolucionario, esto con el visto bueno de su hermano, el también supuesto comunista Rafael González. (1932, enero 31: 201).

Continuaron los señalamientos en contra de otras mujeres organizadas, con absurdos como los casos de Reyes Girón de Masaya –*Isis*- que era acusada de prestar su vivienda para las reuniones de los comunistas en el barrio Jocotenango, además de ella ofrecer una “tamaleada gigante” como fe stejo al momento del triunfo *bolchevique* en Guatemala. También estaba el caso de Sotera Flores culpada de mantener relaciones íntimas con dos comunistas, además de poseer gran cantidad de propaganda y a cambio de esta ayuda, los dirigentes *rojos* le habían ofrecido propiedades. Por último estuvieron los casos de Victoriana Soto de Gómez –*Hebe*- y Rosa Valenzuela –*Salavarieta*- quienes fueron aprehendidas porque eran quienes tenían a cargo el resguardo del prófugo de la represión, el líder comunista Obando Sánchez (1932, enero 31: 202).

Como se ha venido indicando, es muy probable que algunas de estas mujeres capturadas –entre muchas más que no hay registro- hayan sido comunistas y de seguro varias también eran anarquistas y por qué no, algunas no se identificaban con ningún pensamiento revolucionario. Lo que parece imperar en estos casos, es el hecho primordial de que fueron perseguidas porque eran trabajadoras que de una u otra manera atentaron contra el sistema patriarcal con sus acciones. Ese fue el momento preciso para capturarlas y marcarlas ante la sociedad de sediciosas, todo por hacer pública su posición. Así nos explica Monzón esa parte de cuando se hace de conocimiento social las posturas rebeldes de ciertas mujeres:

Al desnaturalizar el paradigma tras la afirmación de que la esfera pública es el espacio masculino, y la esfera privada el espacio femenino, que oculta además las interacciones entre una y otra, se amplían los marcos explicativos acerca de qué son y cómo accionan los movimientos sociales (2015: 10).



Imagen 6. En esta imagen se muestra la fotografía de los “27 camaradas” –entre ellos el anarquista Alejandro Dávila, marcado con el núm. 16- que de acuerdo a la versión policial, iban a ser los invitados de rigor a la fiesta de la celebración del triunfo de la revolución comunista. Interesante es analizar la animación del centro, donde se muestran -fieles al estilo del *Malleus Maleficarum*-, a los participantes del festejo con elementos propios de las creencias satánicas, todo un aquelarre del siglo XX. Estos al dibujarlos con patas de cabra y los músicos representados como demonios, contenían una carga religiosa en esta campaña anti revolucionaria. Fuente: *La Gaceta*, órgano de publicidad de la Policía Nacional de Guatemala, 31-01-1932, p. 216.

Ideas y actitudes que no eran particulares de Guatemala, ya a nivel mundial muchas mujeres habían tomado como suyo ese papel de liberarse de la sociedad y sus moralistas conceptos, ya fuese por influencia ideológica o simplemente por exigencias de las circunstancias vividas. Así lo manifestó una de las grandes teóricas de esa época del anarquismo a nivel mundial, Emma Goldman al referirse a la idea de superar esa etapa de sumisión: “Derecho a tener personalidad. Derecho a rechazar tener hijos cuando no lo desea. Rechazo a ser sirviente de Dios, del Estado, del marido, de la familia. Liberación del temor a la condena pública” (Mayer, 2007: 136).

Era evidente pues, la preocupación del *statu quo* ya que el hombre revolucionario era un elemento al que se le solía enfrentar en una contienda política violenta o batalla campal. Pero miraban riesgoso que la mujer se volviera *subvertora*, ya que como primera instancia cobraría cierta independencia de la autoridad patriarcal conservadora de la sociedad. Pero por otro lado, como elemento que mantiene al núcleo de la familia, ella no seguiría copiando los valores que se multiplican en este ente social, como lo es el proto-Estado reproductor de las relaciones sociales imperantes.

A partir de 1932 y debido a esa cruenta persecución dictatorial, todo movimiento obrero fue desarticulado, dando por añadidura también la desaparición de cualquier actividad reivindicativa –ya fuese social o de género- de la mujer. El ideal que imperó durante el tiempo que gobernó Jorge Ubico fue el fascismo –nacional socialismo, falangismo y fascismo italiano-, dando por lo mismo una apertura a este tipo de organizaciones. Surgieron colectivos de mujeres afines a esta idea como la Sección Femenina de la Falange para Guatemala en 1938, con una postura de carácter conservador:

Para que esa incorporación sea total y fecunda, debe de infundir la mujer, con la predicación y el ejemplo, los ideales de la Falange, propagar sus virtudes, estilo y disciplina y defender siempre el honor de la Patria. La Sección Femenina ha de realizar los servicios que concuerden con el espíritu y facultades de sus masas, cumpliendo con ello en la Falange las funciones de la mujer en el hogar, su arreglo material, aliento y cuidado, los servicios de participación en la obra sanitaria en España y el desarrollo de la obra Social y benéfica (Se constituye en Guatemala la Sección Femenina de Falange, 1938).

Retornando a las acciones subvertoras de la mujer, estas se volvieron a ver de una forma más activa a partir de la Revolución de Octubre de 1944 y los gobiernos que se

generaron como consecuencia de este hecho histórico. “En esa época se movilizaron y organizaron mujeres del campo y la ciudad con una agenda más clara en función de sus demandas por los derechos políticos, laborales y sociales, aunque sin cuestionar a profundidad el orden y las relaciones de género” (Monzón, 2015: 16)

## Conclusiones

Se puede afirmar que este pequeño recorrido de participación femenina al interno de las incipientes organizaciones de trabajadores (gremiales, sindicales, etc.), no demerita el tratar un tema como este, por muy limitado que fuera la partición de la mujer y sus fuentes historiográficas. Esto lo que hace es adentrarnos a conocer ese pequeño papel que interpretaron las féminas en un sistema tan agobiante como el de Guatemala; y no porque no hayan existido “grandes lideresas” no es “digno” de discutir el tema. No se trata de conocer solo al individuo sobresaliente, sino a todas esas personas que hacen del factor colectivo, algo importante para comprender ciertos fenómenos, es decir no confundir el anonimato con impersonalidad (Carr, 1978: 66).

El tratar de conocer la actividad de los productores directos desde la inquietud de la participación y/o existencia de la mujer, nos da la pauta para empezar a ver una Historia total y crítica, que trata de no olvidar a todos los protagonistas. Es así que empezaremos a ver todo fenómeno social con una visión colectiva y no especializada en un grupo –ya sea social, cultural, de género y económico-.

Algunas especialistas hablan de la presencia ignorada de las mujeres en las organizaciones sindicales. Y dan cuenta de cómo los análisis de las estructuras y estrategias sindicales se han realizado desde una mirada masculina, que tiende a confundir lo masculino con lo universal (Torns y Recio, s.f.).



Imagen 7. Dibujo que muestra lo que los artesanos-obreros comunistas tenían “pensado hacer” con el clero al momento del triunfo de la revolución. Esto como parte de la campaña hecha por la policía. En ella dejaban ver que habría abolición de la libertad de conciencia, expulsando a los líderes religiosos, así como sodomizar a las mujeres practicantes de esa fe, tomando nuevamente al sexo como elemento manipulador. Alrededor de esta imagen están las fotografías de los supuestos comunistas anti religiosos que llevarían a cabo estos señalamientos. Fuente: *La Gaceta*, órgano de publicidad de la Policía Nacional de Guatemala, 31-01-1932, p. 205.

Solo bajo estos conceptos de inclusión es que se logrará una Historia multidisciplinaria, universal, total y colectiva, derribando así estructuras que privilegian a ciertos grupos – cualquiera que imponga su pensamiento sea cual sea- como únicos protagonistas del devenir humano.

Entonces es de comprender que no se trató solo de colectivos varoniles de productores directos, que abrazaron una tendencia emancipadora de clase social, sino también mujeres que participaron con ese mismo objetivo. Pero que consciente o inconscientemente dejaron la semilla para ir ampliando la lucha, una que a futuro cobraría auge, en la cual se articula un

*discurso de afirmación* y resignificación de su identidad política desde la autonomía y la libertad de ser, decir y estar en el mundo (Monzón, 2015: 10).

Importantes reflexiones nos deja el caso de estas mujeres que emprendieron su lucha de igualdad, pero no solo basadas en principios de género, sino realizando una batalla integral –mujer/hombre–, ya que actuaron conforme a una lucha de clases que debe de ir conexas con todos los aspectos. Entender pues, que como sociedad se debe de aprender a adaptarse a los elementos culturales, sociales, étnicos, económicos, etc. Tener en claro ante cualquier lucha de emancipación, el papel que se tiene dentro del proceso productivo y a partir de ahí iniciar el camino en conjunto con su par masculino, en un verdadero camino de igualdad libertaria.

### **Bibliografía:**

ASOCIACIÓN EQUIPO MAÍZ. *Historia de El Salvador: de cómo la gente guanaca no sucumbió ante los infames ultrajes de españoles, criollos, gringos y otras plagas*. El Salvador: Asociación Equipo Maíz.

CARR, E. H. (1978) *¿Qué es la historia?* España: Seix Barral.

FOUCAULT, M. (2007) *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. España: Alianza Editorial.

GALEANO, E. (2008) *Especios: una historia casi universal*. México: Siglo XXI.

JEIFETS, L. y JEIFETS, V. (2015) *América Latina en la internacional comunista, 1919-1943. Diccionario biográfico*. Santiago: Ariadna Ediciones.

KRAMER, H. y SPRENGER, J. (2004 [1487]) *Malleus Maleficarum [El Martillo de las brujas]*. (Miguel Jiménez Monteserín, trad.) Valladolid: Maxtor.

LUCAS MONTEFLORES, O. (2011) *El anarquismo en Guatemala. El anarco sindicalismo en la Ciudad de Guatemala 1920-1932*. Tesis de Licenciado en Historia. Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.



\_\_\_\_\_ (2018) *La senda libertaria. Nacimiento y desarrollo del anarquismo en Guatemala*. Manuscrito no publicado.

MAYER, M. P. (2007) *Anarquismo para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente.

OBANDO SÁNCHEZ, A. (1978). *Memorias, la historia del movimiento obrero*. Guatemala: Editorial Universitaria.

MONZÓN, A. S. (2015). *Las mujeres, los feminismos y los movimientos sociales en Guatemala: relaciones, articulaciones y desencuentros*. Guatemala: Editorial de Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales –FLACSO-. Disponible en: <http://www.flacso.edu.gt/publicaciones/wp-content/uploads/2017/02/debate-4.pdf>

“Se constituye en Guatemala la Sección Femenina de Falange” (31 de marzo, 1938) *Amanecer* (Guatemala), núm. 5, pp. 12-13.

TARACENA ARRIOLA, A. (1988). “Presencia anarquista en Guatemala entre 1920 y 1932”. *Mesoamérica* (Guatemala), núm. 15, pp. 1-23.

\_\_\_\_\_ y LUCAS MONTEFLORES, O. (2014) *Diccionario biográfico del movimiento obrero urbano de Guatemala 1877-1944*. Guatemala: Flacso Guatemala.

TISCHLER VISQUERRA, S. (2001). *Guatemala 1944: crisis y revolución: ocaso y quiebre de una forma estatal*. Guatemala: F&G Editores.

TORNS, T. y RECIO, C. (s.f.) “Las mujeres y el sindicalismo: avances y retos ante las transformaciones laborales y sociales”. *Gaceta Sindical*. Disponible en: [https://ddd.uab.cat/pub/artpub/2011/131260/gacsin\\_a2011n16p241iSPA.pdf](https://ddd.uab.cat/pub/artpub/2011/131260/gacsin_a2011n16p241iSPA.pdf)

### **Fuentes hemerográficas:**

*El Imparcial*, Guatemala.

*Excélsior*, Guatemala.

*Orientación Sindical*, Guatemala.

*Nuestro Diario*, Guatemala.

*La Gaceta, órgano de publicidad de la Policía Nacional de Guatemala*.

*El Liberal Progresista*, Guatemala.

# El sacrificio secular y el desencanto de la democracia.

## Nuestra América ante las imposiciones del “mundo civilizado”\*

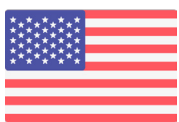
Ricardo *León García*\*\*



**Resumen:** En mayo de 1916 los marines desembarcaron en territorio dominicano. Marcaba el inicio de una ocupación militar de más de ocho años. No era la primera vez, no sería la última. Esta es tan solo la expresión armada del involucramiento del gran capital dentro de los territorios de Nuestra América. La intervención en los asuntos internos de las supuestas soberanías nacionales latinoamericanas sigue siendo constante y permanente. Independencia, soberanía, libertad y democracia no son más que quimeras.

**Palabras clave:** *invasión estadounidense, República Dominicana, doctrina Monroe, burguesía nativa, Franklin J. Franco.*

**The secular sacrifice and the disenchantment of democracy. Latin America before the impositions of the “civilized world”**



**Abstract:** On May 1916, the US Marines landed into Dominican territory. This fact pointed the beginning of a military occupation for more than eight years. It was not the first time, it would not be the last one. This is just the armed expression of the involvement of big capital within the territories of Latin America. The intervention in the internal affairs of the alleged Latin American national sovereignties remains constant and permanent. Independence, sovereignty, freedom and democracy are nothing more than a chimera.

**Keywords:** *American invasion, Dominican Republic, Monroe doctrine, native bourgeoisie, Franklin J. Franco.*

**O sacrificio secular e o desencanto da democracia. Nossa América antes das imposições do “mundo civilizado”**



**Resumo:** Em maio de 1916, os fuzileiros desembarcaram em território dominicano. Isso marcou o início de uma ocupação militar de mais de oito anos. Não foi a primeira vez, não seria a última. Esta é apenas a expressão armada do envolvimento do grande capital dentro dos territórios da nossa América. A intervenção nos assuntos internos das supostas soberanias nacionais latino-americanas permanece constante e permanente. Independência, soberania, liberdade e democracia nada mais são que quimeras.

**Palavras-chave:** *invasão americana, República Dominicana, Monroe doutrina, burguesia nativa, Franklin J. Franco.*

\* Este trabajo es una versión modificada de la Conferencia magistral inaugural dictada en el marco del Seminario Internacional *Las intervenciones estadounidenses en el continente: A cien años de la primera ocupación militar a República Dominicana, 1916-2016*, en el Auditorio Juan Bosch de la Biblioteca Nacional Pedro Henríquez Ureña, en Santo Domingo, República Dominicana, el domingo 5 de septiembre de 2016. Mi más profundo agradecimiento a Luisa Navarro y Altagracia Fernández de la Universidad Autónoma de Santo Domingo por la invitación y su generosa recepción.

\*\* Antropólogo e historiador. Profesor-investigador de tiempo completo en el Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México, desde 1988. Autor de *Teoría del juarense* (Córdoba, Almuzara, 2007); *Civilizar o exterminar; tarahumaras y apaches en el siglo XIX* (México, INI-CIESAS, 2000, en coautoría con Carlos González Herrera); *Misiones jesuitas en la Tarahumara, siglo XVIII* (Ciudad Juárez, UACJ, 1991). Además de trabajos relacionados con la historia empresarial e intelectual, pueblos indígenas de México y cultura urbana en el norte de México.

...fueron muchos los hombres que perdieron la vida para obtener al cabo de tan largo tiempo resultados tan precarios, porque en verdad vivimos en una democracia imperfecta y vivimos en un ambiente donde las conquistas sociales prácticamente resultan nulas.

tFranklin J. Franco P.

Invasión... Intervención... Ocupación... Por muchos lares he escuchado decir que este tipo de temas ya no se deberían tratar en los ambientes académicos y mucho menos fuera de ellos. “El marxismo no tiene sentido, el mundo es diferente”, es una afirmación tan absurda como que “ya pasaron de moda” las ideas que motivan la búsqueda de la justicia, la equidad y la democracia más allá del acto de la votación. Son argumentos tan débiles que es mejor ignorarlos. No cabe duda de que el entusiasmo por la propuesta de Francis Fukuyama (1992) alcanzó tal nivel de vulgarización que hasta conceptos propios de las interpretaciones de la historia de la humanidad tendieron a hacerse desaparecer del léxico.

Tener como preocupación la imposición de ideas o formas de organización, así como tratar un episodio en el que el ejército de una potencia militar lleva a cabo una invasión contra una nación lejanamente equiparable en recursos económicos o en recursos bélicos, para nada nos convierte en marxistas. Reflexionar sobre la imposición, sobre la violencia armada o no en contra de un pueblo o los miembros de un pueblo es un asunto de la humanidad misma, independientemente de las ideologías y los amores partidistas que puedan profesarse.

Por otro lado, ignorar el pasado no lo modifica. La historia no puede negarse y, en todo caso, con nuevas perspectivas es que pretendemos abordar los asuntos que en nuestro presente adquieren una relevancia diferente. Eso sí, quien lo quiera saber y analizar, discutir y enriquecer, bienvenido. La cabal comprensión de este tipo de fenómenos sociales amplía la posibilidad de construir un futuro mejor que el que nos promete una sociedad dispuesta al *laisser-faire, laisser passer*.

Absurdo es, al mismo tiempo, tratar de minimizar tan violentos procesos de injerencia, cuando además han sido recurrentes en la historia de las naciones de Nuestra América. Hacer a un lado este tipo de fenómenos, máxime en un país tan apabullado por el intervencionismo estadounidense y el control de las empresas que desde allá se organizan, puede parecer una forma de autonegación, pues la sociedad dominicana en general no se ha quedado de brazos cruzados ni se ha sometido apaciblemente a este tipo de agravios.

Recordamos ahora el primer centenario de la intervención militar estadounidense a la República Dominicana, la de 1916. Se trataba, en ese tiempo, de una experiencia con la que ya cargaban Argentina, Uruguay, México, Paraguay, Nicaragua, Cuba, Puerto Rico, Haití... después, muchos de los pueblos latinoamericanos compartieron el mismo agravio. Estamos hablando de una práctica repetida una y otra vez. La sabiduría popular nos habla hasta el cansancio eso de que “mal de muchos, consuelo de tontos” y debo asumir que hay razón en ello. Pero también nos dice que “aunque la mona se vista de seda, mona se queda”. En otras palabras, no significa un alivio que las fuerzas armadas del vecino del norte hayan emprendido operaciones invasivas en muchas naciones de Nuestra América, así como tampoco la menor recurrencia de este tipo de acciones signifique que gocemos de independencia, paz y prosperidad en nuestros pueblos.

Mientras los europeos pobres se mataban entre sí para dar gusto a sus dirigentes empresariales y políticos, en mayo de 1916 los *US Marines* desembarcaban en territorio dominicano “para restablecer el orden” que se había perdido. En otras palabras, para alimentar las ambiciones de sus dirigentes empresariales y políticos, también. Se trataba del proyecto de expansión de los dueños del capital. Un proyecto perennemente apoyado por sus títeres a cargo de los gobiernos. Sustentado, además por la carne de cañón de siempre, quienes forman parte de la base de la pirámide social que, para alcanzar un lugar en el prometido progreso civilizatorio, han de arriesgar el pellejo por el bien de



Imagen 1. “Uncle Sam’s dream of conquest and carnage”, © Udo Kepler, 1895. [www.loc.gov](http://www.loc.gov)

la nación (¿quién es la nación?) y por extensión, alcanzar una butaca dentro de la función de gala del reino de los cielos.

Las tiernas, emotivas y consoladoras palabras del entonces capitán Harry S. Knapp, a cargo de la nave insignia *USS Olympia*, y dirigidas al pueblo de Santo Domingo el 29 de noviembre de 1916, son ilustrativas de la labor civilizatoria de nuestros hermanos mayores:

This military occupation is undertaken with no immediate or ulterior object of destroying the sovereignty of the Republic of Santo Domingo, but, on the contrary, is designed to give aid to that country in returning to a condition of internal order that will enable it to the terms resting upon it as one of the family on nations (Knapp, 1917).

Una ayuda, por cierto, no solicitada bajo circunstancia alguna por los dominicanos que constituyen la base de la pirámide social del país, aunque es posible que haya sido un alivio para quienes, desde el vértice de la misma figura, sentían amenazadas sus posiciones de privilegio. En desagravio, es

justo mencionar que el médico don Francisco Henríquez y Carvajal, hasta ese día presidente de la República Dominicana, jamás pidió la ayuda norteamericana (Cfr. Hernández Flores, 2015).

No era la primera vez que los estadounidenses se aventuraban a tierras latinoamericanas con la intención de terminar de imponer el proyecto de “modernidad”. El dos de diciembre de 1823, el presidente de los Estados Unidos, James Monroe, se dirigió al pleno del congreso de su país para, entre otras cosas, anunciar que, a partir de esa fecha, el gobierno de esa nación jamás permitiría que una potencia europea sentara nuevas bases en el hemisferio occidental.<sup>1</sup> Además, junto con su secretario de Estado, John Quincy Adams, se manifestaba a favor de las sanas intenciones de los inversionistas de su país para llevar al resto del continente las bondades de las formas de vida que se estaban experimentando allá.

En 1904, Theodore Roosevelt, a la sazón ocupante de la Casa Blanca en Washington, “enmendó” la doctrina Monroe, añadiendo que su país se reservaba el exclusivo derecho de utilizar la fuerza militar en América Latina y el Caribe para obligar al cumplimiento de las obligaciones adquiridas con los acreedores extranjeros y evitar la intervención extranjera en la región. Teddy Roosevelt afirmó que usaría las tropas para garantizar la paz, la estabilidad y el progreso de todos en el continente. La conversión se había dado: de promotores de la paz y la democracia, los “hermanos mayores” devinieron en policía con el *big stick* en la mano.<sup>2</sup>

- 
- 1 Si bien nunca se definió un documento especial para declarar este principio geopolítico, ha quedado bien establecido que la llamada Doctrina Monroe quedó definida en el séptimo mensaje anual de James Monroe al Congreso de los Estados Unidos, dado en la ciudad de Washington el 2 de diciembre de 1823. El fragmento del discurso puede consultarse en línea en <https://www.ourdocuments.gov>
  - 2 Ocho décadas después que James Monroe, el 6 de diciembre de 1904, Theodore Roosevelt se dirigió al Congreso de los Estados Unidos para plantar su corolario a la doctrina Monroe. Consulte el documento también en <https://www.ourdocuments.gov>

Y aunque este Corolario Roosevelt a la doctrina Monroe de inmediato fue invocado para “justificar” la ocupación norteamericana de Cuba, Nicaragua, Panamá, Haití y la República Dominicana, la presencia invasiva de los gringos no era nueva, siempre hemos de recordarlo, a pesar de que el recuerdo de la ignominia y la injusticia no formen parte de la moda en tiempos de la corrección política y la supina resiliencia.

El arribo de las fuerzas armadas estadounidenses a territorio dominicano en 1916 marcó la culminación de un largo anhelo expresado por quienes dirigían los destinos de la parte invasora. Desde mucho tiempo antes se habían dejado escuchar opiniones entre inversionistas y sus corifeos en el Congreso de los Estados Unidos, como en la misma Casa Blanca, de que no era desdeñable apoderarse del territorio de la isla de Santo Domingo. En 1854, en el pleno de *Capitol Hill*, se oyeron las voces que clamaban por la urgencia de hacerse de la isla para instalar un puerto comercial y militar en la bahía de Samaná,<sup>3</sup> para posteriormente aprovechar los recursos naturales del oriente de la isla y, desde ahí, controlar el tráfico de mercancías en el Caribe.

A los promotores de la idea, honestos hombres de negocios, de esos que siempre han querido hacer el bien, derramando riquezas do quiera que se presentan, no les salió bien la jugada: corrían los días de la más álgida confrontación entre los defensores del proyecto esclavista en los Estados Unidos y los que pretendían un capitalismo con la formalidad de trabajadores asalariados pero muy libres.

Se trataba de empresarios sureños que soñaban con un Santo Domingo pletórico de esclavos, produciendo riqueza a manos llenas en nombre del progreso y la civilización. El principal promotor de este proyecto fue el general William L. Cazneau, un militar al servicio del ejército de Texas y, posteriormente, del ejército de la Confederación. Participó en la guerra de independencia de Texas, en la invasión a

3 Samaná era el objetivo principal. Una ubicación alternativa de este puerto era Manzanillo, muy cercano a la frontera con Haití.

México y después fue agente especial de los presidentes Pierce y Buchanan ante el gobierno de la República Dominicana (Wagner, s/f).<sup>4</sup>

A William L. Marcy, secretario de Estado de 1853 a 1857, le encantaba la idea de poseer la isla. Por supuesto que adujo razones geoestratégicas. Además, junto con su hijo y segundo de a bordo en la oficina, tenía intereses en el negocio de especulación de tierras. Tampoco pudo convencer a la elite política de su país, pues temía un fuerte enfrentamiento con la Gran Bretaña y Francia. Parecía que no era el tiempo preciso para las aventuras imperiales tan lejos de su territorio continental. La expansión de cualquier manera se dio y los inversionistas y especuladores comenzaron a apoderarse de la economía de la región. Siempre hemos de tener presente el enorme trabajo que realizó Marcy antes, durante y después de pasar por el Departamento de Estado, pues fue el principal instigador para involucrarse de lleno en los asuntos de Cuba (incluso, participó dentro de un grupo de empresarios sureños que planteaba la compra inmediata de la isla a la corona española, con la posibilidad de amenazarla de invadirla y arrebatársela a la fuerza), la República Dominicana, México, Nicaragua e incluso en el conflicto de la Guerra de Crimea.<sup>5</sup>

4 Véase también: Treudley, Mary (1916). "The United States and Santo Domingo, 1789-1866". En: *The Journal of Race Development*, vol. 7, núm. 1 (July), pp. 83-145; *52nd Congress, 1st Session, Senate Executive Document No. 149, Bulletin No. 52*, p. 6.

5 El trabajo más completo donde puede conocerse la vida y las acciones de Marcy es el de Ivor D. Spencer, *The Victor and the Spoils: A Life of William L. Marcy*. Providence, Brown University Press. 1959. Marcy fue secretario de Guerra entre 1845 y 1849, en el gobierno de James K. Polk y luego Secretario de Estado entre 1853 y 1857, con Franklin Pierce como presidente. No puede ser una simple coincidencia que al frente de las instituciones castrenses haya ocurrido la invasión a México (1846-1848) que tuvo como producto principal la anexión de casi la mitad del territorio original mexicano. Ya como Secretario de Estado, impulsó el establecimiento de los Tratados de La Mesilla en 1853 (*The Gadsden Purchase* dentro de la tradición estadounidense). Con ambas adquisiciones, México transfirió a los Estados Unidos poco más de 2'300,000 kilómetros cuadrados.



Después de la guerra civil en los Estados Unidos, los intentos de anexión se redoblaron.

Los esfuerzos por apropiarse del territorio dominicano no terminaban ahí. Los intereses empresariales no podían esfumarse de la noche a la mañana y si de algo puede presumir el espíritu capitalista es la constancia, es la planeación a largo plazo, es el diseño del futuro en las mejores condiciones para la generación de la riqueza a costa de lo que sea. Lo era entonces, como lo es ahora. Posiblemente cambian las estrategias, como han cambiado los individuos y las circunstancias. Las coyunturas pueden no ser favorables para una empresa en cierto momento, sin embargo, quienes están al frente de ella, hacen todo lo posible para llevar a cabo el proyecto prefigurado.

Obviamente hemos de considerar que es primordial la participación de un sector nativo clave en el territorio para que se abra la posibilidad de una anexión. Es aquí donde quiero retomar la propuesta metodológica que hiciera un académico dominicano. Franklin Franco Pichardo, con una claridad envidiable, dejó pavimentado un camino por el cual ya otros habían realizado trazos y consolidaciones. No inventó el método, sino lo pulió para evitar tropiezos y lo aclaró para asegurar el feliz arribo al análisis sin desviaciones. Su conclusión del ensayo *República Dominicana, clases, crisis y comandos* resulta una pieza primordial que debemos tener en cuenta cuando tratamos de dar una explicación profunda de los fenómenos sociales (Franklin, 2000: 295-323).<sup>6</sup>

Hemos recorrido ya más de un siglo y medio suponiendo que esa grandiosa promesa de la libertad y el bienestar para todos será cumplida dentro de la forma de vida que venimos

6 Esta obra obtuvo en 1966 el Premio Internacional de Ensayo Casa de las Américas. El método de análisis que propone utilizar Franklin no es más que una explicación sencilla de del método dialéctico expuesto por Karl Marx más de una centuria antes, donde deben tomarse en cuenta todos los elementos de la realidad explorada y a la luz de una profunda conciencia de la estructura clasista de la sociedad. Pensar solamente en un enfrentamiento de nacionalidades o, peor aún, en la confrontación de países, conlleva un simplismo brutal que oscurece toda interpretación.



Imagen 2. [www.infobae.com](http://www.infobae.com)

construyendo los seres humanos desde que decidimos que el liberalismo es el camino máximo que puede andar la humanidad.

Para lograr que todos abonemos material en este camino, las nociones referidas, libertad y bienestar, así como la de democracia, han rezumbado en nuestras mentes una y otra vez. Vamos seguros a encontrar ese paraíso en el que nadie sufrirá. Sin embargo, para alcanzarlo, el sacrificio debe ser grande. Para que esas promesas nos sepan mejor, el esfuerzo, la vida entera ha de dejarse en el proceso de construcción del orden, paz, progreso, libertad, igualdad, fraternidad, democracia...

El sacrificio llega a convertirse en tortura. No importa. Con los brazos abiertos recibimos a los heraldos portadores de la buena nueva. No podemos sino agradecer a hombres como William L. Cazneau o William Marcy, que hayan hecho hasta lo imposible por traer Nuestra América ese ambiente de trabajo fecundo, creador de las condiciones necesarias para que en un clima de libertad todo el mundo trabaje de sol a sol, dejando la piel en la tierra, trozándose las manos y las espaldas para lograr la producción que habrá de surcar los mares con

el fin de alcanzar mercados inimaginables y todos, allá afuera, se sorprendan de la calidad de la producción de millones de latinoamericanos, asiáticos y africanos que dejan todo lo mejor de sí para que este mundo siga avanzando por la senda de la libertad y la democracia.

Cuando en 1926 Pedro Henríquez Ureña hablaba del descontento y la promesa, no lo hacía solamente sobre el aspecto de la creatividad literaria en nuestros pueblos. Siguiendo la línea trazada por Juan Montalvo, por José Martí, por José Enrique Rodó y por Rubén Darío, don Pedro estaba seguro de que de este trozo de humanidad podría surgir una propuesta diferente pero conveniente, de acuerdo a los sueños y necesidades propios.

Franco Pichardo, en 1966, nos recordaba que el análisis de la sociedad, si no toma en cuenta el factor de la diferenciación clasista, se quedará en la superficie (Franklin, *Op. Cit.*: 247). Pero las modas y las tendencias dominantes alcanzan a imponerse hasta en el pensamiento que se llama a veces “de vanguardia”. Las reflexiones sobre las supuestas fallas del sistema capitalista las hacemos desde la óptica que mejor acomoda al capitalismo y a sus beneficiarios. Suponemos, o nos han empujado a creer ciegamente, en que el mundo está dividido por nacionalidades, las personas por razas o por creencias religiosas, que podemos separar claramente a los buenos de los malos y que la democracia tal como está impulsada y patrocinada desde los grandes centros de decisión del sistema dominante, es la que vale. No nos atrevemos a llegar al fondo de las cosas por ignorancia, por comodidad. Cuán peligroso resultaría para nuestra propia idea de la vida confortable, para lo que consideramos nuestra estabilidad emocional, si nos atreviésemos a cuestionar lo que tanto anhelamos. La superficialidad es confortable, es segura, no daña nuestra imagen ante los demás y hasta puede resultar muy conveniente como forma de vida.

Pensamos al mismo estilo que los gerentes de las grandes corporaciones, nuestros parámetros tienden a ser iguales: progreso; mejora continua; superación personal; el esfuerzo

será recompensado con un cúmulo de bienes; defender a la patria está por encima de cualquier interés; la libertad para competir promueve la fortaleza de espíritu; lo importante no es que ganes, sino que compitas, que te mantengas en la pelea; el conocimiento es neutro, no hay intereses detrás de él; el amor siempre viene contenido en la cajita de *happy meal* de MacDonalds.

Y el mundo sigue girando. Ya vivimos una vida mucho mejor que la que gozaron nuestros abuelos y bisabuelos. Se goza de la libertad... cierto, no todos pueden. Dicen, por ejemplo, que nuestros colegas cubanos justo comienzan a saborear las posibilidades que les debe permitir la apertura de mercados. Esa libertad de la que no han disfrutado para escoger si se mueren de cáncer de próstata o por un cáncer de estómago... ya pronto podrán elegir entre una succulenta comida congelada pletórica de preservativos y edulcorantes químicos, lista para recalentarse en el microondas o una sanísima barra de semillas Monsanto apelmazadas con un semilíquido dulce, subproducto de algún insecticida Bayer. ¡Viva la libertad y el poder de elección!

Al ganarse la libertad, sépanlo ya, colegas, tendrán la posibilidad de deshacerse de ese empalagoso Estado que proporciona educación, salud, vivienda y servicios. La vida sustentada por la libertad de empresa, por un mercado en permanente competencia, sin la paternidad estatal, se llena de emocionantes aventuras. En el mundo libre, somos ricos en adrenalina. La movilidad social ha permitido la disminución drástica de la masa de proletarios... cada vez el número de lumpenes es mayor. El subempleo y el paro nos lleva a apostar con los vecinos, “¿cuánto juegas a que sí comemos hoy?” Obviamente hay una trampa en esta forma de apostar, la única forma de comer es ganar la apuesta.

Hace ya veinte años, Viviane Forrester, una escritora francesa asustada con el presente de ese tiempo y más con lo que esperaba para el futuro, nos legó algunas de sus reflexiones que, sépanlo ustedes, no significan el descubrimiento del hilo

negro o el agua caliente. ¿Qué es el trabajo? Nos han dicho hasta el cansancio que es lo que dignifica a la humanidad. Engels afirmó que es el proceso por el cual adquirimos la categoría de “hombres”. Forrester considera que es una de las peores perversiones de esta era. Millones de personas tienen cancelado el acceso al trabajo y cientos de millones, aunque lo tengan, ni siquiera sueñan con la dignidad, no les es suficiente el salario ni el tiempo de vida (Forrester, 1996).<sup>7</sup>

La lógica del capital siempre es lógica. El capital gana o gana. Y si no gana hoy, ganará mañana lo doble o dejará de existir como capital. La ética bajo la cual se rige es la del capital. Su moral, la del capital. Gana o gana, hoy y siempre.

Otra mujer, Naomi Klein (2007), periodista canadiense sin pelos en la lengua y con ganas de desenmascarar lo peor del sistema en el que nos movemos todos, relaciona los eventos de crisis con la imposición de reformas que exacerban el salvajismo del capital. Milton Friedman y sus allegados, sus discípulos y sus fanáticos seguidores, han logrado, afirma Klein, modificar los elementos sustanciales del capitalismo que alguna vez se llamó de bienestar, aduciendo que apesta a socialismo, para entregar absolutamente toda iniciativa a los inversionistas privados que, de nuevo, con la bandera de la libertad de empresa, la libertad de mercados, la libertad para exprimir al otro, hagan lo que se les venga en gana con las vidas de quienes no forman parte de su clase.

¿Quién gana con mi trabajo? La patria. ¿Por qué siempre he trabajado y nunca dejaré de trabajar mientras que cada día soy más miserable?

Todavía hace cien años, en esta tierra, los impulsores del capitalismo desembarcaban con el fusil en la mano, detrás de las piezas de artillería y con las nuevas leyes en la mano, listas para ser mañosamente aprobadas por un congreso nacional, por el dirigente nacional o por el comandante en jefe de las fuerzas de ocupación a nombre de la nación, esa agradecida

---

<sup>7</sup> Existe la edición argentina, *El horror económico*. Buenos Aires, FCE, 1997.

nación que se postraba de hinojos para loar a sus salvadores en uniforme de campaña: les trajeron el progreso, la libertad y la democracia, la prosperidad, la modernidad, la seguridad... la nación postrada no era otra que esa casta de oportunistas que aprendieron a servir a los patrones y servirse de los miserables que no aceptaron la presencia de nuevos amos. Los paladines de este modelo son a partir de un siglo ha, los comandantes del capital con sede en los Estados Unidos. No fueron sus inventores, sino sus perfeccionadores. Retomaron las experiencias británica, belga, francesa, holandesa, sueca, española, portuguesa.

Esa fue precisamente una de las claves del cambio. Insisto en los proyectos a largo plazo. La intervención armada se convirtió en la estrategia vital para construir una sociedad que tendiera a ya no requerir de futuras presencias de soldados o marinos provenientes de la sede imperial. La presencia de tropas en Santo Domingo supuso ya desde 1916, un profundo trabajo de limpieza, de cirugía reconstructiva y de establecimiento de las bases suficientes para la consecución de los objetivos primarios de la sociedad moderna. El modelo no acepta desviaciones de su principio fundamental: la obtención de ganancias en el menor plazo posible. Los argumentos para el convencimiento general son también constantes: progreso, evolución, civilización, modernidad, libertad, igualdad, democracia.

Las palabras del primer teniente Charles H. Noxon, Jr., uno de los creadores de la Guardia Nacional dominicana, en un texto enviado a *The New York Times* en noviembre de 1919, no pueden ser menos precisas. Tratando de explicar la misión civilizatoria de las fuerzas armadas estadounidenses en este país, tan lejos de su *home, sweet, home*, Noxon justificaba la presencia con estos conceptos fundamentalistas: "... to stabilize, to establish law and order, to teach a weaker nation how to do and then later on to expect them to take their place with other nations as an example of American training and of the application of the Monroe Doctrine" (Noxon, Jr., 1919). Equiparaba las tareas

estadounidenses en la República Dominicana con las que unos años antes habían realizado los mismos hombres de dios en Cuba. Los golpes de pecho arreciaban en autocomplacencia cuando Noxon afirmaba que los dominicanos eran tan libres que incluso podían hacerse cargo de su sistema educativo, elegían a las autoridades locales y que los invasores únicamente manejaban los ingresos gubernamentales y nombraban a los gobernantes principales, siempre supeditados a la autoridad militar de los Estados Unidos.

Con o sin justificación “legal” o moral, las ocupaciones han sido constantes. Aunque la presencia militar estadounidense fue reduciéndose, no significó el final de la política intervencionista. De James Monroe a Barack Obama, las relaciones entre los Estados Unidos y las naciones del resto del continente han estado marcadas por la firme decisión de proteger a toda costa el modelo económico que transfiere la riqueza del sur al norte, de las clases desposeídas a las que todo tienen y desean controlar, independientemente de su ubicación geográfica o el estado nacional que expida su cédula de identidad. No importa que los índices de miseria se incrementen, que se destruya el ambiente, que se contaminen o se agoten los recursos naturales, ni que los estados de derecho no pasen de ser tan sólo un sueño. La economía de mercado está por encima de cualquier otro proyecto, nos guste o no.

Es dentro de ese marco de relaciones que los *marines* desembarcaron en territorio dominicano en 1916. Los conflictos entre las fuerzas locales que trataban de imponerse al frente del estado dominicano, habían sido factor fundamental para que se dejaran de pagar los créditos contratados con los banqueros estadounidenses. A partir de 1907, la secretaría de Estado en Washington obligó, con la dulzura habitual de estos casos, a la firma de un tratado por el cual una compañía privada, la Santo Domingo Improvement Corporation, se haría cargo por completo de las aduanas dominicanas para de esta manera garantizar el pago de la deuda. Los grupos en conflicto no dejaban a los pobres gringos administrar en paz

la riqueza del país y esa fue razón suficiente para imponer un estado de excepción bajo el comando de las fuerzas militares de ocupación.

No pasó mucho tiempo para que numerosos grupos de gente molesta por la invasión se organizaran para tratar de expulsarlos. De hecho, desde el momento mismo en que los *marines* plantaron sus botas sobre territorio dominicano, las operaciones de resistencia fueron constantes. Como siempre ha sucedido, a estos inconformes se les dio trato de delincuentes, les llamó gavilleros y bandidos y se les cazó como a perros rabiosos. La decencia se impuso después del derramamiento de sangre a lo largo de más de cinco años. Con el correr de los meses, políticos y empresarios locales decidieron aliarse con los patrones de lengua inglesa y al poco tiempo ya gozaban de los privilegios que recibían por adular al tío Sam. Desde dentro, la elite nativa acumulaba recursos, recuperó el poder político y aplastó a la oposición mientras se hinchaba los bolsillos gracias al trabajo de los que siempre trabajan.<sup>8</sup>

---

8 El trabajo de Bruce J. Calder publicado hace ya casi cuatro décadas, es un claro ejemplo de cómo puede hacerse un análisis de clase para explorar un movimiento social. Si bien son escasas sus fuentes dominicanas, deja en evidencia que los militares estadounidenses sabían hacer su trabajo de inteligencia en el medio rural del oriente del país. Así mismo, debe quedar claro que, aunque exista la certeza de las motivaciones para hacer frente a la invasión extranjera, los discursos públicos para desacreditar el esfuerzo toman una dirección diferente. Véase Bruce J. Calder, “Caudillos and Gavilleros versus the United States Marines: Guerrilla Insurgency during the Dominican Intervention, 1916-1924”, *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 58, No. 4 (November, 1978), pp. 649-675. Posteriormente, en 1984, el propio Calder profundiza su perspectiva acerca de la resistencia dominicana, con una mayor utilización de trabajos locales, además de las invaluable aportaciones que pueden brindar los archivos militares estadounidenses; *El impacto de la intervención; la República Dominicana durante la ocupación norteamericana de 1916-1924*. Santo Domingo, Academia Dominicana de la Historia, vol. CXVIII, 2014 [Tercera edición en español del original publicado en Austin, University of Texas Press, 1984].





Imagen 3. <http://cdf.montevideo.gub.uy>

Detalles más, detalles menos, sucesos similares, justificaciones parecidas más miles de muertos adicionales, fueron la norma en América Latina. Debemos tener presentes los casos del Brasil, Colombia, Nicaragua, Guatemala, El Salvador, México, para nombrar unos cuantos. Para evitarse la molestia de andar golpeando y matando dominicanos, los intervencionistas forzaron la creación de la Guardia Nacional, un organismo represivo muy útil para el control de la población, para garantizar el esquema de expoliación del territorio nacional y para colocar a la República Dominicana en el concierto de las naciones modernas del mundo. El modelo de la Guardia Nacional fue replicado en Nicaragua, El Salvador, Puerto Rico, Panamá y Venezuela.

Años después, en el marco de la confrontación contra el modelo capitalista de Estado, comúnmente llamada la Guerra Fría, y con la imposición del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca o Tratado de Río de Janeiro en 1947, así como con la definición y puesta en práctica de la doctrina

de seguridad nacional, la estrategia para conseguir un mejor ambiente para el desarrollo del capitalismo liberal en Nuestra América fue la correcta formación de individuos que con toda claridad tuvieran la manera de ponerse al frente de los esfuerzos patrióticos en cada una de las realidades nacionales para impulsar con toda libertad la democracia y la libertad de los pueblos, siempre acordes con los principios de la civilización occidental cuyo modelo, ya sabemos, es el que nos remite Hollywood cotidianamente.

La historia reciente nos indica que hemos sido mudos receptores de las estrategias “menos” violentas por parte de quienes poseen este mundo. ¿Para qué necesitarían una invasión militar si ya cuentan con sendos sistemas políticos que gustan de maquillar las cosas y se atreven a llamarles “reforma”, “cambio”, incluso “revolución” o “transformación”? Los fusiles y las balas, la presencia extranjera en uniforme de campaña ha sido sustituido por una democracia participativa que tiene todas las limitaciones posibles y que se le llaman “Estado de derecho”, más deseado que efectivo.

Cuando el estado de derecho se debe mantener como tal, se anuncian los recortes en el gasto social. Cuando el estado de derecho consolida la democracia, anuncia privatizaciones y alianzas estratégicas con corporaciones organizadas en otros rumbos del planeta, o a la vuelta de la esquina, ya no importa. Cuando la democracia de las leyes del mercado se afianza, sabemos de las desregulaciones del mercado y cada uno hace su santa voluntad, siempre y cuando forme una parte de la oligarquía, de la burguesía, de quienes no dejan de tener la sartén por el mango.

Sin embargo, seguimos soñando en un mundo tal como nos lo ha pintado el cine, como nos lo muestra la televisión. Y parece que esa es nuestra última y única aspiración. La asumimos, la aceptamos.



Imagen 4. [www.pinterest.com](http://www.pinterest.com)

### Bibliografía:

- FORRESTER, V. (1996). *L'horreur Économique*. Paris : Fayard.
- FRANKLIN J., F. (2000). *República Dominicana: Clases, crisis y comandos*. Santo Domingo: Librería La Trinitaria.
- FUKUYAMA, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- HERNÁNDEZ FLORES, I. (2015). *República Dominicana, Estados Unidos 1844-1930*. Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- KLEIN, N. (2007). *La doctrina del shock; el auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós.
- KNAPP, H. S. (1917). "Proclamation of the Military Occupation of Santo Domingo by the United States". En: *The American Journal of International Law*, vol. 11, núm. 2, Supplement: Official Documents (April), pp. 94-96.
- NOXON, Jr., C. H. (1919). "Santo Domingo; ward of the marines". En: *The New York Times*, November 30, pp. 3 & 11.
- WAGNER, F. (s/f). "Cazneau, William Leslie". En: *The Handbook of Texas* [en línea]. Texas State Historical Association: <https://tshaonline.org/handbook>, consultado el 12-07-2016.

# La cinematografía como recurso educativo y cultural: el caso del cine histórico

Ricardo *León García*\*



**Resumen:** El artículo explora las posibilidades del cine como recurso para la enseñanza en educación escolar y universitaria, a partir de los aportes de comunicadores y pedagogos que han unido la cinematografía con la educación. En ese sentido, se toma como caso el cine específicamente histórico y sus potencialidades a partir de las funciones informativa, motivadora y epistemológica que tiene en el ámbito educativo y cultural, proponiendo una metodología de uso de cine en aulas.

**Palabras clave:** *cinematografía, cine histórico, didáctica, educación.*

**Cinematography as an educational and cultural resource: the case of historical cinema**



**Abstract:** The article explores the possibilities of cinema as a resource for education in school and university education, based on the contributions of communicators and pedagogues that have linked cinematography with education. In this sense, it takes as a case the specifically historical cinema and its potentialities from the information, motivating and epistemological functions that it has in the educational and cultural field, proposing a methodology of cinema use in classrooms.

**Keywords:** *cinematography, historical cinema, didactic, education.*

**A cinematografía como um recurso educativo e cultural: o caso do cinema histórico**



**Resumo:** O artigo explora as possibilidades do cinema como recurso para o ensino na educação escolar e universitária, a partir das contribuições de comunicadores e pedagogos que vinculam a cinematografia à educação. Nesse sentido, toma-se como caso o cinema especificamente histórico e suas potencialidades a partir das funções informacionais, motivadoras e epistemológicas que possui no campo educacional e cultural, propondo uma metodologia de uso do cinema nas salas de aula.

**Palavras-chave:** *cinematografia, cinema histórico, didático, educação.*

\* Historiador y Comunicador. Licenciado en Historia por la Universidad Nacional Federico Villarreal (1999), con investigación sobre Historia y Cine. Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2009), con tesis sobre Cine documental en el mundo. Magister por la UNMSM (2016), con tesis sobre la problemática del Cine documental peruano. Docente de Historia en la UNFV desde el 2000. Dicta cine-foros y talleres audiovisuales desde el 2003. Docente de Comunicación en la Universidad Nacional Agraria-La Molina y en la Universidad Alas Peruanas. Organizador de Diplomados de Cultura de la Imagen en Posgrado de la UNFV. Ha publicado los libros *Cine y Compromiso* (2014) e *Imágenes del Bicentenario* (2014); y artículos en las revistas *Tiempos, Parnasón, MOTVS y Pacarina del Sur*.

## Cine y educación, para aprender de ambos

El cine, como fenómeno artístico, comunicacional y cultural, se halla hoy en el centro de la vida de la sociedad, ya que muchas más personas ven cine que las que leen un libro, pero al mismo tiempo el cine también ha dejado de ser solo un entretenimiento: las imágenes en el siglo XXI tienen una fuerza pedagógica evidente y por ello el cine ha sido ya incorporado a la práctica instructiva de los sistemas educativos.

Esto forma parte del proceso general de uso de los recursos audiovisuales en las aulas, y la incorporación de los medios de comunicación a su práctica cotidiana como método de enseñanza de materias escolares y universitarias; esto, porque se ha reconocido el uso de los medios audiovisuales en la didáctica de cualquier disciplina, y en el caso específicamente histórico, la fuerza pedagógica de la imagen ya se manifestaba desde hacía tiempo, primero por el uso de ilustraciones y luego por los recursos audiovisuales (De Pablos, 1986).

Para el siglo XXI, ya es general el uso de películas como recurso para la enseñanza, por ejemplo, de la Historia: películas como *Espartaco*, *Juana de Arco*, *Cruzada*, *La misión* y *Stalingrado* dejan la esfera del entretenimiento y se tornan objetos de comprensión, análisis e interpretación; aunque la integración del cine en las aulas no es aun la ideal, porque el uso de películas comerciales en clase es aún problemático, lo que hace que este importante recurso lleve a prácticas pedagógicas inocuas o incluso perniciosas. No deben ser solo una simple ilustración de un tema: deben agregar contenido al programa de un curso, sin “estandarizar” el saber: los medios de comunicación ejercen poder en el comportamiento de las personas, creando consenso en torno de ideas masificadas (Masterman, 1993) y muchos docentes no perciben ello al utilizar películas históricas.



Imagen 1. Diálogos cinéfilos: el cine en la escuela. [www.filmin.es](http://www.filmin.es)

### El cine en aulas escolares

La problemática citada se revela profunda cuando se considera que los docentes muchas veces no obtienen información detallada sobre las películas que exhiben o su contexto histórico, por lo que necesitan una metodología que aprovecha las potencialidades del cine y lo incorpore al proceso de enseñanza-aprendizaje (Almenara, 1989).

El uso del audiovisual en general, en la didáctica de la disciplina histórica, fue recalcado siempre: Javier Fernández fue el primero en acercar a los profesores material de cine para incorporarlo a su didáctica, y aunque aún no explicaba el tratamiento que el Cine ha hecho de la Historia y cómo la ha puesto en imágenes, perfilaba una guía de uso didáctico de un film, como punto de partida para trabajos en clase sobre el tema (Fernández, 1989: 120-122).

Lo que se necesita, entonces, es una metodología, y algunos elementos teóricos y prácticos relacionados con una correcta selección de películas históricas.

La selección de medios es un tema destacado de la didáctica. Hace tiempo los medios de enseñanza dejaron de ser objetos de ayuda que ilustraban la materia. Se tornaron instrumentos para una intervención del alumno

con la realidad... en un proceso que exige la adopción de una postura crítica y activa... La selección de medios ya no es la búsqueda de la representación fiel, ahora se configura como un proceso que debe tener en cuenta otras variables (Versiani, 2003: 2).

Creemos entonces que el criterio para la selección de películas parte de las *funciones didácticas*: la posibilidad de cumplir las funciones didácticas que la película puede dar. Algunos autores consideran, en ese sentido, las funciones ilustrativa y motivadora, a la que Joan Ferrés añade la investigativa (Ferrés, 1996: 45-62).



Imagen 2. Cine en la escuela. <http://lapiceromagico.blogspot.com>

La función *informativa* ocurre cuando la película informa sobre un aspecto del tema que se trabaja en clase, centrando el interés en el objeto de la realidad a que hace referencia; esta función informa del contenido del mensaje audiovisual (De Pablos, 1986), y las películas históricas pueden, según esta función, ilustrar planteamientos hechos en clase y ejemplificar situaciones, considerando tres cuestiones de selección:

1. La cantidad de datos debe ser dosificada, porque el exceso desmotiva y afecta la investigación; muchas películas amontonan información como si fuera un factor de optimización del proceso de enseñanza-aprendizaje. Por el contrario, la carencia de información de una película hará que la actividad no aporte conocimientos, desperdicie tiempo de trabajo y tenga avances poco significativos.
2. Ambientación competente: Muchas veces el tema de la película histórica no es de interés, pero sí los escenarios y la reproducción de costumbres; datos que dicen mucho sobre la sociedad y la cultura de una época, y que pueden ser explorados en relación con la actividad académica. Por otro lado, hay películas bien ambientadas pero que sitúan el argumento en épocas históricas manipuladas; la historia es aquí solo un fondo al servicio del entretenimiento, y debe ser usado con cuidado o se malograrían los objetivos.
3. Posibilidades de integración entre las diversas temáticas: En la enseñanza de la historia los contenidos temáticos se imbrican totalmente. Todo tema se relaciona con otros anteriores y posteriores: Primera Guerra Mundial, Revolución rusa, Fascismo, Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, más que una secuencia cronológica es un proceso que debe ser estudiado de forma unificada.

Esto exige una selección no improvisada de películas, sino parte de un planteamiento global hecho con antelación y de forma sistémica, integrando diversos hechos y presentando relaciones con temas pasados y futuros. Los procesos son la base del saber histórico y la película que contribuya a ello debe prevalecer sobre una de un único tema (Versiani, 2003: 4).

La segunda función es la *motivadora*, donde el interés se concentra en el destinatario, buscando aumentar su posibilidad de un tipo de respuesta (Ferrés, 1996: 48). Por sí solas las películas históricas tienden a ser motivadoras, y por ellos hay otros tres criterios de elección:



1. Filmes apropiados a la edad de los alumnos, según los ritmos y lenguajes propios de los adolescentes, que tienden a la dispersión de la atención, por lo que es importante el ritmo de la película: si es acelerado prende más su atención. Pero no se trata de agradar a los alumnos, llevar esto muy lejos empuja en la trampa de la banalización.
2. El punto de vista de los filmes: Un mismo tema puede ser presentado bajo diversos enfoques, desde la óptica de los jóvenes, de los adultos, de las mujeres, o desde una profesión particular. Será factor de motivación la elección de películas con las cuales los alumnos vengan a identificarse, porque vivencian ya situaciones similares y conocen elementos del lenguaje de esa realidad.
3. Peculiaridades relativas a la producción de filmes: Se debe presentar las películas refiriendo cualidades que ellas posean, aunque no sean de interés histórico. Una escena o una actuación o la música, pueden motivar y seguir actividades posteriores. Por ello incluso estas cualidades extra-históricas merecen atención en la selección de películas.

Finalmente, la función *investigativa*, que implica el trabajo de los alumnos y el desarrollo de una postura investigadora a través de una interacción con la obra que permita la adopción de una postura activa y crítica ante su objeto de estudio. Aquí hay que atender al 'Nivel de abertura de la obra', que es la libertad para interpretar una obra de arte. Hecha por su autor con determinada intención, toda obra alcanza un resultado que no llega a representar todo lo que estaba proyectado por aquél. El resultado no está en la obra en sí, sino en la respuesta o impacto en el espectador.

¿De qué forma esto puede relacionarse con el desarrollo de una postura investigadora delante de películas históricas? Estas películas también son obras de arte...

pudiéndose configurar como obras más o menos abiertas. Esta abertura puede incidir sobre las posibilidades investigadoras de los alumnos y sobre el método del profesor. Aquí consideramos tres niveles de abertura de la película: cerrada, abierta y excesivamente abierta (Versiani, 2003: 7).

Las películas cerradas tienen narrativa clásica y clichés, didácticas como versiones definitivas de un evento histórico, no permitiendo interpretaciones; el profesor debe seleccionar películas ante las cuales el alumno formule problematizaciones y elabore un juicio, y debe intervenir dirigiendo el proceso. En cambio, las películas abiertas posibilitan un diálogo con la obra, cuando algún elemento (expresiones ambiguas, metáforas, elipsis) provoca interpretaciones e interrogantes. Estas películas son preferibles, y el profesor debe adoptar una metodología para que los alumnos exploren ellos mismos:

- Un diálogo o imagen contradictorios, que los alumnos deben percibir y justificar.
- Una frase que remita a otras realidades históricas, que los alumnos deben reconocer.
- Situaciones superpuestas a hechos históricos, que los alumnos deben *evaluar*.
- Soluciones actuales a problemas antiguos, que los alumnos deben detectar.

Finalmente, las películas excesivamente abiertas son lecturas abusivamente personales de la Historia, interpretaciones libres según el quehacer artístico, no según la verdad histórica.

Esto nos lleva a otro tema: el cine puede ser también un instrumento de propaganda, por su alcance social y su poder de convencimiento, por lo que ninguna película escapa de una lectura ideológica de la historia, al ser ésta un escenario de luchas por la justificación y la legitimación de ideas y prácticas políticas y sociales. El cine siempre tuvo ese perfil:

La industria del cine es un sistema de aculturación colectivo. Para acabar con la pasividad acrítica de la mayoría de la población, hay que recurrir a la alfabetización cinematográfica, para descifrar sus mensajes, que alimentan el imaginario que se construye y reconstruye constantemente. La educación en cine permitirá al docente reducir la manipulación de la industria, y dar un uso didáctico al cine de acuerdo a objetivos pedagógicos (Amar, 2003: 150).

Por todo esto, si bien la función didáctica era originariamente inherente a la propaganda, el estudio del cine permite disociar la segunda de la primera, y trabajando o no en clase, y usando películas u otros medios, los docentes deben saber orientar para rescatar los elementos válidos y rechazar las falsedades históricas. Finalmente, los alumnos deben emitir un juicio crítico, y con el compromiso investigativo, buscar su objeto verdadero.

Esta característica de las películas históricas exige un específico análisis en el aula, que incida en los discursos históricos buscando medir su coherencia, evaluar su pertinencia con respecto a los datos de la observación, y verificar la validez de sus premisas; confrontándolas con el conocimiento histórico. El carácter ideológico del cine exige otro tipo de análisis, el de los elementos externos al discurso. Se trata de la confrontación del discurso con el contexto en el cual fue producido, buscando las intenciones de sus autores, su punto de vista (Versiani, 2003: 8).

El resultado de esto es una metodología para el uso de películas históricas en la enseñanza de la Historia, que no rechace los aportes de los medios audiovisuales, que no pueden ser usados sin la estructuración de un sistema coherente, so

pena de que la actividad sea no un sistema organizado sino un conjunto de imágenes desconexas, redundancias, ejercicios sin resultados, o experiencias no significativas para el alumno (Versiani, 2003: 10).

### Una propuesta de guía didáctica para uso del cine

Vistas las funciones didácticas que hay que cumplir para seleccionar una película útil, pongamos un ejemplo de propuesta. Para investigar sobre la Edad antigua esclavista, se pueden usar fragmentos de *Espartaco*; para la Edad Media feudal, *Juana de Arco*; para los inicios del siglo, XX *Senderos de Gloria*; y para el racismo y el antinazismo, *Uprising*.

Tomemos el segundo caso, por ser una sólida y ejemplar película, mostrando la Guía didáctica de aplicación.

Guía didáctica
<p><b>Ficha técnica</b>  <b>Título original:</b> <i>Joan of Arc</i>. <b>Dirección:</b> Luc Besson. <b>Producción:</b> Columbia-Gaumont, 1998.</p> <p><b>Objetivos pedagógicos</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Conocer el feudalismo como sistema económico y social de la Edad Media.</li> <li>- Estudiar y valorar el funcionamiento de las creencias religiosas medievales.</li> <li>- Valorar las motivaciones morales y la actitud individual y social del personaje principal.</li> </ul> <p><b>Actividades</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Valoración de la película como reflejo de la sociedad europea medieval.</li> <li>▪ Identificación y explicación de los fenómenos religiosos que aparecen en la película.</li> <li>▪ Análisis del personaje central como símbolo de una supuesta unidad nacional.</li> <li>▪ Crítica de la película.</li> <li>▪ Buscar información sobre películas que traten un tema similar.</li> </ul> <p><b>Ficha de discusión</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• El cristianismo medieval tiene una presencia constante a lo largo de la película. ¿Qué sabes de él? Describe el funcionamiento de las sociedades medievales y el papel de la Iglesia. ¿Crees que la película lo refleja bien?</li> <li>• <i>Juana de Arco</i> es una película sobre la actitud que se toma frente a desgracias individuales y colectivas. ¿El director se identifica o no con la protagonista? Valora su actitud: ¿Es una heroína religiosa, o nacional, o no? ¿Crees que su camino era el único posible? ¿Por qué?</li> <li>• La película muestra personajes secundarios, sobre todo en el castillo de Chinon, centro del poder de esa época. Esos personajes representan muchas actitudes, ideas y posición en relación a Francia y al personaje. Haz una lista de todos ellos explicando su posición.</li> </ul>

Vemos que, como componente del proceso de enseñanza-aprendizaje, la película histórica debe estar en consonancia con los demás factores de ese proceso. Por tanto, si en una selección de películas históricas el profesor sigue los objetivos diseñados, se compromete con los contenidos establecidos, articula sus elecciones con métodos de enseñanza compatibles y evita la redundancia en el uso de los medios, obtendrá finalmente resultados satisfactorios.

### **Para las ciencias sociales universitarias**

Pese a lo referido sobre el extendido uso de los medios en la enseñanza de la historia, debido al mismo avance tecnológico hay un desinterés por las ciencias humanísticas, en la enseñanza superior; sin embargo, la complejidad de la realidad social actual exige aprender los diversos contenidos de las Ciencias Sociales: aprender y enseñar Ciencias Sociales forma parte de un proyecto colectivo de futuro que nos conduce a poder incidir en su transformación.

Y como el cine permite lecturas a muchos niveles más allá del argumento, el mensaje y los valores, es importante profundizar en el *significado*, porque el cine nos da una nueva dimensión social, ya que en él tiene cabida la imaginación y las intenciones más allá de las explicaciones académicas tradicionales (Sáez 2003: 12).

Sabemos que el estudio de la historia es complejo, ya que los conceptos históricos presentan peculiaridades que los hacen difusos y difíciles de aprender. Somos también conscientes de la resistencia a cambiar ideas y percepciones, ya que usamos la información de tal manera que no solamente somos reacios a cambiar nuestras ideas y actitudes sobre los fenómenos sociales,... sino que incluso acostumbramos a deformar la información para mantener nuestras posiciones (Carretero, 1996: 16-17).



Imagen 3. [www.radiociudadhabana.icrt.cu](http://www.radiociudadhabana.icrt.cu)

Como en educación superior el estudiante debe formular y comprobar hipótesis, aplicar estrategias deductivas e inductivas y entender la interacción entre varios sistemas, el uso del cine debe permitir ver las causas que explican hechos, procesos y las explicaciones que comportan. Por ello, deben relacionar cuestiones que se perciben de manera aislada en materias diferentes, enriqueciendo el análisis con la visión de los docentes de otras disciplinas y en el trabajo conjunto.

Para esto, el análisis cinematográfico debe insistir en temas de la vida cotidiana, de las mentalidades y sobre conceptos y valores universales: la paz, la igualdad, los Derechos Humanos, el antirracismo, la globalización, la democracia.

El individuo aporta a su experiencia creencias, actitudes y expectativas. La mayor parte de éstas se basan en la autoridad... Muchas de ellas son erróneas, simples y llenas de prejuicios, en especial en el ámbito político donde las opiniones dependen de lealtades tradicionales e irracionales. Uno de los objetivos de la educación consiste en modificarlo... Es la educación democrática... la democracia no se agota en su dimensión política, sino que la entendemos como participación, como una forma de vida asociada, un conjunto de experiencias

compartidas. Es necesario entenderla como un concepto discutible y crítico, un ideal a través del cual analizamos la realidad y siempre descubrimos que es insuficiente (Sáez, 2003: 13).

Utilizar el cine, entonces implica un contenido *procedimental* para adquirir contenidos *actitudinales*, a nivel escolar; y para debatir contenidos procesuales, a nivel superior (Gorgues y Goberna, 1998: 92). Los *objetivos* a nivel universitario deben ser entonces:

- Situar los hechos en su contexto sociohistórico y extraer la universalidad del tema.
- Analizar las relaciones entre grupos sociales e instituciones.
- Establecer la multiplicidad de causas de los hechos y de los fenómenos sociales.
- Valorar el lenguaje cinematográfico como documento histórico.

Con todo ellos el estudiante universitario podrá:

- Integrar los temas de la película con los hechos históricos y éstos con la actualidad.
- Desarrollar la opinión, la discusión y el discurso dialéctico con argumentaciones.
- Definir y desarrollar diversos conceptos específicos de las Ciencias Sociales.
- Extraer conclusiones y pensar de forma crítica.

Estos *objetivos* desarrollan su responsabilidad social y fomentan su implicación e interacción integral en la universidad. Los *objetivos específicos* que el estudiante debe alcanzar en un tema de Ciencias Sociales desde su recreación fílmica son:

- Aprender sobre democracia, paz, cooperación y solidaridad entre naciones.
- Comprometerse con la idea del respeto a la dignidad y diferencias de las personas.
- Fomentar la participación activa en la vida social y la crítica ante los medios masivos.
- Llegar a conclusiones de forma autónoma y crítica.

Por otro lado, ya que el cine norteamericano es predominante, creemos que, desde una perspectiva crítica, se debe dejar de reproducir la cultura dominante, por lo que la enseñanza de las Ciencias Sociales debe ayudar a pensar de manera autónoma y a adquirir un conocimiento social integral. Al mismo tiempo, las películas para nivel superior deben ser abiertas y plurales, mostrar otras maneras de describir un concepto, con temas tratados con mayores matices, para contrarrestar los estereotipos, potenciar la crítica y rescatar la dignidad, el respeto y la solidaridad.

El previo enfoque didáctico por parte del docente y el trabajo posterior de análisis permite al estudiante sentirse activo y protagonista a partir del esfuerzo personal y la exposición de sus conclusiones; el cine en el aula contribuye también a atender la diversidad de alumnado, uno de los aspectos más complejos de la labor educativa. Somos partícipes de las teorías pedagógicas cuyos principios refuerzan la figura del alumno como pieza clave del proceso educativo (Sáez, 2003: 14).

Veamos, entonces, una guía didáctica para uso del cine en educación superior, la cual tiene tres apartados: Presentación artística, presentación didáctica, y Cuaderno de trabajo para análisis. Cada docente elegirá los apartados y fragmentos que considere más adecuados para el trabajo en función del tema, el tiempo disponible, la asignatura o el interés por un hecho de actualidad.



## Guía didáctica

1. **Presentación artística de la película**
  - 1.1. Título, país, año, director.
  - 1.2. Argumento
2. **Presentación didáctica**
  - 2.1. Tema y Objetivos para los alumnos (por ejemplo, recuperar la memoria histórica)
  - 2.2. Contexto histórico del tema y de la película
  - 2.3. Contenidos: Hechos (esclavismo, edad media, modernidad, guerras, dictaduras)
  - 2.4. Procedimientos:
    - a) Definición de hechos
    - b) Búsqueda de datos económicos y sociales sobre el hecho (de la película).
    - c) Comparación, análisis, resumen
    - d) Argumentación (a favor o en contra del hecho de la película).
3. **Cuaderno de trabajo**
  - 3.1. Autoevaluación de conceptos y valores (democracia, pobreza, guerra civil, derechos humanos, antirracismo, globalización)
  - 3.2. La sociedad:
    - a) Personajes y sus relaciones (motivaciones, conflictos, actos)
    - b) Descripción de las clases sociales y las instituciones.
    - d) Descripción del momento histórico, político y social.
  - 3.3. Valoración de la película:¿Qué mensajes sugiere?, ¿qué defiende?, ¿qué crítica?
  - 3.4. Valoración histórica que transmite. ¿Es un documento? Explícalo.
  - 3.5. Actualidad del tema.
4. **Evaluación**
  - 4.1. Definición de conceptos
  - 4.2. Explicación de hechos y procesos.
  - 4.3. Explicación de lo aprendido y críticas.
  - 4.4. Opinión sobre la película y sobre el tema estudiado.
  - 4.5. Debate sobre Conclusiones.
  - 4.6. Bibliografía y filmografía.

El cine, pues, nos advierte la importancia del medio visual para recrear la realidad. El cine es además un documento para entender el mundo en que vivimos, pero hay que saber filtrarlo, en una crítica histórica de todo lo que el cine nos cuenta.

El cine debe ser un elemento vivo e integrador del saber académico... puede ser útil y enriquecedor para la enseñanza... al igual que ocurre con la literatura, aprender a ver cine requiere un cierto esfuerzo. La historia del cine ofrece un potencial que ya no es lícito obviar al pensar en la educación (González, 1996: 9-10).

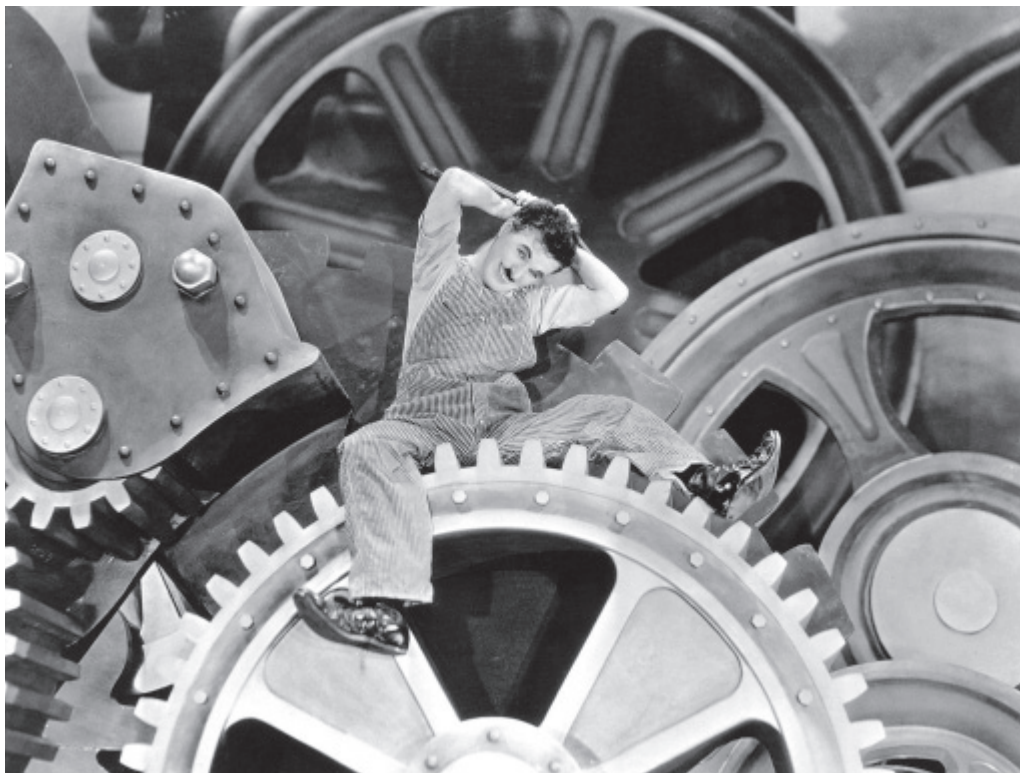


Imagen 4. [www.madriz.com](http://www.madriz.com)

El cine que educa es el que puede transformar la conducta y mover *a la reflexión*, para tomar una postura crítica, educando al estudiante como “buen” espectador, en el sentido de responsable. Por tanto, la integración curricular del cine implica considerarlo un modelo educativo, no sólo algo subsidiario ni secundario.

Docente y alumno deben ser capaces de abandonar la actitud dúctil del espectador pasivo, sobre todo de cine norteamericano. Así, conocer el cine ayudará al docente a usarlo sin condicionantes. Su incorporación debe ser actitudinal en secundaria, y conceptual en educación superior. No es necesario un profesorado específico, sólo adaptar el ya existente. Debe por tanto haber una transformación estructural curricular y una reforma legislativa indispensable (Amar, 2003: 148).

Esto es fundamental. Existen, por todo lo visto hasta ahora, tres principios en torno a los cuales se formula nuestra propuesta: el cine como un recurso de debate, el cine como

estrategia educativa, y el cine como proceso de enseñanza-aprendizaje.

Así pues, no debemos limitarnos a ver ocasionalmente cine para complementar las limitaciones de una lección, sino que es necesario incluir el cine *en la enseñanza reglada como una materia más*, porque el conocimiento de la misma permitirá aplicarlo no sólo en Ciencias Sociales sino en cualquier asignatura.

### **Cine y cultura: para seguir aprendiendo**

El cine es, por tanto, más que un instrumento complementario, es un método, proceso, estrategia didáctica; y se puede extender a otros ámbitos y disciplinas, ayudando a desarrollar no sólo temas históricos y sociales, sino culturales y éticos, vinculados a los valores: el uso de habilidades sociales de argumentación y comunicación sobre diversos temas contribuirá, finalmente, a establecer las bases para el futuro en una sociedad participativa y pluricultural.

El cine ilustra todos los aspectos de la cultura humana: muchos cineastas son relevantes en Ciencias Humanas. Que Gilles Deleuze reconozca que hay pensadores que han utilizado el lenguaje cinematográfico como medio, supone un auténtico hito en la filosofía académica; un filósofo se sitúa a la vanguardia de su tiempo, y contribuye a la apertura de nuevos rumbos (Deleuze, 1991). Y Rafael Gómez ha planteado un uso integral y académico del ya viejo método del *Cine-foro* (Gómez, 1996). Otra tentativa que acerca el cine a la filosofía es un estudio colectivo de tres docentes españoles sobre filosofía, antropología y epistemología, relacionando textos fílmicos con distintos planteamientos filosóficos (Ferrer, García, Hernández, 1995).

Hay también viejas relaciones entre el Cine y la Literatura, múltiples y heterogéneas, en un camino abierto en 1995 cuando se perfiló la perspectiva desde la cual los filólogos pueden estudiar el cine en sus relaciones con la literatura e incluso con el teatro.

Las bases de la relación entre Literatura y Cine son las técnicas narrativas, la poética paralela, los recursos literarios en el cine, la ironía y el punto de vista, el estudio de grandes obras casi visuales como “Las mil y una noches” cuando es llevada a la pantalla (Ríos y Sanderson, 1996).

No olvidemos que una novela también es un medio didáctico para comprender la Historia Contemporánea, junto con el cine. Y finalmente, en este objetivo pedagógico estos recursos clarifican las relaciones mutuas entre cine, literatura e historia: *El Gatopardo*, *Germinal*, *Las uvas de la ira* y toda la obra de Shakespeare son monumentos literarios, además de cinematográficos (Salvador, 1997). Obras fundamentales para el análisis histórico, pero también artístico, comunicacional y cultural.



Imagen 5. [www.cineduccionycultura.com](http://www.cineduccionycultura.com)

## **Bibliografía:**

- ALMENARA, J. (1989). *Tecnología Educativa: utilización didáctica del video*. Barcelona: PPU.
- AMAR RODRÍGUEZ, V. (2003). *Comprender y disfrutar el cine. La gran pantalla como recurso educativo*. Huelva: Grupo Comunicar Ediciones.
- CARRETERO, M. (1996). *Construir y enseñar. Las Ciencias sociales y la Historia*. Madrid: Aprendizaje-Visor.
- DE PABLOS, J. (1986). *Cine y enseñanza*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura.
- DELEUZE, G. (1991). *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine*. Barcelona: Paidós.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. (1989). *Cine e Historia en el aula*. Madrid: Akal.
- FERRER, GARCÍA y HERNÁNDEZ (1995). *Cine y Filosofía. Cómo enseñar filosofía con ayuda del cine*. Barcelona: Ediciones de la Magrana.
- FERRÉS, J. (1996). *Video y educación*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- GÓMEZ PÉREZ, R. (1996). *La cultura a través del cine*. Madrid: El Drac.
- GONZÁLEZ MARTEL, J. (1996). *El cine en el universo de la ética. El cine-fórum*. Madrid: Anaya.
- GORGUES, R. Y J. GOBERNA (1998). "El cine en la clase de historia". *Comunicar*, 11. Madrid: Complutense.
- MASTERMAN, L. (1993). *La enseñanza de los medios de comunicación*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- RÍOS CARRATALÁ, J. y J. SANDERSON, eds. (1996). *Relaciones entre el Cine y la Literatura: Un lenguaje común*. Alicante: Universidad de Alicante.
- SÁEZ SAGARRA, E. (2003). "El Cine en la enseñanza de las Ciencias Sociales. El uso del filme 'Garage Olimpo' ". *Film-Historia*, XIII, 1. Barcelona: UB.
- SALVADOR, A. (1997). *Cine, Literatura e Historia: recursos para la aproximación a la Historia Contemporánea*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- VERSIANI, A. (2003). "La selección de películas históricas para la enseñanza de la Historia". *Film-Historia*, XIII, 1. Barcelona: UB.

# Reseña: *La reciente crisis financiera y el debate sobre migración y desarrollo. Propuestas para América Latina y México\**

José Miguel *Candia*

La agenda internacional está cruzada por tres temas que serán determinantes para el futuro de la humanidad en las próximas décadas: el cambio climático; la producción de energéticos y de alimentos y la regulación de los flujos migratorios internacionales. En fechas recientes, el presupuesto aprobado por la Unión Europea para el año 2018, asigna recursos extraordinarios a la cuestión migratoria. Episodios recientes, como el ingreso a territorio mexicano de una caravana de trabajadores hondureños y centroamericanos en octubre de 2018, es un ejemplo doloroso de la magnitud de los procesos migratorios en esta región y de las condiciones de vulnerabilidad que afectan a quienes deciden abandonar su país en busca de un empleo digno.

Desde el espacio de la política y desde el mundo académico, se reconoce que las urgencias pasan por la generación de alternativas racionales a los tres desafíos mencionados. Actores públicos, asociaciones civiles y académicos de las más variadas disciplinas están empeñados en el logro de un programa mínimo capaz de armonizar el esfuerzo de todos los países del mundo y asegurar el cumplimiento de las normativas básicas que se establezcan al respecto.

El texto que ahora comentamos se detiene en el estudio específico de los flujos migratorios de la región latinoamericana y de manera particular, se enfatiza el análisis de algunos casos que impactan de forma significativa, en diversas regiones y estados de México. Todos los autores que participan de esta obra destacan la importancia de marcar las características que

---

\* Ana María Aragonés (Coordinadora). México: IIEc-DGAPA-UNAM, 2016, 267 p.

# La reciente crisis financiera y el debate sobre migración y desarrollo

Propuestas para América Latina y México

Ana María Aragonés  
(coordinadora)



511

Señas y reseñas

definen a esta nueva era de las migraciones. Se trata, señalan, de un acontecimiento “global” que involucra a todos los países del mundo: los flujos son sur/norte, sur/sur y norte/norte.

En el estudio introductorio, la coordinadora del libro señala con especial énfasis, las consecuencias que tuvo la crisis financiera del 2008 en el comportamiento de las corrientes de trabajadores migrantes que habitualmente cruzan la frontera norte de México con el fin de obtener empleo en Estados Unidos. La disminución relativa de la salida de migrantes mexicanos como resultado de la caída de las oportunidades de trabajo y la reducción de los salarios llevó a una situación de “migración cero” si se ponderan las estadísticas de salida y entrada de personas en el período 2008 – 2014. El texto de Aragonés y Salgado explica que el cambio en la dinámica migratoria obedece, principalmente, a las altas tasas de desempleo en Estados Unidos (10.6%) en esos años (p. 133-134).

En la misma presentación, se hace referencia a otros aspectos sustantivos para el estudio de los fenómenos migratorios. Se trata de las nuevas variables que definen lo que muchos autores conceptualizan como “nuevos patrones migratorios”. Vectores como sexo, escolaridad y calificación profesional, edad y +composición familiar, entre otros, muestran un universo de población migrante heterogéneo y de más variadas expectativas de vida.

De los ocho capítulos que integran el libro, dos están dedicados a exponer reflexiones de carácter general que aportan un sólido marco conceptual al abordaje del tema de estudio. Juan Artola y Raúl Delgado Wise – Capítulos 1 y 2 - se detienen en el análisis de las nuevas tendencias migratorias en los albores del siglo XXI y sobre el carácter que adquiere la migración forzada en el contexto general del desarrollo desigual del capitalismo y de la persistencia de la hegemonía imperialista en las relaciones entre estados y regiones.

El texto no escapa a los debates teóricos del momento, Juan Artola sostiene que pese a la magnitud reconocida de los flujos migratorios sur/norte no puede hablarse aún de un



fenómeno “masivo” (p. 24) una afirmación que amerita un tratamiento más detallado. Raúl Delgado Wise, por su parte, acude también a definiciones polémicas, de uso frecuente en el espacio académico de hace algunos años, como las categorías de “desarrollo desigual” y “nueva división internacional del trabajo” (p. 47-48).

Los otros seis capítulos del libro presentan valiosos estudios de caso. Los análisis de Óscar Peláez Herreros (Capítulo 3), de Ana M. Aragonés y Uberto Salgado (Capítulo 5), Miguel Ángel Corona y Benjamín Ortiz ((Capítulo 6), Francis Mestries (Capítulo 7) y Camelia Nicoleta Tigau (Capítulo 8) están dedicados al estudio de casos vinculados a diversas regiones y entidades de México en las cuales el impacto de los fenómenos migratorios es relevante para la vida de esas comunidades. Las variables analizadas abarcan tanto los aspectos económicos (remesas) como la importancia de otros factores como el nivel de calificación laboral de los migrantes y el tipo de políticas públicas que aplican los países receptores con respecto a este segmento de población migrante.

Por su parte, Fernando Neira Orjuela presenta en el Capítulo 4, un magnífico estudio acerca de la importancia de las remesas en los países de la Comunidad Andina. Un espacio socio-económico escasamente tratado en la literatura que genera la academia mexicana dedicada a los temas demográficos y migratorios.

Miguel Ángel Corona, Benjamín Ortiz y Francis Mestries abordan el estudio de un aspecto menos considerado en las investigaciones sobre cuestiones poblacionales, como es el análisis de las condiciones que explican la decisión de *retornar* de quienes migraron. El trabajo de Corona y Ortiz “Migrantes de retorno y movilidad laboral bajo condiciones de cambio climático en Puebla” (p. 169-200) incluye la ponderación de una variable de creciente relevancia en la explicación de los movimientos poblacionales, sabemos que el cambio de los factores climáticos es motivo de creciente preocupación en todo el planeta.

Por su parte, Francis Mestries analiza en su investigación las interrelaciones entre los migrantes del Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales de Canadá (PTAT) con la formación y el desarrollo de estructuras asociativas entre los campesinos cafetaleros de Veracruz, lo que ha permitido generar capital social y capital humano y de esa manera potenciar alternativas productivas locales.

El estudio de Ana M. Aragonés y Uberto Salgado se enmarca en el análisis de las condiciones económicas que los migrantes retornados encontraron a su regreso en la región de la Sierra Gorda de Querétaro. Los autores se detienen en la aplicación de los recursos obtenidos por los migrantes durante su estancia en Estados Unidos y en los efectos observados en el nivel de consumo familiar.

Por razones de tiempo, la obra que coordinó la doctora Aragonés, no pudo incorporar las nuevas condiciones generadas en materia de política migratoria, por el gobierno del presidente Donald Trump. El posible levantamiento de un muro en la frontera común con México, y las restricciones que se pretenden imponer en la asignación de visas de trabajo o de estudio, así como la suspensión de la ayuda económica para los “jóvenes soñadores”, crean nuevas y más difíciles condiciones para resolver de manera amistosa, un tema de por sí delicado y de larga data.

Sin considerar los aspectos mencionados con respecto a las políticas restrictivas de la administración de Donald Trump, el libro que comentamos ofrece valiosos insumos para inferir el posible impacto de esas políticas en las condiciones de ingreso y establecimiento de los trabajadores mexicanos en territorio estadounidense.

# *Nueva Sociedad*

Núm. 277, septiembre-octubre de 2018  
Dossier: Volver a Marx. 200 años después



**NUEVA SOCIEDAD | 277**

## **Volver a Marx 200 años después**

COYUNTURA

**Elvira Cuadra Lira**

TRIBUNA GLOBAL

**Simon Kuper**

TEMA CENTRAL

**Horacio Tarcus**

**Martín Abeles / Roberto Lampa**

**Enzo Traverso**

**Hanjo Kesting**

**Daniel Luban**

**Tiziana Terranova**

**Razmig Keucheyan**

**Laura Fernández Cordero**

**Jean Tible**

**Dick Howard**

**Pedro Ribas**

**Jacques Paparo**

**Britta Marzi / Ann-Katrin Thomm**

515

Señas y reseñas

El mundo del bicentenario del nacimiento de Karl Marx es muy diferente del de 1983, cuando Nueva Sociedad publicó un especial sobre el centenario de la muerte del pensador alemán en el contexto de las transiciones democráticas latinoamericanas y de los años finales –aunque eso se sabría después– de un “socialismo real” estancado y fosilizado. Pero el mundo de 2018 es también diferente del de los años 90, cuando se decretó la muerte del marxismo y se reemplazó la utopía de un mundo sin clases por la utopía de los mercados. Como pronosticó Manuel Sacristán en un ensayo de 1983 titulado “¿Qué Marx se leerá durante el siglo XXI?”, Marx se siguió leyendo y no solo eso, sino que se repuso del clima de antimarxismo de las décadas de 1980 y 1990. Y así, en los 2000, Marx “volvió” en medio de una nueva crisis del capitalismo global.

A esa vuelta se dedica este número de *Nueva Sociedad*. A pensar de qué forma Marx volvió y de qué forma volvimos nosotros a Marx. Como escribe Horacio Tarcus en el artículo que abre el Tema Central, a diferencia de lo ocurrido en 1983, los principales diarios y revistas de todo el globo le han dedicado portadas o suplementos especiales durante 2018. Por otro lado, el Marx que ha vuelto es un Marx emancipado de las derivas del socialismo real, la edición de sus obras se volvió más profesional y, al mismo tiempo, su lectura es menos ideologizada. El marxismo ya no tiene el monopolio del pensamiento crítico y, sin embargo, diversos movimientos emancipatorios dialogan con él. En síntesis: Lenin sigue siendo marxista, pero Marx ya no es leninista. Y a partir del auge editorial, las biografías y la relocalización de Marx en el pensamiento crítico, es posible construir una plataforma desde donde pensar otros aspectos de su regreso.

## Índice

### Coyuntura

*Nicaragua: ¿una nueva transición en puerta?*, por Elvira Cuadra Lira

### Tribuna global

*Fútbol: la cultura de la corrupción*, por Simon Kuper

### Tema central

*Marx ha vuelto. Paradojas de un regreso inesperado*, por Horacio Tarcus

*La ruptura epistemológica de Marx. Más allá de la «buena» y la «mala» economía política*, por Martín Abeles / Roberto Lampa

*Marx, la historia y los historiadores. Una relación para reinventar*, por Enzo Traverso

*Karl Marx como escritor y literato*, por Hanjo Kesting  
*En la República de Marx. ¿Ofrece «El capital» una perspectiva sobre la libertad y la dominación?*, por Daniel Luban

*Marx en tiempos de algoritmos*, por Tiziana Terranova

*La revolución de las necesidades vitales. Marx en la era de la crisis ecológica*, por Razmig Keucheyan

*Feminismos: una revolución que Marx no se pierde*, por Laura Fernández Cordero

*Marx salvaje*, por Jean Tible

*Cuando la Nueva Izquierda se encontró con Marx*, por Dick Howard

*El proyecto MEGA. Peripecias de la edición crítica de las obras de Marx y Engels*, por Pedro Ribas

*En busca de los libros perdidos. Historia y andanzas de una biblioteca*, por Jacques Paparo

*De Tréveris al mundo. La FES en el 200º aniversario de Karl Marx*, por Britta Marzi / Ann-Katrin Thomm

# Ni Calco, Ni Copia

Núm. 8 (2018)

# NI CALCO

# NI COPIA

Revista del Taller de  
Problemas de América Latina

Nº 8 - 2018 - Buenos Aires - Argentina



**Artículos sobre guerra del Chaco,  
Bolivia, Perú, Colombia, Brasil, Cuba  
Trabajos colectivos: Cuba - Cine e Historia  
Crítica de libros**

518

Señas y reseñas

Presentamos hoy el número 8 de *Ni Calco Ni Copia*, la revista del Taller de Problemas de América Latina, un espacio autónomo conformado por estudiantes y docentes de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Son tiempos difíciles los que viven nuestros pueblos latinoamericanos, pero son también tiempos de esperanza y de lucha. Pretendemos, una vez más, interpelear diversos aspectos de esta realidad hirviente, como alguna vez la llamara el maestro Alberto Flores Galindo, en clave de sus raíces históricas, respetando las coordenadas del debate plural y la producción colectiva que caracterizan nuestra labor desde la conformación del Taller.

## Índice

### Presentación

#### Artículos

*La Guerra del Chaco (1932-1935)*, por Juan Luis Hernández

*El cine y la Guerra del Chaco Boreal*, por Eduardo Gabriel Taletti

*Bolivia, revisando los años 90. Políticas antinarcóticos, injerencia de Estados Unidos y movimientos de resistencia*, por Patricio Grande

*Voces en la Amazonía peruana: el pueblo Harakbut frente al extractivismo transnacional*, por Andrea Cardoso

*Apuntes sobre una temprana experiencia de organización y lucha en el Perú. El anarquismo en el movimiento obrero y campesino-indígena (1880-1930)*, por Ivanna Margarucci

*La Reforma Universitaria en América Latina. Una introducción al caso cubano*, por Mariana Peñaranda

*La génesis de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Los relatos de sus protagonistas*, por Florencia Scolaro

*Los orígenes del Partido de los Trabajadores de Brasil*, por Liliana Rodríguez

### Trabajos colectivos

*Las voces del Socavón. Una historia de lucha a través de la comunicación*, por Ananella Barbieri, Juan Luis Hernández e Ivanna Margarucci

*Cuba, Estados Unidos y una persecución constante*, por Alejandra Ares, Lucía Desages, Camilo Genoud, Franco Giuliano, Mariana Peñaranda y Juan Pablo Sorrentino

### Crítica de libros

Ricardo Melgar Bao. *La prensa militante en América Latina y la Internacional Comunista*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015, por Juan Manuel Martínez

María del Carmen Garcés. *Domitila Chungara. Una vida en lucha*. Buenos Aires, Chirimbote, 2017, por Javier Sebastián Rojas

Huascar Rodríguez García, Raúl Reyes Zarate, Carlos Soria Galvarro Terán y Gustavo Rodríguez Ostría. *Los partidos de izquierda ante la cuestión indígena, 1920-1977*. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2017, por Matías J. Rubio

Adolfo Gilly. *El cardenismo, una utopía mexicana*. México, Cal y Arena, 1994, por Juan Pablo Sorrentino

James F. Siekmeimer. *La Revolución Nacional y los Estados Unidos. Conflictos y negociaciones, 1952-1964*. La Paz, Plural, 2014, por Julia Elena Sturla





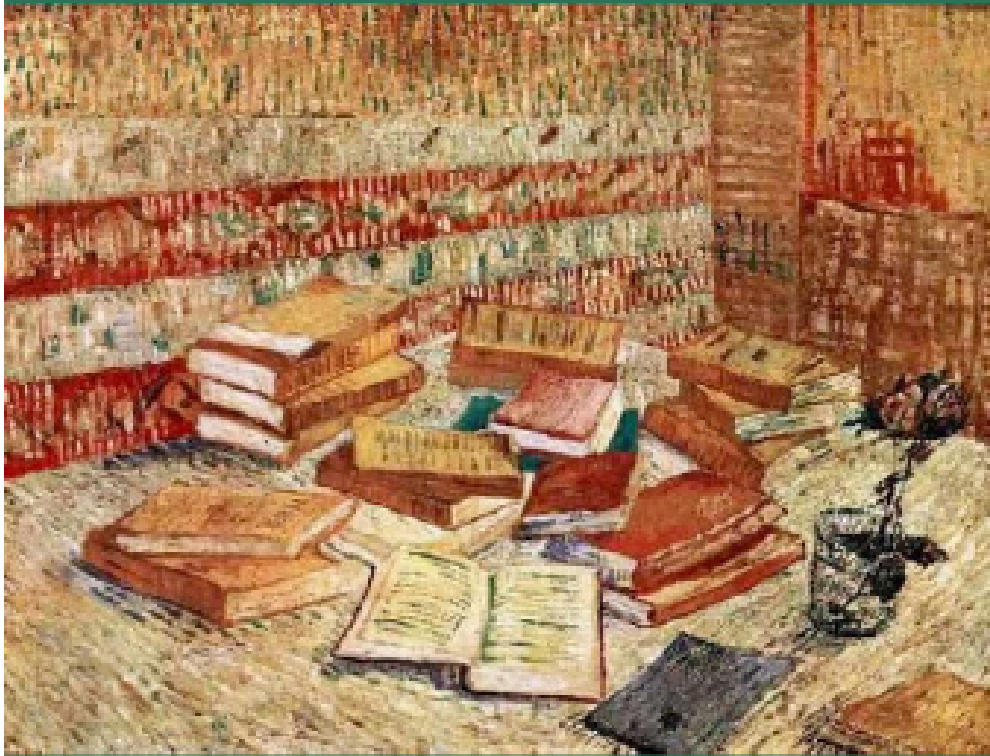
# *Intellèctus*

Vol. 17, núm. 1 (2018).

Dossier: “A imprensa negra e sua intelectualidade”

# *Intellèctus*

ISSN 1676-7640



Laboratório de Ideias, Cultura e Política  
IFCH/UERJ

521

Señas y reseñas

Desde as últimas décadas do século XX a imprensa se transformou em importante objeto da pesquisa histórica. Mais do que um repositório de informações jornalísticas sobre o passado, camufladas sob o rótulo da “neutralidade” forjada ainda no século XIX, ela passou a ser entendida como espaço fundamental de batalhas políticas e sociais, simbólicas e discursivas. Intelectuais, jornalistas, literatos e tantos outros escritores fizeram das páginas dos jornais instrumentos de reflexão, intervenção e transformação social, nas quais se publicavam projetos de sociedade e de nação. Nesse sentido, o objetivo deste dossiê se confunde, em grande medida, com o perfil da própria revista em que ele é publicado. No entanto, se há tempos os jornais se consolidaram como objetos passíveis de investigação histórica, somente em anos mais recentes o estudo da imprensa negra –jornais produzidos por pessoas negras e para pessoas negras, em sua maioria, veiculando assuntos de interesse das populações negras em diálogo com a sociedade como um todo – tem se tornado mais sistemático e ampliado na historiografia. Resultado da atuação grupos e indivíduos, em diferentes temporalidades, que investiram na produção de discursos que confrontavam, entre outras coisas, situações de discriminação, a imprensa negra se transformou em locus privilegiado para o estudo sobre a forma como homens e mulheres refletiram e se expressaram sobre o mundo no qual estavam inseridos. Uma vez que o preconceito de cor, o ódio de raça ou o racismo são elementos constitutivos das sociedades fundadas na escravidão de africanos e seus descendentes, as páginas desses jornais evidenciam não só as trajetórias de vida dos muitos escritores, intelectuais, jornalistas e poetas negros, como trazem à tona as lutas e os enfrentamentos contra o preconceito racial, as batalhas por cidadania e direitos e as redes de sociabilidade e solidariedade que se formaram. Há no Brasil um vasto material disponível em arquivos públicos e acervos particulares que oferecem múltiplas possibilidades de reconhecimento e análise da produção intelectual de pessoas de ascendência africana falando na primeira pessoa, seja a do

singular ou a do plural. Vozes que estão ganhando as páginas de estudos produzidos em diferentes instituições de pesquisa no Brasil e no exterior. O presente dossiê buscou reunir alguns desses trabalhos, priorizando a diversidade não só regional, quanto temática e metodológica presentes nos estudos da imprensa negra.

## Índice

### ***Dossiê: A imprensa negra e sua intelectualidade***

*Apresentação*, por Ana Flávia Cernic Ramos e Ana Flávia Magalhães Pinto

*Autodesignaciones de las y los afroamericanos en su prensa (1872-1952)*, por Mónica García

*O Exemplo, a imprensa e os homens “de cor” em Porto Alegre no pós-abolição*, por Melina Kleinert Perussatto

*Os homens de cor invisíveis da imprensa negra paulistana: como a biografia de um intelectual negro nascido no século dezenove auxilia a repensar a historiografia do pós-abolição paulistano*, por Lívia Maria Tiede

*Transgredindo as margens e forjando histórias: a imprensa negra na fronteira Brasil-Uruguai no Pós-Abolição*, por Fernanda Oliveira da Silva

*O Jornal Quilombo, Abdias Nascimento, e o Ativismo dos Direitos Humanos no Brasil*, por Niyi Afolabi

*Histórias em negrito: uma entrevista com a Dra. Martha Rosa Figueira Queiroz*, por Ana Flávia Magalhães Pinto e Ana Flávia Cernic Ramos

### **Artigos Livres**

*Modinha: Um estudo etimológico sobre o termo*, por José Fernando Saroba Monteiro

*A República Lusitana das Letras: um retrato das redes de comunicação dos jornais emigrados no início do século XIX*, por Luis Francisco Munaro

*Apontamentos sobre Bernardo Élis biógrafo (1973-1980)*, por Albertina Vicentini Assumpção e Gabriel de Paula

# *El verdadero anticomunismo. Política, género y Guerra Fría en Costa Rica (1948-1973)*

Iván Molina Jiménez y David Díaz Arias (editores).  
San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia, 2017, 384 p.

Iván Molina Jiménez  
David Díaz Arias  
Editores



**El verdadero anticomunismo**  
Política, género y Guerra Fría en Costa Rica  
(1948-1973)



524

Señas y reseñas

Este libro, primero de su tipo publicado sobre este tema en Costa Rica, analiza un conjunto de procesos fundamentales hasta ahora muy poco conocidos relacionados con el impacto que la Guerra Fría tuvo en el país en el período 1948-1973.

## Índice

### **Prólogo. El verdadero anticomunismo**

#### **Capítulo 1. *Los asesinatos del Codo del Diablo (1948-1951)*,**

por Silvia Elena Molina Vargas

Balance y situación interna

La invasión de diciembre de 1948

El crimen del Codo del Diablo

En los tribunales

Conclusión

#### **Capítulo 2. *Mujeres, elecciones, democracia y Guerra Fría en Costa Rica (1948-1953)*,** por Eugenia Rodríguez Sáenz

El voto femenino

Las mujeres y la campaña electoral de 1952-1953

El Ala Femenina del Partido Unión Nacional

La Unión de Mujeres Carmen Lyra

La Alianza de Mujeres Costarricenses

Conclusión

#### **Capítulo 3. *Anticomunismo en las campañas electorales de 1953 y 1958*,** por Manuel Gamboa Brenes

El anticomunismo antes y después de 1948

La competencia por el voto en 1953

La campaña electoral de 1958

Conclusión

#### **Capítulo 4. *Los discursos del miedo durante la invasión de 1955*,** por Alexia Ugalde Quesada

La amenaza del comunismo

El peligro de la dictadura

La intervención de Estados Unidos

La amenaza de una nueva guerra civil

Conclusión



**Capítulo 5.** *El movimiento Costa Rica Libre y la Revolución*

*cubana*, por Marcelo Nigro Guerrero

La Revolución cubana

Fundación y objetivos del MCRL

Funcionamiento, membresía y financiamiento del  
MCRL

Paramilitarismo y nexos internacionales del MCRL

Conclusión

**Capítulo 6.** *A los pies del águila: la visita de John F. Kennedy a*

*Costa Rica en 1963*, por David Díaz Arias

Guerra Fría, antiimperialismo y discursos sobre el  
pasado en 1956

Kennedy en Costa Rica

JFK y el imaginario costarricense

Conclusión

**Capítulo 7.** *Costa Rica y la intervención militar en República*

*Dominicana (1963-1966)*, por Alejandro Bonilla Castro

El golpe de Estado a Juan Bosch

La intervención militar de Estados Unidos

La participación costarricense

Conclusión

**Capítulo 8.** *Repercusiones costarricenses del golpe de Estado de*

*1973 en Chile*, por Iván Molina Jiménez

Costa Rica (1950-1973)

La prensa y el golpe

Políticos, intelectuales y estudiantes

Anticomunismo y competencia electoral

Conclusión

**Epílogo.** Un inmenso y generoso corazón



[www.pacarinadelsur.com](http://www.pacarinadelsur.com)



[www.twitter.com/pacarinadelsur](https://www.twitter.com/pacarinadelsur)



[www.facebook.com/pacarinadelsuoficial](https://www.facebook.com/pacarinadelsuoficial)